AUTHOR:

FERRAZ, MARIN

TITLE:

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN ...

PLACE:

PARIS

DATE:

1880-87

Master Negative #

93-81204-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

194
F411 Ferraz, M[arin] 1820-1898.
Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle... Paris, Didier, 1880-87.
3 v. 18 cm.

Vol. 3 pub. by Perrin.

Contents.--[v. 1] Socialisme, naturalisme et positivisme. 4. éd., rev. et augm. [1887?] --[v. 2] Traditionalisme et ultramontanisme. 2. éd. 1880.--[v. 3] Spiritualisme et liberalisme. 2.éd. 1887.

09424

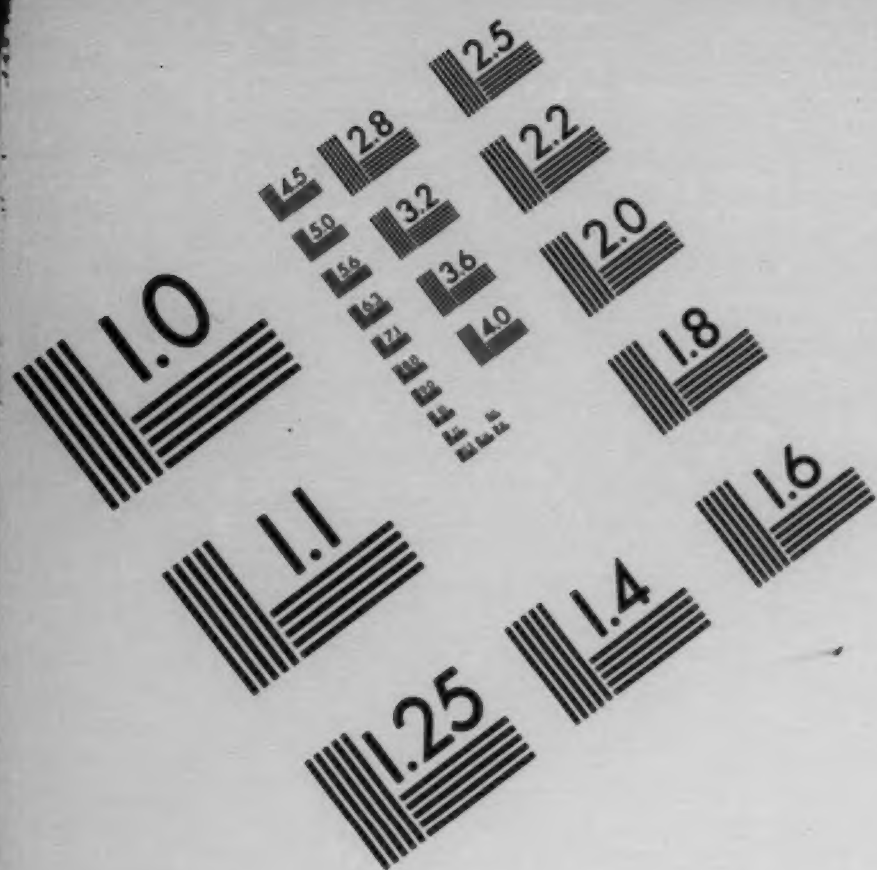
D109.3 Copy in Butler Library of Philosophy. 1880-87. v.1, 3. éd... 1882.
F41

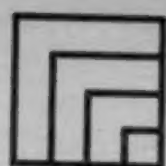
Restrictions on Use:

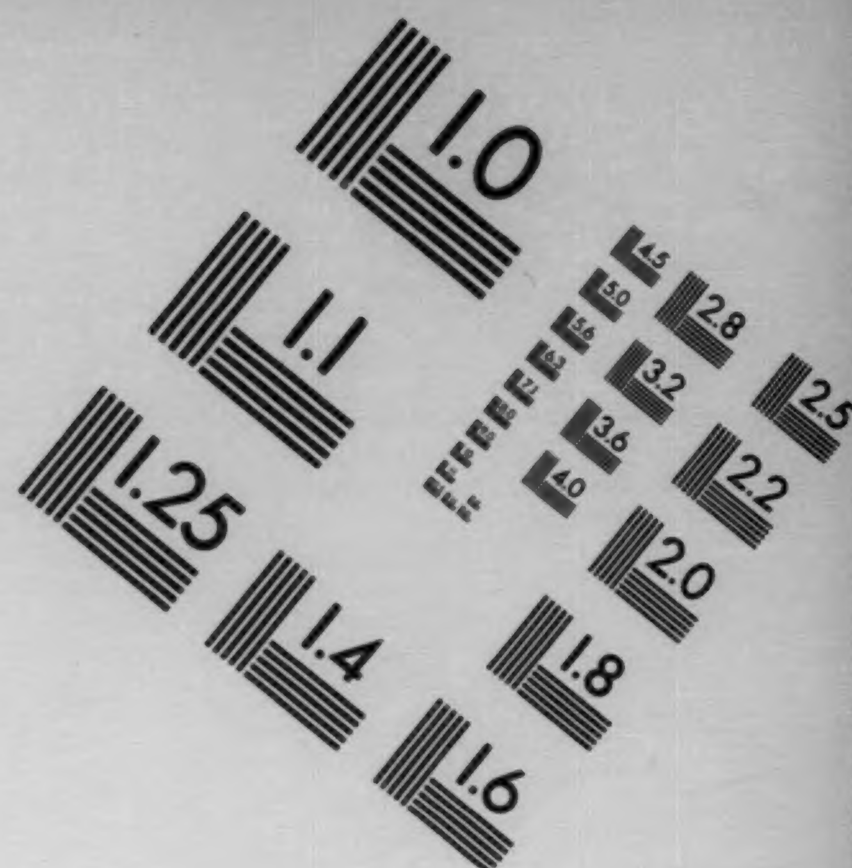
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3-23-93 INITIALS Susan
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

VOLUME 1



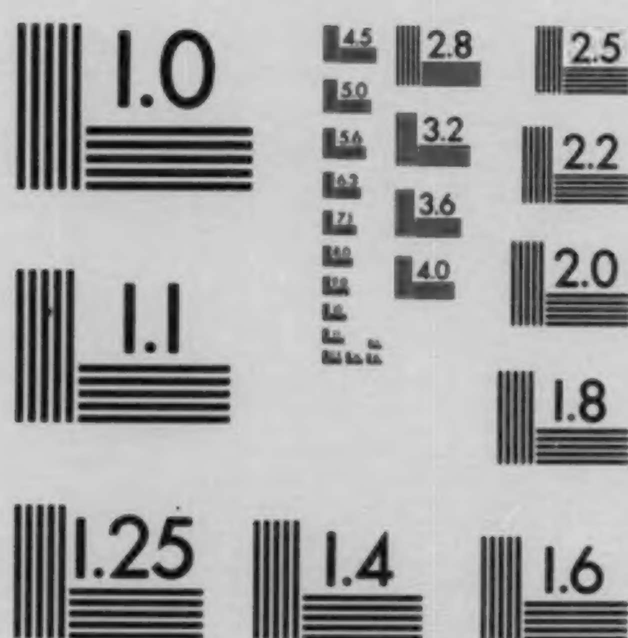


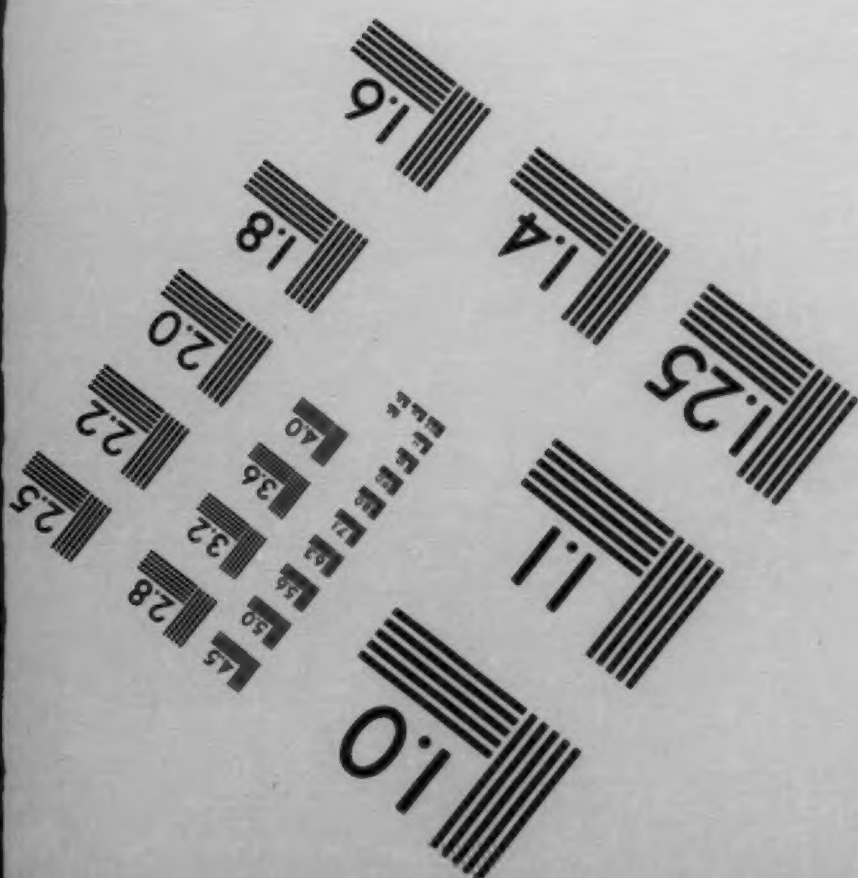


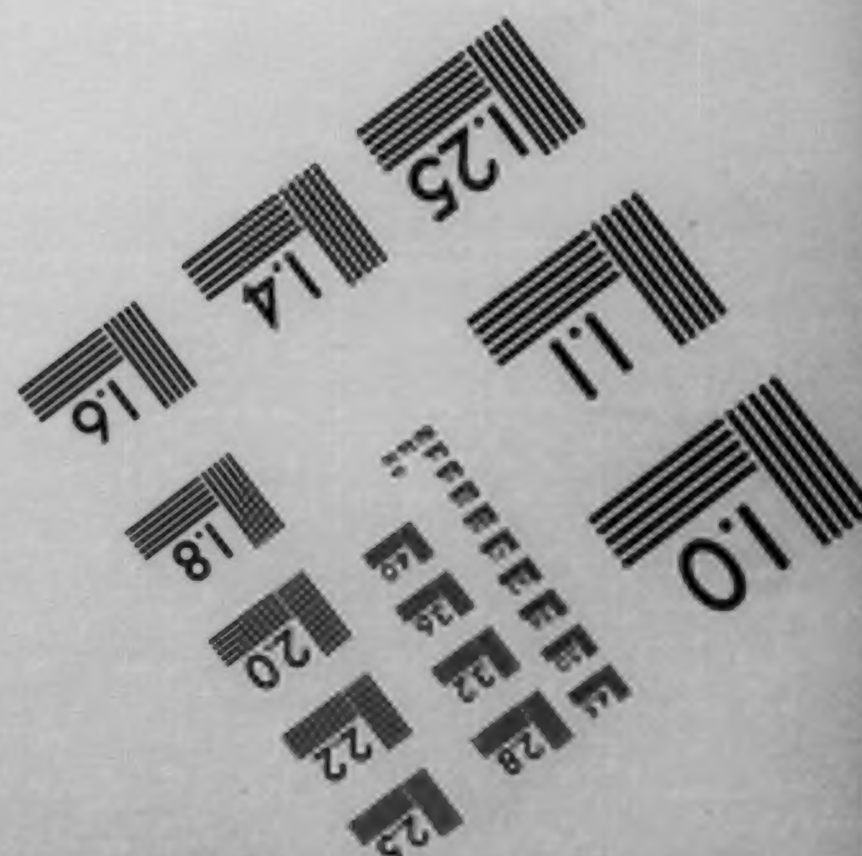
Centimeter

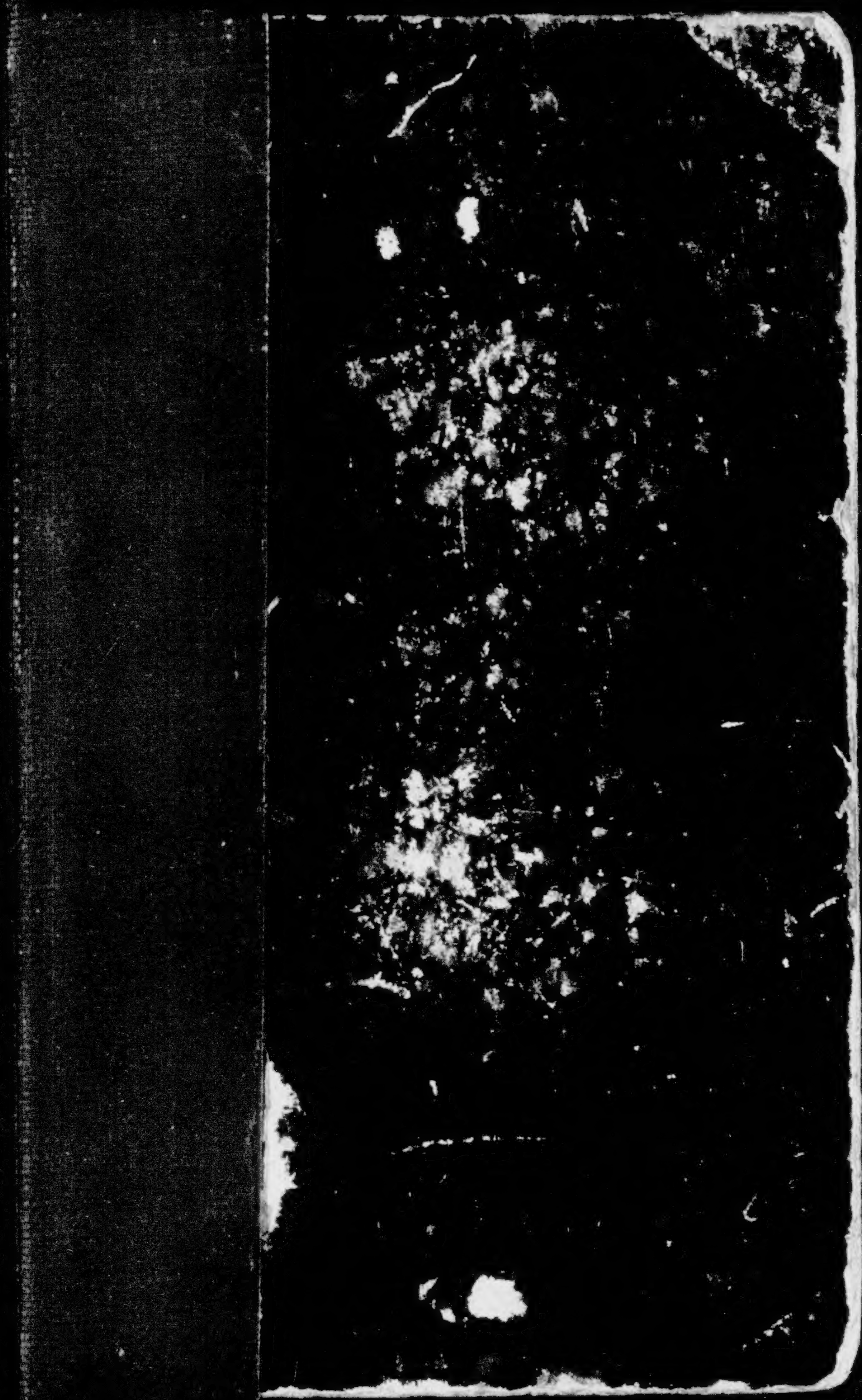


Inches









HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

EN FRANCE AU XIX[e] SIÈCLE

SOCIALISME, NATURALISME ET POSITIVISME

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

PSYCHOLOGIE DE SAINT-AUGUSTIN, ouvrage couronné par l'Académie française, 2e édition, 1 vol. in-8°, chez Ernest Thorin. . , ... 7 fr.

PHILOSOPHIE DU DEVOIR, ouvrage couronné par l'Académie française, 3e édition, 1 vol in-12, Didier et Cie. . . . . 3 fr. 50

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE AU XIX SIÈCLE, 2e partie : Traditionalisme et Ultramontanisme 2e édition, 1 vol. in-12, Didier. . . 4 fr.

NOS DEVOIRS ET NOS DROITS. Morale pratique. 1 vol. in-12, Didier et Cie. . . . . 3 fr. 50

LYON. — IMP. PITRAT AINÉ, 4, RUE GENTIL.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE

AU XIXe SIÈCLE

SOCIALISME

NATURALISME ET POSITIVISME

PAR

M. FERRAZ

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE LYON

MEMBRE DU CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

Saint-Simon. — Charles Fourier. — M. Louis Blanc
Pierre Leroux. — Jean Reynaud
Gall. — Broussais. — Auguste Comte. — Littré. — Proudhon, etc.

Ouvrage couronné par l'Académie française

TROISIÈME ÉDITION, REVUE ET AUGMENTÉE



PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

1882

PRÉFACE

DE LA TROISIÈME ÉDITION

La première et la seconde éditions du présent volume, qui datent de 1877, étant depuis longtemps épuisées, nous croyons devoir céder aux sollicitations de ceux qui nous en demandent une nouvelle. Aussi bien les doctrines que nous y avons exposées et discutées sont loin d'avoir vieilli : elles semblent, au contraire, avoir trouvé dans la situation politique où nous sommes un principe de rajeunissement. Sans doute le positivisme ne compte plus dans ses rangs un seul penseur de la valeur d'Auguste Comte, de Littré ou de Stuart Mill; mais il a recruté un beaucoup plus grand nombre

d'adhérents. Sans doute le socialisme n'a plus en France un seul représentant qui rappelle, même de loin, Saint-Simon, Fourier ou Proudhon ; mais les multitudes inconscientes dont il flatte les instincts, s'ouvrent plus que jamais à son influence, comme les congrès d'ouvriers, qui s'organisent dans nos grandes villes, et les feuilles vulgaires, qui s'y épanouissent, le prouvent assez. Il importe, par conséquent, aujourd'hui encore, d'examiner avec soin ces deux systèmes, ainsi que le naturalisme ou sensualisme, qui en est le principe, et de montrer qu'ils ne répondent ni aux lumières ni aux aspirations d'une nation éclairée et soucieuse de son relèvement comme la nôtre.

Si, en effet, ces deux systèmes sont, à certains égards, des applications heureuses de l'esprit scientifique et de l'esprit philanthropique, ils en sont, sous d'autres rapports, de fâcheuses déviations et constituent, pour nos croyances, nos mœurs et nos institutions, des dissolvants funestes. Quand on n'admet dans l'homme que des phénomènes instables et passagers, il est difficile de croire à la volonté libre et à la loi morale ; et quand on n'y croit pas, on ne saurait travailler activement soit à développer l'une, soit à pratiquer l'autre. Quand on est convaincu que l'individu n'est rien et que la société est tout, il est malaisé de ne pas faire litière de tous les droits in-

dividuels devant le pouvoir dans lequel la société se personnifie.

Malgré les dimensions déjà considérables de ce volume, nous y avons ajouté deux études nouvelles : l'une sur M. Louis Blanc dont les travaux économiques ont plus de quarante ans de date et appartiennent, par conséquent, à l'histoire ; l'autre sur M. Littré qui est mort depuis peu. Quant au livre, pris en lui-même, nous lui avons soigneusement conservé le caractère que de hautes autorités avaient bien voulu lui reconnaître. Au lieu d'invoquer, contre les doctrines que nous n'approuvons pas, soit le seul sens commun, soit les seules lumières de l'économie politique, nous faisons constamment appel à un principe philosophique toujours le même, au principe de la personnalité humaine, qui donne à l'œuvre entière son cachet et son unité et fait envisager sous un jour nouveau celles mêmes de ses parties qui avaient pu être traitées par des écrivains antérieurs. A défaut d'autre mérite, notre ouvrage a celui d'être une histoire du socialisme, du naturalisme et du positivisme conçue à un point de vue philosophique et systématique.

Nous nous faisons un devoir, en terminant, de remercier l'Académie française, qui a bien voulu distinguer notre livre et nous honorer pour la troisième fois d'une de ses couronnes. Nous ne devons

pas oublier non plus les auteurs qui ont appelé sur notre travail l'attention publique : M. Franck, à l'Académie des sciences morales et politiques ; M. Caillemer, à l'Académie de Lyon ; M. Paul Janet, dans le *Temps;* M. Baudrillart, dans le *Journal officiel;* M. Francisque Bouillier, dans la *Revue de l'Instruction publique;* M. Maurice Block, dans le *Journal des Débats;* M. Gidel, dans le *Courrier du dimanche;* M. Louis Robert, dans le *Constitutionnel;* M. Compayré, dans la *Revue philosophique;* M. Antoine Ritti, dans la *Revue de philosophie positive;* M. Grucker, dans la *Revue politique et littéraire;* M. Jullien, dans le *Français;* M. Philibert-Soupé, dans le *Salut public* de Lyon ; M. Ph. B., dans la *Bibliothèque Universelle* de Genève ; M. Ferri, dans les *Scuole italiane* de Rome. Tous ces critiques, aussi bienveillants que distingués et d'autres encore, ont droit à notre reconnaissance, et nous les prions d'en recevoir ici l'expression.

FERRAZ.

Ceyzerieu, le 28 mai 1882.

INTRODUCTION

S'il est un sujet propre à intéresser les hommes de notre pays et de notre temps, c'est incontestablement l'histoire des idées et des faits qui se sont produits en France durant ces quatre-vingts dernières années. Les choses nous frappent, en effet, d'autant plus qu'elles nous touchent de plus près; outre leur importance absolue qui tient à leur grandeur, elles ont une importance relative qui vient de leur proximité : comme l'ordre physique, l'ordre moral a sa perspective. Ajoutons que les personnages historiques nous attachent en raison de la ressemblance qu'ils ont avec nous : ainsi le veut la grande loi de la sympathie qui a tant d'empire sur notre

nature. Or, il y a entre les hommes de la même époque, comme entre ceux de la même contrée, non seulement similitude, mais encore, pour ainsi dire, communauté de vie. Aussi rien de ce qui concerne nos contemporains ne nous reste indifférent : il nous semble qu'en nous occupant d'eux, c'est de nous-mêmes que nous nous occupons.

Il est bien naturel d'ailleurs que des gens ballottés comme nous le sommes par le flot des événements s'arrêtent de loin en loin au milieu du mouvement qui les emporte et des péripéties qu'ils traversent, pour se demander comment ils ont usé de leur volonté et de leur raison, et pour puiser dans la méditation de leur passé le plus récent les lumières qui doivent éclairer leur avenir. Quand une nation, considérée dans ses classes instruites et réfléchies, se recueille ainsi, elle fait, à proprement parler, son examen de conscience. La nôtre a fait souvent le sien, témoin tant d'histoires de la Révolution, de l'Empire et de la Restauration, qui sont dans toutes les mains et qui toutes ont trouvé des lecteurs. L'a-t elle toujours fait avec des dispositions convenables, avec le sincère désir de discerner, dans sa conduite antérieure, le bien du mal, et avec le ferme propos de pratiquer l'un et d'éviter l'autre ? C'est une autre question ; mais enfin il est certain qu'elle a cherché à s'éclairer sur son passé.

Peut-être cependant la France s'en est-elle tenue trop exclusivement à l'étude de son passé politique et militaire, qui ébranlait vivement son imagination et qui lui apparaissait plein de bruit, de drapeaux, de fanfares, et a-t-elle été moins soucieuse de son passé philosophique, qui ne s'adressait qu'à sa raison sous la forme d'idées abstraites plus ou moins justes et plus ou moins bien enchaînées les unes avec les autres. Et pourtant, s'il est bon qu'un peuple se connaisse par le dehors, il importe aussi qu'il se connaisse par le dedans, et qu'il constate, en même temps que les mouvements extérieurs par lesquels se manifeste sa vie, les mouvements intérieurs qui constituent sa vie même. C'est d'ailleurs de ces derniers que les premiers dépendent ; car la manière de penser des hommes détermine presque toujours leur manière d'agir. L'histoire de la philosophie d'un pays, c'est-à-dire celle de ses idées générales, est l'histoire de ce pays lui-même, étudiée dans ses causes profondes et, en quelque sorte, à sa source. Or, si notre philosophie contemporaine a donné lieu à un certain nombre de travaux de détail, elle n'a point encore suscité de travail d'ensemble. Nous ne comptons pas l'estimable ouvrage de Damiron, qui a bientôt cinquante ans de date et qui ne nous offre, pour ainsi dire, que l'avant-scène de ce siècle aussi plein de

révolutions intellectuelles que de révolutions politiques, ni les fortes esquisses de M. Ravaisson et de M. Renouvier, qui ne sont ni assez développées, ni assez complètes pour qu'on puisse les regarder comme de véritables histoires[1]. Chose singulière ! nous avons une grande histoire de la philosophie allemande et une grande histoire de la philosophie italienne au dix-neuvième siècle[2], et nous n'avons pas d'histoire de la philosophie française durant le même laps de temps.

Est-ce donc la matière qui a manqué aux historiens ? Non : ce sont les historiens qui ont manqué à la matière. A quelle époque, en effet, a-t-on vu se produire des doctrines plus curieuses, plus intéressantes et plus intimement unies, par affinité ou par opposition, à ce qui donne de l'intérêt à tout le reste, à la religion et à la politique ? La vieille société mal construite et vermoulue a sombré, corps et biens, dans la tourmente révolutionnaire : clergé, noblesse, royauté, tout ce qui dirigeait la manœuvre ou tenait le gouvernail a disparu, et c'est à peine si quelque brillante épave miroite encore à travers les ondes, *Troia gaza per undas*. Et voilà qu'aussitôt

1 Ravaisson, *La philosophie en France au dix-neuvième siècle* ; — Renouvier, *Année philosophique*, 1867, Introduction.

2 *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, par Willm, 4 vol. in-8 ; — *Histoire de la philosophie en Italie au dix-neuvième siècle*, par M. Louis Ferri, 2 vol. in-8°.

tous les esprits se mettent à l'œuvre, les uns pour refaire la société sur un nouveau plan et avec de tout autres matériaux, d'autres pour la reconstituer telle qu'elle était et avec les mêmes éléments, d'autres enfin pour la reconstruire en la modifiant suivant les données de l'expérience et les règles de la raison : c'est l'école socialiste, l'école traditionaliste et l'école rationaliste. Les deux premières semblent répondre aux aspirations des deux partis politiques extrêmes, et la troisième à celles du grand parti modéré considéré dans toutes ses nuances ; mais ce qui leur est commun à toutes les trois, c'est qu'elles se préoccupent des questions sociales, comme l'exigent les périls de la situation, plutôt que des questions de métaphysique pure et de morale désintéressée. Pour les socialistes et même pour les traditionalistes, la philosophie et la morale sont moins un ensemble de vérités destinées à satisfaire l'esprit et à nourrir le cœur qu'un ensemble de ressorts nécessaires au fonctionnement du mécanisme social. Sous ce rapport, Saint-Simon et de Maistre, Fourier et de Bonald se donnent la main : les doctrines philosophiques et morales leur apparaissent aux uns et aux autres moins comme vraies que comme utiles, moins comme des fins que comme des moyens. Ce caractère se retrouve, bien qu'à un moindre degré, dans l'école rationaliste elle-même : elle attaque,

chez ses adversaires, non seulement les faux principes dont ils partent et les faux raisonnements qu'ils se permettent, mais encore et surtout les funestes conséquences auxquelles ils aboutissent.

Le socialisme est à la fois une réaction contre le dix-huitième siècle et la Révolution et une continuation de cette période mémorable. Le dix-huitième siècle avait été une époque d'examen, de critique et d'analyse, et le socialisme affiche presque toujours la prétention d'inaugurer une ère d'autorité, d'organisation et de synthèse; à la méthode prudente, réservée, circonspecte jusqu'à la timidité, des sensualistes et des idéologues du temps, il substitue de hardies hypothèses, inspirées par l'imagination, l'opinion, le sentiment, maisdésavouées par la sévère raison. Les spéculations religieuses et sociales de Pierre Leroux et de Jean Reynaud, de Charles Fourier et d'Auguste Comte, dans la deuxième période de son existence, sont, toutes proportions gardées, à l'idéologie de Condillac et de Destutt de Tracy, à peu près ce qu'en Allemagne le panthéisme de Schelling et de Hegel est au criticisme de Kant. Ce n'est pas seulement dans le domaine de la spéculation, mais encore dans celui de la pratique, que s'accuse l'opposition qui existe entre le socialisme de notre temps et la philosophie du siècle passé. Celle-ci, en brisant la vieille hiérarchie sociale,

avait affranchi l'individu, dans l'ordre industriel comme dans l'ordre politique, et fait prédominer en tout et partout la liberté sur l'autorité; celui-là combat l'individualisme dans l'industrie et le commerce, sous le nom de concurrence, dans la politique, sous le nom d'esprit critique ou métaphysique, et tend généralement à étouffer les forces vives de la personne humaine sous la pression d'un pouvoir sans limites comme sans contrôle.

Voilà en quoi le socialisme contemporain s'éloigne de la philosophie du dix-huitième siècle : voici en quoi il s'en rapproche. Pour organiser une société en pleine dissolution et dont tous les éléments, mœurs, idées, institutions, sont désagrégés et sans lien les uns avec les autres, il lui faut une conception d'ensemble. Or, cette conception, il ne la demande ni à la théologie qu'il dédaigne, ni au rationalisme qu'il ignore : il la cherche purement et simplement dans une synthèse des sciences, j'entends des sciences physiques et naturelles. De là le libre arbitre méconnu, le devoir nié ou défiguré (car dans le monde physique le libre arbitre et le devoir n'existent pas), et la passion proclamée l'unique loi de la vie; de là, en un mot, le *physicisme* de Saint-Simon et le positivisme d'Auguste Comte, qui ressemblent singulièrement au matérialisme de d'Holbach et de Lamettrie, et les doctrines de la

réhabilitation de la chair et de l'attraction passionnelle, qui rappellent par plus d'un point la morale du plaisir naguère professée par Helvétius. Par là le socialisme se rattache au sensualisme de l'âge précédent, ou plutôt il n'est que le sensualisme lui-même, en tant qu'il ne se met plus en peine de prouver ses théories et qu'il se borne à en faire l'application.

Si le socialisme combat et continue tout ensemble le dix-huitième siècle, le traditionalisme le combat sans le continuer sur aucun point et repousse sans distinction toutes les doctrines qu'il a professées. Né dans les classes que la Révolution avait frappées et au milieu des horreurs dont elle donnait alors le spectacle, il la frappe à son tour avec violence, ainsi que la philosophie dont elle est sortie, et n'a pour elles ni indulgence ni ménagement. C'est ce dont il est facile de se convaincre en parcourant les écrits de ses principaux représentants, ceux du comte de Maistre, ceux du vicomte de Bonald et aussi ceux de l'abbé de Lamennais, qui parurent un peu plus tard. Le premier s'attaque surtout à cette opinion, si chère au dix-huitième siècle, que l'homme est bon naturellement et que c'est la société qui le déprave : il cherche à prouver qu'il est mauvais dès le sein de sa mère et qu'il veut, par conséquent, être mené avec une verge de fer. Il repousse également

le principe, éminemment révolutionnaire, suivant lui, qu'une société peut être constituée par voie délibérative, et tâche d'établir qu'il en est d'une société comme d'une langue, qu'elle a, pour ainsi dire, sa végétation spontanée et qu'elle se développe d'autant mieux que la réflexion se garde avec plus de soin d'intervenir dans son développement. De là la glorification du despotisme et de l'immobilisme en matière politique.

De Bonald et Lamennais attaquent la philosophie du dix-huitième siècle et la Révolution sur d'autres points. Témoin des ravages qu'avait produits une raison individuelle déréglée et intempérante, le premier fait tous ses efforts pour la rabaisser. Il s'attache à montrer qu'elle ne peut rien, réduite à elle seule ; car les principes qu'on a souvent regardés comme étant son essence même, à savoir, les idées premières et absolues, ne peuvent éclore en elle que par une action venue du dehors : ils supposent le langage, qui suppose lui-même l'intervention de la société et de Dieu. D'où il suit que, malgré cette raison dont il est si fier, l'homme tient tout de Dieu et de la société, qu'il doit s'humilier devant les ministres de l'un et devant les représentants de l'autre ; en un mot, qu'il a des devoirs, mais qu'il n'a point de droits.

Lamennais porte encore plus loin que ses deux

devanciers la haine de l'esprit d'examen et de réflexion. Persuadé que c'est le principe de la souveraineté de la raison, proclamé par Descartes, qui a produit la philosophie du dix-huitième siècle, laquelle a produit à son tour la Révolution, il laisse là et la Révolution et le dix-huitième siècle, pour s'attaquer au principe cartésien, source de tout le mal. Il renouvelle contre la raison individuelle, considérée sous ses diverses formes, sens, sentiment intérieur, raisonnement, les accusations accumulées par les sceptiques de tous les temps, et, quand il est bien convaincu qu'il lui a démontré son impuissance, il la somme d'abdiquer devant la raison universelle dont l'Église universelle est la plus fidèle représentation : il fait de la philosophie la servante, ou plutôt l'esclave de la théologie. Frappé des désastres qu'avaient amenés les écarts du sens privé et l'abus de l'esprit d'innovation, il montre avec force que l'individu isolé est bien peu de chose et qu'il tire presque toute sa valeur de la société présente, où il vit, et de la société passée, qui lui a fourni les éléments de sa vie. Seulement il va trop loin dans cette voie : au lieu de se borner à coordonner l'individu et le groupe, la liberté et l'autorité, il méconnait complètement le premier de ces deux termes et ne veut tenir compte que du second.

Tel ne fut pas le défaut de l'école rationaliste ou

libérale. Elle fit, en effet, des efforts louables, sinon toujours heureux, pour concilier les doctrines métaphysiques et sociales les plus opposées en apparence. Le dix-huitième siècle avait prétendu que toutes nos actions et toutes nos idées ont leur principe dans la sensation. Le rationalisme établit, par l'organe de Maine de Biran et en se livrant à d'ingénieuses et profondes analyses, qu'il se produit en nous des actions que la sensation ne suffit pas à expliquer et qui impliquent l'intervention d'une faculté spéciale, qui est la faculté de l'effort, la volonté libre, par laquelle nous avons l'initiative de nos actes et en sommes non les simples véhicules, mais les véritables causes : à côté de la sensibilité, il rétablit en nous l'activité. Il prouva, par l'organe de Victor Cousin et en s'inspirant avec plus ou moins de bonheur des travaux de Kant, qu'il y a en nous des idées que la sensation ne produit pas, mais qui s'appliquent à elle comme à la simple matière de la connaissance pour lui donner une forme, et que la science, l'art, la morale n'en sont que de simples développements : à côté de l'élément sensible et de l'élément actif, il réintégra au sein de notre nature l'élément rationnel.

Le dix-huitième siècle avait soutenu, en combattant contre l'arbitraire de l'ancien régime, que l'homme a des droits naturels, que le pouvoir social

lui-même est tenu de respecter, et avait formulé cette doctrine dans la grande déclaration des droits de l'homme. Le rationalisme admet sans hésiter ce principe, qui est le fond même de la Révolution; mais, suivant lui, si nous avons des droits, nous avons aussi des devoirs, car le droit n'est que le devoir en tant qu'il est exigible; et, si nous avons des devoirs, nous sommes libres moralement, car si nous n'étions pas libres, nous ne serions obligés à rien. Or, le devoir et la liberté supposent la raison et la volonté : par conséquent, la doctrine de la Révolution, qui se résume dans la déclaration des droits, est incompatible avec le principe sensualiste et ne peut s'accorder qu'avec le principe rationaliste. Ainsi, dans l'ordre métaphysique, le rationalisme condamne le mouvement du dix-huitième siècle; mais, dans l'ordre politique, il le légitime en le réglant; car, s'il reconnaît le droit, il lui donne pour limite le devoir et le rattache à tout l'ensemble de l'ordre moral.

Telle est cette école rationaliste française dont Descartes a été dans le passé le métaphysicien profond, Rousseau le politique hasardeux, et qui, après avoir été constituée tant bien que mal, sur de nouvelles bases, au commencement de ce siècle, par Maine de Biran et Victor Cousin, compte encore aujourd'hui, sous des formes diverses et avec des

tendances différentes, tant de sectateurs éminents, depuis M. Ravaisson jusqu'à M. Janet, depuis M. Janet jusqu'à M. Vacherot. Elle a sans doute ses défauts comme les autres familles de penseurs; mais elle a des qualités que les autres n'ont pas. Seule, en effet, elle reconnaît à l'homme cette activité essentielle qui fait de lui une personne et par laquelle il s'arrache, suivant l'expression d'Aristote, à la nature et à la coutume, au lieu de s'abandonner mollement à leur impulsion et de suivre passivement, comme une simple chose, le torrent de l'existence; seule elle lui attribue cette raison souveraine par laquelle il conçoit l'absolu du devoir et du droit et sans laquelle il n'y a ni dignité pour les individus ni grandeur pour les nations; seule enfin elle peut, en sauvegardant la vie morale, maintenir à la philosophie son rang, son indépendance, son existence même, car de l'école socialiste et de l'école traditionaliste, l'une l'absorbe dans la physique, et l'autre dans la théologie.

Nous étudierons, dans trois volumes distincts, les trois écoles que nous venons de caractériser : l'école socialiste, dans le premier; l'école traditionaliste, dans le second; l'école rationaliste, dans le troisième; puis nous consacrerons un quatrième volume à les suivre concurremment jusqu'à l'époque présente : ce sera comme une histoire intérieure de la France au dix-neuvième siècle.

II

Le socialisme de notre siècle se rattache étroitement au naturalisme, qui lui fournit ses principes, et au positivisme, qui n'en est qu'une transformation : en faisant l'histoire de ces trois systèmes, nous ferons donc au fond l'histoire d'un système unique, celle de la philosophie des sens considérée dans son ensemble et sous ses diverses faces.

Cette philosophie a ses racines dans les doctrines psychologiques et sociales du siècle précédent, qui sont assez connues et qu'il est presque inutile de rappeler. Sa psychologie est tout entière dans le principe condillacien, que toutes nos idées dérivent de la sensation, ou plutôt ne sont que la sensation elle-même envisagée sous une autre forme, et qu'il n'y a primitivement en nous aucun élément actif et rationnel. Ce principe posé, il était tout naturel d'en conclure que Dieu et l'âme, ne tombant point sous

les sens, ne sauraient exister pour nous, et que le devoir, ne pouvant ni découler de la sensation, ni s'imposer à des êtres purement passifs, il n'y a pour nous d'autre devoir que le plaisir. De là l'athéisme et le matérialisme, tels qu'ils furent enseignés par plusieurs auteurs de cette époque ; de là la morale du plaisir et de l'intérêt, qui ne manqua pas non plus de docteurs pour la répandre.

Pendant la tourmente révolutionnaire, les philosophes sensualistes se turent pour la plupart. Quand on est dans un vaisseau qui sombre, on ne se met pas à résoudre tranquillement un problème : on court à la manœuvre et on se rend utile comme on peut. Mais enfin la tempête se calme, l'orage s'apaise, la Révolution passe de sa période de lutte à sa période d'organisation, les écoles normales sont établies, l'Institut est créé. La philosophie du temps est représentée au sein de ces écoles normales, qui d'ailleurs durèrent si peu, par le brillant Garat, qui développe avec élégance les doctrines psychologiques de Condillac, mais qui laisse prudemment dans l'ombre les conséquences métaphysiques qu'elles contiennent sous le prétexte, déjà invoqué à cette époque, que la métaphysique est peu accessible à l'esprit humain. A l'Institut, elle est plus heureuse encore. C'est pour cette illustre compagnie que sont composés les deux ouvrages philosophiques les plus

forts du dix-huitième siècle finissant: les *Rapports du physique et du moral de l'homme*, de Cabanis, qui agrandissent et complètent la psychologie de Condillac en la rattachant à la physiologie, à peu près aussi bien que pourrait le faire un ouvrage de notre temps, et l'*Idéologie* de Destutt de Tracy, qui ordonne et systématise, non sans originalité, les doctrines du même philosophe et leur donne toute la valeur dont elles sont susceptibles.

Si, en effet, Tracy a eu le tort de subordonner l'idéologie à l'histoire naturelle et de la regarder comme une simple branche de la zoologie, il l'a pourtant conçue d'une manière assez large et assez élevée. Au lieu d'en faire une science minutieusement occupée à analyser quelques phénomènes intellectuels obscurs, il en a fait une étude qui comprend dans ses cadres la philosophie de l'esprit humain, sous le nom d'idéologie proprement dite; la philosophie du langage, sous le nom de grammaire générale; et, avec cela, la logique, l'économie politique, la morale, la législation, la philosophie des sciences, et qui ne laisse en dehors de ses spéculations que ce qu'on appelle aujourd'hui les questions d'origines et de fins. L'idéologie ainsi constituée, il propose de la substituer, comme philosophie première, à l'ancienne métaphysique : il se montre positiviste avant la naissance du positivisme.

Cet esprit ingénieux ne voit pas qu'au lieu de s'exclure, les deux sciences qu'il met en opposition se supposent et se complètent mutuellement. La métaphysique est, en effet, la science des choses, et l'idéologie la science des idées que nous en avons. Or, il est bien clair que, pour traiter scientifiquement des choses, il faut étudier les idées qui s'y rapportent, distinguer celles qui dérivent de l'expérience de celles dont la raison est la source, séparer celles qui sont de simples conceptions de notre esprit de celles qui répondent à des réalités vivantes. Il est bien évident, d'un autre côté, qu'on ne saurait traiter des idées sans être amené à se prononcer sur les choses mêmes. On ne peut prétendre que toutes nos idées viennent des sens, sans être conduit à nier les choses qui ne tombent pas sous les sens; on ne peut rejeter les idées absolues et nécessaires, sans se condamner à rejeter tôt ou tard l'être nécessaire et absolu. Cependant nous ne blâmons pas Destutt de Tracy de s'être renfermé dans l'étude de l'idéologie. Pourquoi cela? Précisément parce que l'idéologie enveloppe, suivant nous, toute une métaphysique. Ce que nous lui reprochons, c'est de s'en être tenu à une idéologie superficielle et erronée et d'avoir méconnu la plupart des idées primitives sur lesquelles reposent et le monde de l'existence et celui de la connaissance.

Mais, à côté de ces livres, qui ont un caractère tout spéculatif et où les conséquences du sensualisme se montrent à peine, il en paraissait d'autres d'un caractère plus pratique, où elles se laissaient voir à découvert. Volney et Saint-Lambert enseignaient ouvertement, l'un dans sa *Loi naturelle*, l'autre dans son *Catéchisme universel*, la morale de l'égoïsme et méconnaissaient complètement cette loi absolue du devoir que Kant, un esprit aussi indépendant que nos deux sensualistes pouvaient l'être, mais beaucoup plus vigoureux et plus profond, venait de graver en caractères impérissables dans sa *Métaphysique des mœurs* et dans sa *Critique de la raison pratique*. Vers le même temps, un écrivain de peu de portée, Naigeon, publiait ses élucubrations vulgaires, où il niait Dieu et l'âme spirituelle avec un fanatisme bizarre, qui le faisait surnommer par Chénier l'athée inquisiteur, tandis qu'un autre auteur encore moins sérieux, Sylvain Maréchal, écrivait le *Code d'une société d'hommes sans Dieu* et le *Dictionnaire des athées*, qui marquèrent si tristement la fin du dix-huitième siècle. Ce fut dans ce milieu plein d'incrédulité et de licence (on était alors sous le Directoire) que Saint-Simon et Fourier conçurent la première idée de leurs systèmes. Il ne faut donc pas s'étonner si le saint-simonisme et le fouriérisme, malgré les honorables adhésions qu'ils ont reçues depuis, n'ont jamais pu se laver tout à fait de leur tache originelle et devenir des doctrines édifiantes.

La philosophie sensualiste de notre temps n'a pas seulement été préparée par les doctrines philosophiques du siècle dernier, mais encore par ses doctrines sociales. Nous ne parlons pas de celles que Montesquieu avait exposées avec tant de sagesse, ni même de celles qui se déroulaient, mêlées à bien des témérités et des chimères, sous la plume ardente de Jean-Jacques Rousseau, mais de celles qu'avaient développées presque sans bruit des auteurs de second et de troisième ordres et qui ne devaient avoir que de nos jours tout leur retentissement. Un des premiers socialistes du dix-huitième siècle, Morelly, soutient, dans son *Code de la nature*, qu'il n'y a entre la passion et la raison qu'une opposition apparente et qu'au fond elles tendent toutes deux au même but. Suivant lui, en effet, l'homme n'est pas mauvais, comme le prétendent depuis six mille ans les moralistes et les législateurs : au contraire, il est essentiellement bon. Ses passions ne sont pas des vices qu'on doive chercher à détruire, mais des forces qu'il s'agit tout simplement de diriger. La grande affaire est de trouver une organisation sociale qui permette d'en tirer parti et de les utiliser pour

le bien de l'espèce humaine. Cette organisation consistera, d'après notre auteur, à supprimer la propriété et à faire de chaque citoyen un homme public, entretenu aux frais de la communauté. Le fouriérisme et le communisme sont déjà, comme on voit, en germe là-dedans.

Un autre réformateur, Mably, se préoccupe surtout de faire régner l'égalité parmi les hommes et ne voit pas d'autre moyen d'y parvenir que d'abolir la propriété. N'osant l'attaquer en face, il imagine un ensemble de mesures qui finiront par la réduire à son minimum et par en amener la suppression. Il veut qu'on veille à ce que les richesses ne s'accumulent pas dans les mêmes mains; qu'on fixe le maximum des terres que chaque citoyen aura droit de posséder, et qu'on frappe d'un impôt exorbitant tous les objets qui ne sont pas absolument nécessaires à la vie. Si, après cela, les hommes ne se relâchent pas dans leurs travaux et ne produisent pas infiniment moins, s'ils ne deviennent pas égaux au sein de la même simplicité, ou plutôt de la même misère, il faudra qu'ils y mettent de la mauvaise volonté. Cette doctrine d'une austérité toute spartiate n'a pas été, comme on sait, sans influence sur les montagnards de 93 et a trouvé plus d'un écho parmi les démocrates avancés de notre temps.

Mais de tous les novateurs de cette époque, le plus

radical est peut-être encore Brissot de Warville, qui a depuis racheté ses erreurs en luttant avec ses amis de la Gironde contre les jacobins de la Convention. Cet écrivain commence par distinguer la propriété naturelle de la propriété légale, puis il part de l'idée qu'il se fait de la première pour combattre la seconde. La propriété naturelle est, dit-il, la faculté que l'animal possède de se servir de toute matière pour conserver son mouvement vital. On voit, d'après cette définition, que si la propriété est respectable aux yeux de notre auteur, ce n'est pas parce qu'elle résulte de la libre activité d'un être moral et n'est en quelque sorte que le prolongement de sa personnalité, mais parce qu'elle sert à l'entretien de la vie animale, et que pour lui, par conséquent, l'homme et l'animal sont propriétaires au même titre l'un que l'autre. Si Brissot fait reposer la propriété des choses sur l'instinct de nutrition, il légitime la possession des personnes par celui de reproduction et ne manque pas, comme la plupart des écrivains du siècle de Louis XV, de s'étendre avec complaisance sur ce dernier : « L'amour, dit-il, est le seul titre de la jouissance, comme la faim de la propriété. » Et il cite, à l'appui de ces belles théories, l'exemple des sauvages d'Otahiti, qui ne se gênent pas pour satisfaire tous leurs désirs. Il est impossible de simplifier la morale plus que

ne le fait ici Brissot. Dès qu'elle ne nous interdit rien de ce que nous désirons, on ne voit pas trop, en effet, ce qu'elle pourrait nous interdire, à moins pourtant qu'elle n'ait pour mission de nous interdire précisément ce que nous ne désirons pas.

Aux yeux de Brissot, le besoin n'est pas seulement le principe de la propriété : il en est la mesure. Quiconque possède des biens hors de proportion avec ses besoins naturels vole ceux qui n'en ont pas en quantité suffisante : c'est déjà l'idée de Proudhon, que la propriété est le vol. La conclusion de cette doctrine, d'après l'auteur lui-même, c'est que l'homme devrait revenir à la vie sauvage : son idéal, c'est le naturel du Canada errant libre, au sein des forêts, sans chefs, sans lois, sans famille reconnue. On ne saurait avouer plus naïvement que l'application de la théorie précédemment exposée serait la ruine de l'ordre social. Au reste, Brissot était invinciblement conduit là par la philosophie sensualiste, qui était la sienne et celle de son époque. Dès qu'on ôte à l'homme la liberté et la raison, c'est-à-dire ses facultés proprement humaines, pour le réduire à la sensation, qui lui est commune avec la brute, on lui ôte tout ce qui fait sa dignité et son excellence morales, tout ce qui devient, en se développant au dehors, le fond de ce haut état que

les anciens nommaient si bien *humanitas* et que nous appelons civilisation [1].

Les idées sociales, semées par les écrivains dont nous venons de parler, étaient restées, pour ainsi dire, à l'état latent durant les dernières années de la monarchie ; mais elles ne pouvaient manquer d'éclater au grand jour pendant la Révolution. Toutes les fois, en effet, que les peuples ont changé les fondements de la religion ou de l'État, il s'est rencontré parmi eux des esprits excessifs qui, sans tenir compte des limites du possible et de l'impossible, ont prétendu changer ceux de la société dans son ensemble. Jamais révolution ne fut plus purement spirituelle et plus complètement étrangère aux intérêts de ce monde que celle qui inaugura l'avènement du christianisme. Cependant elle ne put s'accomplir sans que quelques-uns des adhérents de la doctrine nouvelle ne conçussent la pensée de transformer du tout au tout les rapports sociaux : c'est l'histoire d'Ananie et de Saphire et aussi celle de plusieurs hérésies de la primitive Église, telles que celle de Carpocrate et d'Épiphane, gnostiques et communistes tout ensemble. Le même phénomène se reproduisit, mais sur une tout autre

[1] V. Franck, *le Communisme*; — Sudre, *Histoire du Communisme*; — Thonissen, *le Socialisme depuis l'Antiquité*; — Janet, *Histoire de la science politique*.

échelle et avec un caractère épouvantable à l'époque de la Réforme du seizième siècle : c'est l'histoire de Jean de Leyde et de ses anabaptistes, de la guerre des paysans, du siège de Munster et de toutes ces affreuses collisions qui remplirent l'Allemagne de sang et de ruines. La révolution française eut des conséquences analogues. A peine le frein de l'autorité, qui avait jusqu'alors contenu les hommes, eut-il été brisé, qu'ils s'attaquèrent indistinctement aux préjugés de l'ancien régime et aux principes constitutifs des sociétés humaines et confondirent les droits féodaux et la propriété dans la même réprobation. On le vit bien par la conjuration de Babeuf et de Buonarotti, qui essayèrent de réaliser à main armée la communauté que Morelly et Mably avaient conçue.

Mais au-dessus de ces idées de réforme, qui visaient à une réalisation immédiate et qui ne reculaient pas devant la violence pour l'accomplir, il est juste de placer une conception plus spéculative, qui n'avait point la prétention de se passer du temps, cet auxiliaire indispensable de toutes les grandes entreprises, ni d'anticiper imprudemment sur l'avenir : nous voulons parler de cette théorie du progrès qui a eu depuis une si brillante fortune et qui est devenue de nos jours une sorte de religion. Pressentie, dès le dix-septième siècle, par Bacon, Pascal,

Leibniz et d'autres esprits éminents, elle avait été formulée, vers le milieu du dix-huitième siècle, par Turgot encore inconnu. Elle reçut, sous la Terreur, de nouveaux développements des mains de Condorcet, au moment même où les faits semblaient lui donner le plus éclatant démenti et où l'on aurait pu croire que le philosophe proscrit allait lancer vers le ciel le mot désespéré de Brutus mourant. Il n'en fut rien. Il exhala, au contraire, en présence des réalités navrantes et des poignantes infortunes qui frappaient ses regards, sa foi indéfectible à un avenir meilleur, à un ordre de choses plein d'enchantements, où la fraternité et la science, ces deux divinités du dix-huitième siècle, règneraient de concert et combleraient de prospérités l'humanité rajeunie au sein de la paix et de la lumière. N'ayant plus ni la croyance au paradis chrétien, ni même la croyance à l'âge d'or chanté par les poètes, pour satisfaire leur besoin d'idéal, les hommes de cette génération embrassaient avidement par la pensée la durée indéfinie de la terre qui nous porte pour y placer le meilleur des mondes possibles, conservant ainsi, à défaut de la foi à la providence divine, la foi à l'optimisme, qui en est la conséquence.

C'est par l'influence de ces théories bonnes ou mauvaises, et surtout par celle de l'immense ébranlement qui en avait suivi, accompagné ou précédé

l'apparition, qu'il faut expliquer l'éclosion du saint-simonisme, du fouriérisme et des autres systèmes dont nous aurons à retracer l'histoire.

Les auteurs de ces systèmes étaient pour la plupart des hommes passionnés pour le progrès des lumières et zélés pour le bien public, et ils ont quelquefois émis sur les questions sociales des vues aussi profondes qu'ingénieuses. Ce n'était certainement pas un homme ordinaire que ce comte de Saint-Simon, qui après avoir longtemps vécu, comme Mirabeau, de la vie sensuelle de notre ancienne aristocratie, se mit un beau jour à vivre de la vie de l'esprit et découvrit, à force de travaux et au prix de mille privations, une doctrine qui ne réorganisa pas, il est vrai, la société européenne, comme il en avait nourri l'espoir, mais qui anima des disciples nombreux et intelligents et donna au dix-neuvième siècle une nouvelle physionomie. Ce n'était pas non plus le premier venu que ce Charles Fourier qui, dans sa passion pour l'idée, avait fait comme Spinoza deux parts de son existence, l'une pour le corps, l'autre pour l'âme; car, s'il ne taillait pas, comme le philosophe hollandais, des verres d'optique pour vivre, il tenait des écritures de commerce pour pourvoir à sa subsistance et vaquait ensuite, comme lui, à ses hardies spéculations. Nous ne parlons pas d'Auguste Comte dont la vie tout entière a été

consacrée à de vastes et sévères études et qui, s'il n'a pas accompli l'audacieux projet qu'il avait formé, de refondre la science et la société tout à la fois, a du moins profondément remué les intelligences soit dans l'ordre philosophique, soit dans l'ordre politique, et imprimé à la pensée de notre temps un mouvement qui dure encore. Aussi ces réformateurs trouveront en nous, malgré les erreurs dans lesquelles ils sont tombés, un historien impartial et un juge équitable. Nous combattrons énergiquement les doctrines : nous en avons le droit, et la conviction du danger qu'elles font courir à la civilisation de l'Occident nous en impose même le devoir. Mais nous aurons pour les hommes tous les ménagements que commandent leur mérite et la pureté de leurs intentions.

SOCIALISME

NATURALISME ET POSITIVISME

CHAPITRE PREMIER

SAINT-SIMON ET LES SAINT-SIMONIENS

La vie et les idées de Saint-Simon. — Les saint-simoniens. — Leur doctrine : la science, l'industrie, l'art, le progrès. — La propriété. — L'éducation et la législation. — La religion. — L'Église saint-simonienne.

I

LA VIE ET LES IDÉES DE SAINT-SIMON

Parmi les systèmes dont nous avons à retracer l'histoire, le premier, non seulement en date, mais encore en importance, est celui de Saint-Simon. Conçu, comme tous les autres, sous l'influence du sensualisme du dix-huitième siècle, produit par un esprit mobile et inconsistant, mais large et prime-sautier, il se développa péniblement durant l'Empire, recruta quelques adhérents

dès le commencement de la Restauration et enleva, vers 1830, la fleur de la jeunesse à la fois surprise et charmée. Après avoir eu ses pontifes et ses missionnaires, en même temps que ses écrivains et ses journalistes, et avoir failli devenir une religion, sans cesser d'être une thèse économique, il enfanta et le sensualisme mystique de Jean Reynaud et le sensualisme matérialiste d'Auguste Comte, qui ont aujourd'hui tant de partisans et qui représentent, s'il est permis d'employer ici la langue parlementaire, l'un la droite, l'autre la gauche de l'école saint-simonienne. Enfin, il donna, par de sérieux travaux sur l'industrie et les finances, une impulsion féconde à toutes les grandes entreprises de l'ordre physique, pendant que, par ses théories audacieuses sur la propriété et sur la famille, il ébranlait les fondements de l'ordre moral. En bien et en mal, il a donc laissé sur notre siècle une empreinte profonde. C'est pourquoi il importe de l'étudier avec soin, soit chez le maître, soit chez les disciples, et d'y faire sans prévention le départ du vrai et du faux.

Claude-Henri, comte de Saint-Simon, naquit à Paris en 1760. Il appartenait à cette noble famille de Saint-Simon qui avait donné à la France un grand écrivain dans la personne de l'auteur des *Mémoires*. Le futur réformateur était destiné, si l'ancienne monarchie fût restée debout et s'il eût été bien servi par les circonstances, à occuper un des premiers rangs dans l'État. « Je descends, dit-il dans son autobiographie, de Charlemagne ; mon père s'appelait le comte de Saint-Simon... La duché-pairie, la grandesse d'Espagne et cinq cent mille livres de rente dont jouissait le duc de Saint-

Simon devaient passer sur ma tête. Il s'est brouillé avec mon père qu'il a déshérité. J'ai donc perdu les titres et la fortune du duc de Saint-Simon ; mais j'ai hérité de sa passion pour la gloire [1]. » Cette passion avait été entretenue en lui de bonne heure. Il était encore tout enfant que le domestique chargé de l'éveiller chaque matin lui adressait invariablement ces paroles sacramentelles : « Levez-vous, Monsieur le comte, vous avez de grandes choses à faire. »

Au reste, le jeune comte tint fort peu de sa famille. Il n'en eut ni le tempérament bilieux, ni l'austérité religieuse, ni la morgue aristocratique. En revanche, il porta au plus haut degré le cachet de son temps et fut, par ses qualités comme par ses défauts, un vrai fils du dix-huitième siècle. Élevé d'après un plan d'éducation tracé par d'Alembert, il montra, dès sa première jeunesse, ces sentiments d'humanité, ce goût pour la science, cette passion pour les arts de la paix, et aussi, il faut le dire, cet esprit de licence et d'irréligion qu'on respirait alors avec l'atmosphère. Aussi le voyons-nous sans étonnement partir à vingt ans pour la guerre de l'Indépendance, proposer au vice-roi du Mexique, après la conclusion de la paix, d'unir, au moyen de la rivière *in-partido*, les bassins des deux mers, et soumettre peu après au roi d'Espagne un projet analogue, celui de joindre par un canal Madrid à la Méditerranée. Il entrait dès lors dans la voie où son école devait un jour le suivre, celle de la transformation de la planète

[1] Vie écrite par lui-même (*Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, publiées par les membres du conseil institué par Enfantin, t. I, 1865-69).

par les efforts de la science et pour le plus grand bien de l'espèce humaine, et il s'y élançait avec cette audace, cette irréflexion qui était le propre caractère de son génie. Du reste, ces hardis projets n'eurent pas de suite : la révolution française, qui éclata sur ces entrefaites, donna à sa pensée une autre direction.

On croira peut-être que le jeune patricien y joua un rôle brillant et qu'il y défendit avec éclat soit les classes qui réclamaient un avenir meilleur, soit celles qui représentaient un passé qui n'avait point été sans gloire. Nous avons le regret de dire qu'il n'en fut point ainsi. Il prit un parti qui dénotait une médiocre foi politique et une délicatesse morale assez contestable. Il se mit à spéculer prosaïquement, lui gentilhomme, lui descendant plus ou moins authentique de Charlemagne, sur la vente des biens nationaux, avec un Prussien, le comte de Redern, dans l'intention louable, mais qui ne suffit peut-être pas à le justifier, de faire servir la fortune qu'il aurait acquise au progrès de la science. Ce fut pendant qu'il se livrait à ces entreprises équivoques, qu'il fut, comme tant d'autres, enfermé à Sainte-Pélagie, puis au Luxembourg, par ordre du gouvernement de Robespierre. Il en sortit le 9 thermidor et reprit aussitôt son train de vie et ses spéculations. Dans un livre où il est bien loin de se montrer sévère pour les chefs des écoles socialistes, Michelet nous dépeint, d'après un témoin oculaire, ce jeune gentilhomme dépouillé de préjugés et même de quelque chose de plus, entrant dans la bande noire, avec un associé véreux, et vivant avec un laisser-aller de mœurs et une curiosité d'esprit qui sentent au plus haut degré leur dix-huitième siècle.

C'était, dit-il, « un bel homme, très gai, de figure ouverte et riante, avec des yeux admirables, un beau nez long donquichottique. Il vivait au Palais-Royal et autour avec une liberté cynique de grand seigneur sans-culotte, entre les femmes et les affaires ; ce qui primait dans cette tête cependant, c'était l'idée [1]. »

Dès que Saint Simon eut gagné une certaine fortune (1797), il résolut de passer des spéculations financières aux spéculations scientifiques, juste le contraire de ce que ses disciples devaient faire un jour. Pour s'y préparer, il se lia successivement avec les professeurs de l'École polytechnique et avec ceux de l'École de médecine, étudiant avec les premiers la physique des corps bruts et avec les seconds la physique des corps organisés, deux sciences qui constituaient à ses yeux, comme aux yeux de la plupart de ses contemporains, la philosophie tout entière. En même temps qu'il complétait ses connaissances théoriques, en amateur et en grand seigneur qu'il était, c'est-à-dire en recevant à sa table les savants de toute espèce, il s'initiait à des connaissances pratiques de plus d'un genre, en voyageant à l'étranger et aussi en menant à dessein la vie la plus irrégulière. C'est ainsi du moins qu'il explique rétrospectivement, dans son autobiographie, sa conduite d'alors. Que de tels procédés d'investigation augmentassent beaucoup son bagage scientifique, il est permis d'en douter : ce qu'il y a de sûr, c'est qu'ils épuisaient rapidement les ressources pécuniaires qu'il avait acquises (cent quarante-quatre mille francs), de sorte qu'un beau jour (1802),

1 Michelet, *Le Directoire et les Bonaparte*, p. 19.

il se trouva réduit au plus complet dénûment. On sait qu'il fut obligé, pour vivre, d'accepter une place de copiste au Mont-de-Piété (1805), qui lui imposait neuf heures de travail par jour et lui rapportait mille francs par an ; qu'il ne fut tiré de cette humble position que par un ancien serviteur enrichi, par Diard, qui le prit chez lui et pourvut libéralement à tous ses besoins ; qu'à la mort de ce dernier, il retomba dans la misère et fut plus d'une fois dans la nécessité de mendier des secours et en danger de mourir de faim : « Depuis quinze jours, écrivait-il en 1813, je mange du pain et je bois de l'eau, je travaille sans feu et j'ai vendu jusqu'à mes habits pour fournir aux frais de copies de mon travail. » Ce qui soutenait Saint-Simon et sauvait en partie ce que sa situation avait de dégradant, c'était sa passion pour la science et la conviction qu'il possédait une doctrine qui devait faire le bonheur du genre humain. C'est cette doctrine qu'il s'agit de faire connaître.

Le saint-simonisme n'est pas un système composé un beau jour de toutes pièces par un esprit original et adopté ensuite purement et simplement par un certain nombre d'intelligences d'élite. Quand on parle du saint-simonisme, il faut distinguer celui du maître de celui des disciples, qui en fut sensiblement différent ; il faut distinguer, dans le saint-simonisme du maître lui-même, celui de telle date et celui de telle autre, car ils ne se ressemblent pas toujours de tout point. Ce qui domine chez Saint-Simon c'est l'idée que, depuis l'immense dissolution sociale produite par le dix-huitième siècle et la Révolution, la société est en poussière et qu'il importe de la réorganiser. Seulement il cherche le principe de

la réorganisation qu'il conçoit, tantôt dans un élément, tantôt dans un autre : aujourd'hui dans l'élément scientifique, demain dans l'élément industriel, après-demain dans l'élément religieux, suivant les mouvements de son imagination capricieuse et d'après les oscillations de l'esprit public. A la fin de la République et sous l'Empire, à une époque où les théories philosophiques et politiques étaient fort discréditées et où les sciences mathématiques et physiques étaient seules en honneur, il met ces dernières sur le premier plan et les élève presque à la hauteur d'une religion. C'est ce qu'on peut voir en parcourant ses premiers écrits, notamment ses *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, qui parurent en 1803.

Convaincu que, dans l'état actuel de la civilisation, la foi qui s'impose et le travail qui détruit doivent faire place à la science qui éclaire et au travail qui crée, Saint-Simon propose d'ôter le pouvoir spirituel aux prêtres et le pouvoir temporel aux nobles et de déférer le premier aux savants et le second aux propriétaires. Les propriétaires n'ont pas à se plaindre, comme on voit, du socialisme naissant : on peut même dire qu'il les traite avec une faveur marquée. Quant aux non-propriétaires qui ne figurent pas parmi les notabilités scientifiques, comme ils pourraient être mécontents si on ne leur donnait rien, notre réformateur les investit du privilège de désigner par leurs suffrages les savants qui doivent exercer le pouvoir spirituel. Pour faire prévaloir son système, il s'adresse d'abord aux savants, mais en termes assez brefs, parce qu'ils sont plus intéressés que personne à sa réalisation et n'ont pas besoin

d'être stimulés. Il insiste davantage auprès des propriétaires et leur montre qu'il est de leur intérêt de mettre les gens d'esprit en première ligne de considération, sans quoi ceux-ci, se liguant avec les non-propriétaires, comme ils l'ont fait en 1789, auront toujours le dessus et ne laisseront rien de stable dans la société. Quant à la multitude, il lui fait remarquer que, si elle n'a pas d'argent à sa disposition, elle a une monnaie bien autrement précieuse, la considération, au moyen de laquelle elle peut porter et les savants et les propriétaires à travailler activement à son bonheur. Seulement il faut qu'elle s'applique à user convenablement d'une monnaie de ce genre. Elle doit considérer, non les faux savants, mais les véritables, non les astrologues, mais les astronomes, non les moralistes et les métaphysiciens, mais les physiologistes. C'est dire, en termes peu voilés, que les sciences philosophiques et morales n'ont aucune valeur et ne commenceront à compter que du jour où elles s'appuieront sur les sciences physiques et naturelles. Cette idée, qui est devenue le principe fondamental du positivisme, n'est pas aussi originale qu'on l'a prétendu. On la trouve partout dans ce temps-là : chez Vicq-d'Azyr, qui fait de la psychologie une branche de la physiologie; chez Destutt de Tracy, qui voit dans l'idéologie un simple chapitre de la zoologie; chez Volney, qui donne à son *Catéchisme de la loi naturelle* pour sous-titre : *Principes physiques de morale;* c'est le dernier mot du sensualisme de ce temps-là, comme de celui d'aujourd'hui.

A ces conceptions contestables, mais spécieuses, Saint-Simon en ajoute d'autres qui sont extrêmement

bizarres et qui frisent même le ridicule, parce que l'esprit mystique d'un autre âge s'y mêle de la manière la plus étrange à l'esprit positif du dix-huitième siècle. Dieu lui apparaît (il ne saurait dire si c'est en songe ou autrement), pour lui déclarer que Rome, le pape et les cardinaux ont cessé de recevoir ses inspirations et qu'il les communiquera désormais à un sacré collège composé de vingt et un savants, élus par l'humanité tout entière et présidés par un mathématicien. Au-dessous de ce conseil suprême il y en aura d'autres qui exerceront, sous sa direction, le pouvoir spirituel dans les différents pays du globe. Chaque conseil fera bâtir un temple, qui contiendra un mausolée consacré à Newton et qui représentera aux yeux des fidèles, d'une part, le séjour destiné à ceux qui auront été utiles à l'humanité ; de l'autre, la demeure réservée à ceux qui auront nui au progrès des sciences et des arts : c'est le paradis et l'enfer saint-simoniens. Le grand conseil aura surtout pour mission d'étudier la pesanteur, la seule loi, s'il faut en croire notre auteur, qui se rencontre ici avec Fourier, à laquelle l'univers soit soumis, et de diriger les travaux pacifiques de l'espèce humaine; car tous les hommes travailleront soit des bras, soit de la tête, comme s'ils faisaient partie d'un seul et même atelier. L'idée socialiste n'est encore là qu'en germe, mais elle commence pourtant à s'y laisser entrevoir.

Michelet est charmé de cette conception de Saint-Simon et la proclame tout simplement sublime. Nous avouons que nous ne saurions nous ranger à l'avis de l'illustre historien. Ce n'est pas ainsi, suivant nous, que naissent les institutions destinées à vivre et à se déve-

lopper parmi les hommes. Cette conception voulue et à froid d'une religion dont l'attraction est le seul dogme; Newton, le seul prophète; un mathématicien, le souverain pontife, et à laquelle il ne manque qu'une foi et un Dieu, nous fait penser à ces épopées artificielles que d'habiles versificateurs arrangent, aux époques de décadence, en empruntant aux épopées naïves des premiers âges leur merveilleux auquel ils ne croient plus, leurs dieux et leurs déesses, leur Ciel et leur Tartare qui ne les émeuvent plus et où des machines poétiques, plus ou moins industrieusement agencées, tiennent la place de la vie et de l'inspiration. Le caractère pseudo-religieux qu'affecte, dès le début, le socialisme de Saint-Simon n'est pas, du reste, un fait exceptionnel. Il s'était déjà produit, quelques années auparavant, dans les élucubrations de Chaumette et des autres organisateurs du culte de la déesse Raison, et nous le retrouverons plus tard dans celles d'Enfantin et d'Auguste Comte, qui ont offert aussi à notre siècle humanitaire et scientifique le spectacle d'une religion qui divinise l'humanité et la science, comme pour donner un commentaire imprévu à ces paroles du poète :

Sua cuique Deus fit dira cupido.

Cette préoccupation de l'idée religieuse, que notre réformateur montre dès le commencement de sa carrière intellectuelle, n'occupe pas toujours la première place dans cet esprit mobile, mais elle y est toujours présente. Il est facile d'en saisir la trace dans les divers ouvrages qui suivirent les *Lettres d'un habitant de Genève*.

Dans tous, il déclare que la religion est la seule institution qui soit assez générale pour servir de principe à toute l'organisation sociale. En cela, il n'a pas tout à fait tort, et Lamennais et Quinet ont depuis soutenu la même thèse par des raisons assez plausibles. Mais il croit (et ici il se trompe du tout au tout) que la religion est une invention comme une autre, née du calcul et de la réflexion, et va même jusqu'à la définir, avec Dupuis, une philosophie matérialisée. Cette conception superficielle une fois admise, il est clair qu'il ne s'agit plus que d'avoir une philosophie pour constituer une religion. Or, cette philosophie, Saint-Simon ne se met pas beaucoup en frais pour la faire : il la reçoit toute faite, les yeux fermés et avec la foi la plus édifiante, des mains des matérialistes de l'âge précédent. Elle se compose, suivant lui, de deux sciences, de l'astronomie et de la physiologie, de la science du grand monde et de celle du petit. Or, notre nouveau philosophe conçoit la dernière de la manière la plus curieuse: « La physiologie, dit-il, est l'étude de l'univers sur une petite échelle ; car la manière la plus simple d'envisager le phénomène de l'intelligence humaine est de considérer le cerveau humain comme une petite machine qui exécute matériellement tout ce qui se fait dans l'univers ; on peut, en un mot, regarder l'univers comme une horloge et l'homme comme une montre. Ce sont deux machines semblables, quoique d'une dimension très différente [1]. » On voit que Saint-Simon est comme Lamettrie, qu'il ne doute de rien. Le passage de la matière à la vie, celui de la vie à la

[1] Vie écrite par lui-même.

pensée, celui de la pensée à la liberté (si tant est qu'il reconnaisse cette dernière), rien ne l'embarrasse. Nous sommes de petites machines, de petites montres, en qui tout s'opère mécaniquement : c'est une explication qui répond à tout, et il faudrait avoir l'esprit bien mal fait pour ne pas s'en contenter!

Les idées de Saint-Simon sur Dieu ne sont ni plus originales, ni mieux motivées que ses idées sur l'homme : « Le monothéisme, dit-il quelque part, était une invention générale, le physicisme est une observation générale convertie en principe. » Qu'est-ce que cela veut dire, sinon que l'existence de Dieu est une vaine imagination, destinée à expliquer l'ensemble des phénomènes, et que la nature, avec ses lois générales, en est la seule explication satisfaisante? A la vérité, il dit ailleurs : « Je crois en Dieu; je crois que Dieu a soumis l'univers à la loi de la gravitation [1]; » mais il ne donne, à l'appui de cette croyance, aucune raison sérieuse et en parle de la manière la plus embarrassée. Il trouve, en effet, que d'Alembert et Diderot n'ont pas mal fait de la combattre, au temps où ils vivaient, parce qu'elle était amalgamée avec les idées révélées qu'il s'agissait de détruire; mais il pense que, maintenant que ces idées ont perdu leur crédit, il faut croire en Dieu. L'argument, comme on voit, n'est pas des plus démonstratifs, et pourtant Saint-Simon n'en donne pas d'autre. Il faut convenir que, quand Descartes ou Leibnitz prouvaient l'existence de Dieu, ils s'y prenaient autrement.

Non content de reproduire, à mots plus ou moins

1 Lettre à son neveu,

couverts, le matérialisme et l'athéisme du dix-huitième siècle, Saint-Simon en adopte la morale relâchée. Il glorifie la passion, à l'exemple d'Helvétius, et traite, comme lui, la continence de vertu insignifiante, sans se demander si le vice qui lui est contraire n'est pas le plus énergique dissolvant de la vie physique, de la vie intellectuelle et de la vie morale, soit chez les individus, soit chez les nations. Il résulte de cet exposé rapide que la philosophie de Saint-Simon est extrêmement faible, pour ne pas dire tout à fait nulle, et que l'idée qu'il a de la transformer en religion paraît souverainement absurde; car enfin il paraît impossible de constituer une religion sans croyances morales et religieuses.

Cependant, si on prend le mot *religion* dans un sens moins restreint et si l'on s'en sert simplement pour exprimer l'ensemble des idées générales qui dominent une société, on sera peut-être moins sévère pour le célèbre réformateur et on trouvera peut-être même que ses vues ne manquent ni de profondeur ni d'élévation. Il demande, en effet, seulement une chose qui semble fort raisonnable, c'est qu'il y ait toujours dans la société une conception d'ensemble et que cette conception d'ensemble soit constamment maintenue d'accord avec les conceptions de détail qui lui sont subordonnées. Sans cela, il n'y aurait, suivant lui, ni synthèse ni organisation entre les divers éléments sociaux, et la vie sociale elle-même serait en péril. Cette idée capitale paraît avoir été suggérée à Saint-Simon par la lecture de l'*Encyclopédie;* mais il en a tiré des conséquences qui auraient étonné d'Alembert : « L'idée générale, dit-il, est le résumé de

la science générale. Ce résumé a un caractère productif dans sa jeunesse et stérile pendant sa vieillesse. — Le cercle des connaissances, ajoute-t-il, en jouant sur l'étymologie du mot *encyclopédie*, roule toujours, toujours il s'agrandit; la science générale lui sert de lien; pendant son ascension, les philosophes produisent des idées neuves; pendant le surplus de sa révolution, ils critiquent les idées générales admises. » La grande distinction des époques organiques et des époques critiques est déjà là-dedans. C'est en se plaçant à ce point de vue que Saint-Simon reproche à Condorcet d'avoir méconnu l'importance des institutions religieuses, qui peuvent être nuisibles à l'époque de leur caducité, mais qui ont été salutaires au moment de leur jeunesse et de leur vigueur. C'est ainsi, dit-il, que le catholicisme qui paraît, à l'heure qu'il est, un obstacle au progrès, a autrefois régénéré les Romains et civilisé les Barbares[1].

Mais, si l'on veut voir la quintessence de la philosophie des religions, telle que Saint-Simon la comprend, concentrée dans quelques lignes, il faut lire le passage suivant de sa lettre à son neveu Victor : « La religion, mon neveu, a toujours servi et servira toujours de base à l'organisation sociale. Cette vérité est incontestable, mais elle n'a rien de plus certain que cet axiome : Pour l'homme il n'y a rien de positif dans le monde, il n'existe pour lui que des choses relatives. De ces deux principes combinés, je déduis la conséquence que la religion a toujours existé et qu'elle existera toujours,

1 Mémoire sur l'Encyclopédie. Correspondance avec M. de Redern.

mais qu'elle s'est toujours modifiée et se modifiera toujours; de manière qu'elle a toujours été proportionnée et le sera toujours à l'état des lumières. » Voilà la religion conçue comme essentiellement progressive et comme se modifiant avec le milieu où elle se développe. A cette opinion hardie Saint-Simon en ajoute une autre dont personne ne contestera la parfaite vérité, c'est « que l'humanité s'est toujours trouvée en crise scientifique, morale et politique, quand l'idée religieuse s'est modifiée » et que la crise que nous traversons aujourd'hui « est déterminée par la modification qui s'opère dans l'idée religieuse ». Enfin, il recommande, en finissant, à son cher Victor, de respecter la religion, mais de se tenir en alerte pour adopter toute modification qui pourra s'y produire dans le sens rationnel et positif et amener une nouvelle organisation de la papauté, des conclaves et des conciles. Ceci explique, sans d'ailleurs lui rien ôter de son caractère chimérique, la conception de la religion de Newton que notre réformateur avait exposée sept ou huit ans auparavant.

Il en est de la philosophie de Saint-Simon comme de sa religion : considérée à un certain point de vue, elle n'a pas le sens commun; mais envisagée sous un autre aspect, elle n'est pas dépourvue de valeur. Elle n'a pas le sens commun, si on la considère comme une métaphysique et une morale, c'est-à-dire comme une doctrine de Dieu, de l'âme et du devoir, puisqu'elle nie ou néglige tout au moins ces divers objets; elle n'est pas dépourvue de valeur, si on l'envisage comme une philosophie des sciences, c'est-à-dire comme un ensemble de généralités sur les connaissances que l'auteur tient

pour légitimes et sur les réalités auxquelles elles se rapportent. Cela est si vrai qu'il a conçu avec une netteté parfaite l'idée de cette philosophie positive qui est aujourd'hui si populaire et qui occupe en ce moment toutes les bouches de la renommée : « Les sciences particulières, dit-il, sont les éléments de la science générale à laquelle on donne le nom de philosophie; ainsi la philosophie a eu nécessairement et aura toujours le même caractère que les sciences particulières [1]. » C'est bien ainsi que les positivistes conçoivent aujourd'hui la philosophie et Littré n'aurait pas mieux dit. Quant aux sciences particulières qui la composent, il les énumère presque dans le même ordre qu'on l'a fait plus tard : astronomie, chimie, physiologie, psychologie, en ayant grand soin de faire de celle-ci une simple dépendance de la physiologie et de la substituer, sous le nom de psychologie physiologique, qu'on croit avoir inventé de nos jours, à la psychologie conjecturale d'autrefois.

Enfin nous trouvons chez Saint-Simon, soit qu'il l'ait découverte par lui-même, soit qu'il la doive, comme on l'a prétendu, au docteur Burdin, jusqu'à la fameuse loi des trois états de la connaissance humaine : « En examinant, dit-il, le caractère relatif et positif du tout et des parties de la science, on trouve que le tout et les parties ont dû commencer par avoir le caractère conjectural ; qu'ensuite le tout et les parties ont dû avoir le caractère mi-conjectural et positif; qu'enfin le tout et les parties doivent acquérir, autant que possible, le caractère positif [1]. » Ce sont bien là, sous des dénominations un peu différentes, les trois états théologique, métaphysique et positif, dont on fait si grand bruit de nos jours.

[1] Mémoire introductif.

On voit que, si Saint-Simon n'est précisément l'auteur ni de la religion saint-simonienne, inaugurée depuis par Enfantin, ni de la philosophie positive élaborée par Auguste Comte, il en est bien le précurseur.

En 1814, au milieu de l'ébranlement causé par la chute de l'Empire et par la restauration du régime parlementaire, les idées de notre réformateur prirent pour quelque temps une autre direction. Il publia, avec un jeune disciple plein d'avenir, avec Augustin Thierry, qui professa pendant quelques années ses doctrines, un ouvrage presque exclusivement politique, mais où le sentiment de l'importance de l'élément religieux s'accusait encore. C'est bien à tort, disaient nos deux auteurs, au commencement de ce travail, qui est intitulé : *De la Réorganisation européenne*, que nous méprisons les siècles dits du moyen âge ; ce sont les seuls où le système politique de l'Europe ait été fondé sur sa véritable base et ait eu une organisation générale, grâce au pouvoir spirituel, qui étendait son influence sur toutes choses et tenait en bride toutes les ambitions particulières. Il faudrait pouvoir établir aujourd'hui une organisation, non pas identique (les croyances actuelles ne le permettent pas), mais analogue. La première chose à faire pour cela serait de donner aux divers peuples une constitution similaire et la meilleure possible. Elle com-

[1] Correspondance avec M. de Redern.

prendrait trois pouvoirs, dont le premier représenterait les intérêts généraux, le second, les intérêts particuliers, et dont le troisième servirait d'arbitre aux deux autres : c'est à peu près la constitution de l'Angleterre. Là, en effet, le soin des intérêts généraux est confié à une personne unique, qui identifie sa grandeur avec celle de la nation et n'a point d'intérêts distincts des siens : c'est le roi. Le soin des intérêts particuliers est remis à une réunion d'hommes de diverses provinces et de diverses professions qui examinent, chacun à son point de vue spécial, la question qui leur est soumise : c'est la Chambre des communes. Enfin, pour éviter tout froissement entre les deux pouvoirs et donner plus de maturité aux délibérations, un corps d'hommes éminents par leur naissance, leurs richesses, leurs services, se pose entre eux en modérateur : c'est la Chambre des lords. Une fois que tous les peuples auront établi chez eux cette excellente constitution, rien ne les empêchera, dit Saint-Simon, d'en établir au-dessus d'eux tous une semblable, qui leur permettra de régler à l'amiable leurs différends. C'est ainsi qu'on réorganisera la société européenne, sans porter atteinte à la nationalité des peuples divers.

Dans la pensée de Saint-Simon, le parlement international, une fois constitué, ne se bornera pas, comme la plupart des gouvernements actuels, à empêcher le mal : il fera le bien. Il entreprendra de grands travaux d'utilité publique qu'aucun gouvernement particulier ne pourrait mener à bonne fin. Il joindra, par exemple, le Danube au Rhin et le Rhin à la Baltique par d'immenses canaux. De plus, il tâchera de répandre sur tout le globe la race européenne, qui est si supérieure aux autres, et de le rendre tout entier *voyageable* et habitable comme l'Europe. Enfin, il ne négligera pas plus les intérêts moraux que les intérêts matériels et fera faire un code de morale aussi parfait que possible. L'ouvrage finit par un projet d'alliance entre la France et l'Angleterre, qui, vivant déjà toutes les deux sous le régime parlementaire, formeront le noyau des États destinés à constituer plus tard la grande fédération européenne.

Malgré ce dernier trait, qui prouve que Saint-Simon n'a pas renoncé aux utopies, ce livre est incontestablement un des meilleurs, je ne dis pas qu'il ait écrits (car il est peut-être sorti de la plume de son illustre disciple), mais qu'il ait inspirés. Seulement il n'a guère de rapports avec ses précédents ouvrages et trahit chez lui beaucoup de mobilité et d'inconsistance. Après avoir cherché, sous le Consulat et l'Empire, le remède de tous les maux de la Société dans une religion ayant pour dieu l'attraction, pour prêtres des physiciens et des géomètres, le voilà qui fait tout à coup volte-face, sous le régime que la charte venait d'inaugurer, et qui vante comme un spécifique souverain le gouvernement parlementaire et veut qu'on l'applique, non seulement à chaque État, mais à la réunion de tous les États d'Europe !

En 1817, nous assistons à une nouvelle évolution de cet esprit singulier. Dès que les diverses classes de la société, longtemps contenues par la forte main de l'Empereur, eurent été abandonnées à elles-mêmes, elles se dessinèrent, comme cela devait arriver, dans leur opposition naturelle. C'était, d'un côté, les deux

classes théologique et féodale, qui avaient si longtemps dominé la France; de l'autre, les deux classes industrielle et commerçante, qui étaient autrefois sorties des communes du moyen âge et qui avaient naguère fait la Révolution. Saint-Simon se prononce fortement contre les premières et prend vivement parti pour les secondes. Il renvoie dédaigneusement aux époques de barbarie les discussions scolastiques et les travaux de la guerre : il ne veut entendre parler que des sciences positives et des arts de la paix. Préludant, comme M. Janet l'a très bien remarqué, à l'esprit autoritaire qui devait caractériser son école, il s'adresse à Louis XVIII en personne et l'engage à laisser de côté les théologiens et les militaires, qui ne servent à rien, et même les légistes et les avocats, les rentiers et les propriétaires oisifs, qui ne sont guère plus utiles, pour s'appuyer uniquement sur les industriels et les travailleurs, en comprenant sous cette dénomination ceux qui travaillent de l'esprit comme ceux qui travaillent de la main, les savants et les artistes comme les simples artisans. Ce sont là, suivant lui, les vrais créateurs de la richesse publique, et les descendants de nos anciens rois ne seront solidement assis sur leur trône restauré que le jour où ils auront gagné leur sympathie et substitué à la monarchie féodale épuisée et décrépite la jeune et forte monarchie industrielle.

Pour compléter ces vues, où bon nombre d'idées fausses se mêlent aux idées vraies et où l'on trouverait peut-être en germe certaines déclamations de notre temps, qui nous ont été très funestes, contre les armées permanentes, contre les militaires en général, contre les

juges, contre les propriétaires oisifs et les rentiers, et jusqu'à l'idée aujourd'hui si sinistre de la commune, Saint-Simon eut recours à une parabole assez malicieuse qui fit beaucoup de bruit et attira fortement sur lui l'attention publique [1]. Il supposait, d'une part, la mort soudaine et inopinée des cinquante premiers savants, des cinquante premiers artistes, des cinquante premiers industriels que la France possédait dans tous les genres; de l'autre, celle de tous les princes du sang, y compris Monsieur, frère du roi, de tous les ministres, de tous les grands officiers de la couronne, de tous les maréchaux, de tous les préfets, et montrait que le premier de ces malheurs serait irréparable, pendant que le second serait très facilement réparé. Sans doute Saint-Simon avait raison de faire ressortir l'importance, trop peu sentie à d'autres époques, des fonctions de production, mais il rabaissait outre mesure celles de protection et de direction. Qu'est-ce qui nous a manqué, dans une crise récente ? Ce ne sont pas les grands producteurs de toute espèce ; ce sont précisément ces grands hommes de guerre et ces grands hommes d'État dont Saint-Simon fait si bon marché et qui nous auraient été si utiles pour tenir tête à ceux de l'ennemi.

Quoi qu'il en soit, Saint-Simon est encore plus libéral dans cette troisième phase de son évolution mentale que dans la seconde. C'est un pur économiste, à la manière de J.-B. Say, qui tient le gouvernement pour un mal nécessaire, mais enfin pour un mal,

1 V. l'*Organisateur*, t. XX, p. 17 des *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*.

et croit que l'État le plus heureux est celui qui est le moins gouverné : c'est juste le contraire de l'opinion que ses disciples professeront un jour, quand ils substitueront à la volonté des individus celle d'un pontife infaillible et tout-puissant et qu'ils érigeront ce dernier en loi vivante. Cependant il faut convenir que déjà, à cette date, il manifestait peu de tendresse pour le régime parlementaire, qu'il considérait comme le triomphe des avocats et des parleurs. Son idéal, c'était le gouvernement de la Société par des industriels et par des banquiers assez intelligents pour comprendre que la morale des théologiens avait fait son temps et pour en commander aux savants une nouvelle, qui fût purgée de tout élément mystique et appropriée à l'esprit de l'époque. Après avoir mis les savants à la tête de la société, au début de ses spéculations, il y mettait maintenant les industriels. Plus tard, il changea encore cet ordre hiérarchique et plaça en première ligne les artistes ou hommes de sentiment, en attendant qu'il y mît de véritables prêtres. Ce fut même à ce sujet qu'il eut ses premiers démêlés avec son disciple Auguste Comte, auquel il reprochait de trop sacrifier la partie sentimentale et religieuse de la doctrine à la partie logique et scientifique. Ceci nous amène (car nous ne pouvons passer en revue toutes les publications si peu philosophiques, pour la méthode comme pour la matière, de cet esprit mobile et tout en dehors[1]) au dernier et au plus célèbre de ses ouvrages, au *Nouveau Christianisme*, qui a donné à sa doctrine le caractère distinctif qu'elle gardera dans l'histoire.

[1] V. surtout l'*Industrie*, l'*Organisateur* et le *Système industriel*.

Dans ce livre, Saint-Simon semble brûler du désir d'améliorer le sort de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre, et il faut lui en savoir gré ; mais en même temps il fait une profession de foi assez inattendue. Il déclare qu'il croit à l'origine divine du christianisme, et cela, pour une seule raison, pour l'élévation de sa morale. Il n'a pas l'air de se douter qu'il y a eu des doctrines morales élevées, soit en Grèce, soit à Rome, bien avant l'apparition de la morale chrétienne. Il va plus loin, il affirme qu'il croit au caractère divin de l'Église. Elle peut, dit-il, sans inconvénient, être réputée infaillible, quand elle a pour chefs les plus capables et qu'ils conduisent la société vers son unique but, qui est l'accomplissement de la charité. Il pense, en effet, qu'un seul principe doit être tenu pour éternel et immuable, celui qui est sorti d'une bouche divine, et d'après lequel nous sommes tenus de nous comporter comme des frères les uns à l'égard des autres.

Ce principe étant l'essence même du christianisme, on peut s'en servir, suivant Saint-Simon, pour apprécier le catholicisme, le protestantisme et les autres sectes. Au lieu de recommander aux fidèles, de toutes les manières et sous toutes les formes, la seule chose qui soit réellement importante, à savoir, d'améliorer la condition physique et morale du plus grand nombre, le catholicisme a le tort de disperser leur attention sur mille conceptions mystiques insignifiantes et sur mille petites pratiques sans valeur. Le protestantisme n'est guère moins répréhensible. Quoi de plus insensé, en

effet, que la prétention qu'il a de revenir aux pures doctrines de l'Église primitive, comme si le christianisme avait été parfait dès son origine et n'avait rien gagné dans ses développements à travers l'histoire. La seule religion orthodoxe est le nouveau christianisme, tel que Saint-Simon l'entend, puisque seul il s'empare du principe divin, que les hommes doivent se traiter en frères, pour le faire passer de la sphère de la vie privée dans celle de la vie sociale, et qu'il en tire les conséquences les plus heureuses pour l'espèce humaine. Comment s'y prend-il pour cela? C'est ce que le nouveau révélateur ne nous dit pas, et pour cause. Il se borne à remarquer que le principe chrétien, dégagé des superstitions qui en paralysaient l'efficacité, remue déjà beaucoup de nobles cœurs, sinon parmi les prêtres, qui sont absorbés par les menus détails du dogme et du culte et qui ont perdu le sens de la religion, du moins parmi les laïques, qui se passionnent sincèrement pour le bonheur de leurs semblables. C'est parmi ces derniers qu'il faut chercher maintenant les vrais chrétiens, et jamais, on peut le dire, on n'en vit un aussi grand nombre qu'aujourd'hui. C'est parmi eux aussi qu'il faut chercher les vrais théologiens : « Le meilleur... est celui qui fait les applications les plus générales du principe fondamental de la morale divine ; le meilleur théologien est le véritable pape, il est le vicaire de Dieu sur la terre. » C'est assez dire que ce pape, que ce vicaire de Dieu est Saint-Simon lui-même.

L'auteur du *Nouveau Christianisme* montre certainement un vif sentiment des devoirs qui incombent aux chefs de la société religieuse et du but suprême auquel

leurs efforts doivent tendre, et ce n'est pas tout à fait sans raison qu'il leur reproche d'avoir quelquefois oublié, pour des fins secondaires, ce but essentiel. Mais, à côté de ces nobles sentiments que nous n'hésitons pas à reconnaître, que de choses fausses et même repoussantes, suivant la remarque de M. Renouvier, ce livre ne contient-il pas? Comment Saint-Simon, qui ne croyait ni à l'Église, ni à Jésus-Christ, ni peut-être même à Dieu, et qui, dans tous les cas, n'a jamais laissé échapper une phrase, un mot, qu'on puisse interpréter comme une aspiration vers le monde invisible, comme un élan de l'âme vers le principe divin ose-t-il bien nous parler de la divinité du christianisme, de l'infaillibilité de l'Église, de celle de ses docteurs, et afficher la prétention de continuer parmi nous leur tradition? Il y a là évidemment un défaut de bon sens ou un défaut de franchise, peut-être même l'un et l'autre.

Quoi qu'il en soit, ce réformateur avide de bruit ne put pas jouir de la vogue bruyante que ses idées allaient avoir. Son *Nouveau Christianisme* n'était pas encore entièrement imprimé et le journal le *Producteur*, qui allait vulgariser ses doctrines, n'avait pas encore paru, quand il mourut, le 19 mai 1825. La préoccupation de son œuvre et l'espérance du succès, qui l'avaient soutenu dans toutes les circonstances de sa vie, ne l'abandonnèrent point à ses derniers moments : « Vous arrivez, dit-il à quelques disciples qui l'entouraient, à une époque où des efforts bien combinés doivent avoir le plus grand succès. La poire est mûre et vous devez la cueillir. La dernière partie de nos travaux sera peut-être mal comprise. En attaquant le système religieux du moyen âge,

on n'a réellement prouvé qu'une chose, c'est qu'il n'était plus en harmonie avec le progrès des sciences positives, mais on a eu tort d'en conclure que le système religieux tendait à s'annuler; il doit seulement se mettre d'accord avec les progrès des sciences. »

Telle fut la vie et telles furent les doctrines de Saint-Simon. Sa vie est loin d'être irréprochable; car non seulement il manqua souvent de dignité personnelle, mais encore il se livra, à un certain moment, s'il faut l'en croire, à une immoralité systématique. Or, il n'est permis ni à un philosophe, ni à personne, de s'inoculer des maladies morales, même dans le but d'agrandir le champ de ses observations. Mais une chose le releva et l'ennoblit, ce fut son dévouement à une idée vraie ou fausse, mais enfin à une idée pour laquelle il oublia tout et s'oublia lui-même. Ses doctrines furent souvent étranges et erronées. S'il eut le sentiment de la prédominance croissante de l'activité scientifique sur l'activité théologique, il ne sut point faire appel, pour régler désormais la vie humaine, aux sciences morales qui seules la connaissent, ainsi que la liberté qui en est l'essence et le devoir qui en est la loi: il s'adressa tantôt aux sciences physiques qui l'ignorent, tantôt à une théologie frelatée que la foi sincère et la raison indépendante repoussent également. Comme beaucoup d'écrivains de notre pays, qui ne soupçonnent même pas qu'il puisse y avoir place, entre le naturalisme pur et le christianisme bien ou mal interprété, pour une science du devoir sévère, mais profane, il flotte toujours entre les sens et la tradition, sans jamais jeter l'ancre dans le domaine de la conscience morale et de la raison. Mais ces erreurs furent rachetées,

chez Saint-Simon, par quelques vues générales pleines de profondeur. Il comprit admirablement la nécessité de rétablir l'unité dans la société divisée avec elle-même, en y faisant circuler un même esprit, et il revendiqua, avec une singulière persistance pour la science et l'industrie, ces deux grandes puissances des temps nouveaux, une place dans l'État, qui fût en rapport avec le rôle immense qu'elles jouent et joueront de plus en plus parmi nous.

II

LES SAINT-SIMONIENS. — LEUR DOCTRINE: LA SCIENCE, L'INDUSTRIE, L'ART, LE PROGRÈS

Malgré son peu de culture philosophique et sa profonde ignorance dans les sciences morales, Saint-Simon était, à tout prendre, un homme supérieur, grâce au don qu'il avait de saisir, comme dans l'éclair de l'intuition, quelques idées générales larges et fécondes. Aussi fit-il, comme on sait, une grande impression sur deux esprits vigoureux, sur Augustin Thierry, qui s'est depuis placé si haut parmi nos historiens, et sur Auguste Comte, qui devait, lui aussi, acquérir par des travaux d'un autre genre une renommée européenne. Après ces disciples éminents, qui le quittèrent de bonne heure, parce qu'ils avaient trop de valeur pour rester longtemps disciples, il lui en vint d'autres qui devaient vulgariser, en les modifiant à leur manière, les diverses parties de sa doctrine. Le premier fut l'israélite Olinde Rodrigues, qu'il connut

dans les bureaux d'un de ces banquiers auxquels il promettait le pouvoir temporel, et qui le fréquenta assidûment durant les dernières années de sa vie. Ceux qui suivirent n'avaient, comme Enfantin, qu'entrevu Saint-Simon, sur la fin de ses jours, ou ne l'avaient connu que par ses écrits ; mais tous étaient fortement pénétrés de ses idées et brûlaient de les répandre. Pour cela, il leur fallait un organe. Ils le trouvèrent dans le *Producteur*, dont la fondation avait si vivement préoccupé le maître à ses derniers moments, et qui parut quelques mois après sa mort. Les principaux rédacteurs furent Olinde Rodrigues, Bazard, Enfantin, Buchez, Laurent, sans compter Auguste Comte, Adolphe Garnier et Armand Carrel, qui prêtèrent quelquefois le secours de leur plume à la nouvelle feuille.

Des trois grands points de vue auxquels l'esprit mobile de Saint-Simon s'était successivement placé dans ses spéculations sociales, du point de vue scientifique, du point de vue industriel et du point de vue religieux, ce fut le second qui domina dans le *Producteur*. Enfantin, qui, après être sorti de l'École polytechnique, était entré dans la carrière commerciale et avait étudié les économistes, y traitait des sociétés anonymes et en commandite, de la baisse progressive du loyer des objets mobiliers et immobiliers, des banques d'escompte, des emprunts et des impôts, toutes questions qui n'avaient qu'un rapport assez éloigné avec les questions religieuses qu'il devait agiter plus tard. Buchez, en sa qualité de médecin, étudiait la physiologie individuelle et, accessoirement, la physiologie sociale, préparant ainsi la voie aux hommes politiques que la Faculté de

médecine a produits de nos jours. Les articles de Bazard, qui avait été mêlé à la politique, comme l'un des chefs du carbonarisme, et ceux de Laurent, qui avait enseigné quelque temps la philosophie, touchaient plus directement aux choses de l'ordre moral. Ils contenaient des vues plus ou moins élevées sur la foi et l'examen, sur l'esprit critique, sur la nécessité d'une nouvelle doctrine générale, ainsi que des appréciations, faites au point de vue saint-simonien, des *Fragments philosophiques* de V. Cousin et du *Mémorial catholique* de Lamennais. Le *Producteur* était rédigé avec talent, il abordait des sujets de la plus haute importance et tâchait de prendre position entre la presse libérale, qui ne comprenait rien au passé, et la presse ultramontaine, qui ne voulait rien comprendre à l'avenir. Malgré cela ou plutôt à cause de cela, il était condamné à ne pas réussir dans un temps et dans un pays où la politique militante était seule en possession de passionner l'opinion publique : au bout d'un an, il avait cessé de vivre.

Privés de ce moyen de propager leurs doctrines, les saint-simoniens en cherchèrent un autre : ils essayèrent de les répandre par la parole. Ils ouvrirent, vers la fin de l'année 1828, dans la rue Taranne, des conférences d'un caractère très sérieux et très élevé, en même temps qu'ils organisaient des prédications proprement dites sur d'autres points de Paris. Les idées qui devaient faire le fond de ces conférences étaient élaborées en commun, d'une séance à l'autre, dans les réunions du sacré collège, car l'école commençait dès lors à se changer en Église ; Bazard s'en emparait ensuite et les développait magistralement, puis Enfantin et

lui répondaient aux objections qui pouvaient se produire ; enfin Carnot, Fournel et Duveyrier étaient chargés de la rédaction. Ces conférences furent publiées plus tard (1832), sous le titre d'*Exposition de la doctrine saint-simonienne*. Cet ouvrage contient la plupart des idées du célèbre réformateur, mais coordonnées, transformées et rendues sur plus d'un point, sur la propriété, par exemple, tout à fait méconnaissables. Saint-Simon, en effet, n'était vraiment pas ce qu'on appelle de nos jours un socialiste, tandis que ses disciples professent le socialisme le plus net et le mieux caractérisé.

Ainsi ils commencent par établir la nécessité d'une réorganisation générale de la société et d'un remaniement complet de la science, de l'industrie et de l'art. S'il est une chose, disent-ils, qui nous inspire aujourd'hui une admiration sans réserve, c'est la science. Cependant, malgré l'éblouissement que nous causent ses découvertes récentes, il doit être permis de dire qu'elle n'est pas ce qu'elle pourrait être. D'abord, la plupart des savants négligent l'étude des théories, qui ne pourrait leur procurer de quoi subvenir à leurs besoins, et s'attachent uniquement aux applications qui seules sont lucratives. Et pourtant la partie pratique des sciences ne tarde pas à s'appauvrir, quand elle n'est pas alimentée par des théories fécondes. De plus, les savants, en très petit nombre, qui consacrent leurs veilles au perfectionnement des théories se perdent dans l'observation minutieuse des faits et ne cherchent pas à établir entre eux une coordination puissante ; ils font une multitude de travaux particuliers, mais aucune

vue d'ensemble ne les dirige ; ils s'arrêtent à l'analyse, sans s'élever jusqu'à la synthèse. Si les savants de notre temps, quel que soit leur mérite, restent bien au-dessous des Descartes, des Newton, des Leibnitz, cela tient à ce que nulle grande pensée philosophique ne ramène leurs conceptions à l'unité et à ce que leur regard n'embrasse point un vaste horizon. Il en serait tout autrement si la science était centralisée, c'est-à-dire si le pouvoir social rémunérait dignement le perfectionnement des théories scientifiques, au lieu de l'abandonner à l'initiative individuelle, et s'il tirait parti des beaux génies, qui sont nés pour le bien de l'humanité, au lieu de les laisser végéter stérilement dans des occupations qui leur répugnent.

Mêmes observations au sujet de l'industrie. Dans l'état actuel de la civilisation, elle devrait être une simple déduction de la science. Or, qu'a-t-on fait pour qu'il en fût ainsi, c'est-à-dire pour mettre, sur toute la ligne, les pratiques industrielles à la hauteur des théories scientifiques et pour éliminer complètement les procédés routiniers de la production matérielle? Absolument rien. Quand un rapprochement s'opère entre la théorie et la pratique, c'est fortuitement, isolément et toujours d'une manière incomplète. Les rapports de la production et de la consommation ne laissent pas moins à désirer que ceux de la production et de la science : *Laissez faire, laissez passer*, tel est l'unique principe des économistes. De là la concurrence avec les crises commerciales qu'elle entraîne, et dont l'organisation du travail est le seul remède.

Quant aux beaux-arts, ils sont aujourd'hui, s'il faut

en croire les saint-simoniens, en pleine décadence. Or, c'est là un fait des plus déplorables aux yeux de ceux qui savent que l'art est l'expression la plus haute de l'une des trois grandes formes de notre nature, du sentiment, et qu'il s'élève ou s'abaisse avec lui. Il était, en effet, plein d'élévation et de force dans la cité antique, quand une même passion, le patriotisme, animait tous les cœurs à la défendre; il n'avait ni moins de vigueur, ni moins de sublimité, au moyen âge, alors qu'un même élan de l'âme, l'enthousiasme religieux, précipitait les peuples de l'Europe contre les musulmans. Mais aujourd'hui que toutes les croyances publiques ont disparu, que tous les sentiments communs sont éteints, le poète n'a plus de chants ou n'en a que de sinistres; il ne sent vibrer en lui qu'une seule corde, celle de la plainte : c'est l'ère de l'élégie et de la satire.

Ce tableau de la société présente ne manque ni d'énergie, ni même de vérité. Il est positif que l'art n'a pas toujours offert de nos jours le caractère d'universalité et de calme qui l'a distingué à d'autres époques, et qu'il y a eu parfois quelque chose de trop individuel et même de maladif dans les sentiments qui lui ont servi d'inspiration. Il est incontestable que les sciences n'ont eu ni le caractère théorique, ni le caractère unitaire qu'elles auraient dû avoir, et qu'il n'eût pas été impossible de remédier à cet état de choses, en faisant briller aux yeux des théoriciens d'aussi magnifiques avantages que ceux que les praticiens pouvaient se proposer. Bacon avait déjà émis, au dix-septième siècle, cette grande idée et les saint-simoniens ont bien fait de la reproduire. Quant à l'industrie, ces réformateurs ont

eu raison de soutenir qu'elle n'a pas avec la science des rapports assez suivis et assez réguliers; mais nous doutons que la suppression de la concurrence et l'organisation du travail soient bien propres à guérir les souffrances dont elle est atteinte. Le remède serait, suivant nous, pire que le mal; car il aurait pour effet d'éteindre l'émulation, de paralyser l'activité et, par conséquent, de diminuer la production générale.

Après avoir décrit la situation de notre société, les saint-simoniens en recherchent la cause. Ils la trouvent dans le mouvement qui nous a fait passer d'une époque organique, pour parler le langage de Saint-Simon, à une époque critique. On sait en quoi consiste cette division ingénieuse, qui ne manque pas d'analogie avec la distinction des époques spontanées et des époques réfléchies admise par V. Cousin. Une époque organique est celle où tous les éléments sociaux sont intimement unis entre eux et concourent avec régularité et avec ensemble au même but; les époques critiques, au contraire, sont celles où chacune des parties du corps social s'isole des autres et prétend avoir sa vie propre et indépendante, si bien qu'il y a dans la société autant de buts particuliers qu'il y a d'individus qui la composent. La période de l'histoire grecque qui a précédé Socrate, a été une époque organique; celle qui s'étend de Socrate à Jésus-Christ, a été une époque critique. Les éléments sociaux, désorganisés par la critique pendant quatre siècles, sont ensuite réorganisés par l'Église et une nouvelle époque organique commence. Elle dure jusqu'à Luther, qui inaugure une nouvelle époque critique, c'est-à-dire une nouvelle ère de destruction. Cette époque est celle où

nous sommes depuis trois siècles et d'où nous avons tant de peine à sortir.

Ainsi, ce qui caractérise les époques organiques, c'est l'union et l'harmonie, et ce qui distingue les époques critiques, c'est la désunion et l'antagonisme. Dans les unes, tous les hommes professent, sous le nom de croyances religieuses, les mêmes idées fondamentales ; dans les autres, ils ont, sous le nom d'opinions philosophiques, des idées fondamentales divergentes. Dans les premières, ils éprouvent les mêmes sentiments essentiels et les expriment par un culte uniforme; dans les secondes, ils ont des sentiments essentiels différents et les traduisent par des productions diverses dans les beaux-arts. Bien plus, l'égoïsme et l'individualisme dominent dans celles-ci, tandis que la fraternité et la sociabilité règnent dans celles-là. C'est assez dire auxquelles les saint-simoniens donnent la préférence : disciples peu fidèles du dix-huitième siècle, ils sacrifient l'examen et la liberté à la foi et à la charité.

Suivant eux, l'organisation du moyen âge devait être détruite, parce qu'elle ne répondait plus aux besoins des esprits et qu'elle avait perdu la sympathie des peuples ; mais c'est une erreur de croire que l'idée de liberté dont on s'est servi pour la détruire puisse être elle-même un principe d'organisation et de vie. Elle est propre à empêcher l'ancien ordre social de renaître, mais non à engendrer l'ordre social nouveau. Cousin, Guizot et les autres philosophes qui la défendent, ainsi que le régime constitutionnel qui en est la réalisation, ne s'aperçoivent pas qu'ils défendent un principe et un régime essentiellement

provisoires, destinés seulement à marquer la transition entre ce qui fut et ce qui sera. Malgré les services actuels qu'ils rendent à la société, il ne faut donc attendre d'eux rien de définitif. Le libéralisme ne peut que diviser, la critique ne peut que détruire : il n'appartient qu'à la nouvelle doctrine sociale d'unir et de vivifier. Il est impossible de déclarer plus nettement que la liberté n'aura pas plus sa place dans le monde de Saint-Simon que dans celui de J. de Maistre, et que le socialisme ne sera pas plus tolérant que l'ultramontanisme, auquel, du reste, il fait plus d'un emprunt.

Mais cette société organique dont les saint-simoniens nous décrivent d'avance les merveilles, est-elle réalisable? Ils en sont bien convaincus. Ils se fondent pour cela sur la doctrine du progrès et établissent cette doctrine elle-même sur l'histoire de notre espèce. L'humanité est, en effet, suivant eux et suivant Saint-Simon, un être collectif qui grandit et se développe comme un individu : le progrès est sa loi essentielle. Or, ce progrès s'accomplit par le passage d'un état organique imparfait à un état organique plus parfait, à travers des crises plus ou moins longues. Il est évident, dans la sphère de l'intelligence, qui est toujours allée s'élargissant et qui a gagné chaque jour plus de terrain sur celle de l'ignorance. Il est manifeste dans le domaine du sentiment; car, d'un côté, la sympathie de l'homme pour son semblable s'est étendue successivement de la famille à la cité, de la cité à la nation, de la nation à l'humanité, et, de l'autre, elle a substitué graduellement au meurtre des prisonniers l'esclavage, à l'esclavage le servage et au servage le prolétariat. Enfin, il est facile à constater dans le

domaine de l'activité matérielle, où la guerre tend de plus en plus à disparaître devant l'industrie, l'exploitation de l'homme par l'homme devant l'exploitation de la seule nature. Si, en effet, on fait encore la guerre aujourd'hui, on n'ose plus avouer qu'on la fait pour la faire; en rangeant ses soldats en bataille, Napoléon leur dit qu'ils vont conquérir la paix et la liberté du commerce.

Si l'alternance des époques organiques et des époques critiques est la condition du progrès, et, si le progrès est la loi de l'humanité, l'association universelle, c'est-à-dire la combinaison des forces humaines dans la direction pacifique, est le but où elle tend. C'est un point sur lequel l'histoire, largement comprise, comme elle l'a été par Saint-Simon, ne peut laisser aucun doute. Elle constate, en effet, la décroissance constante de l'esprit d'antagonisme et la croissance non moins constante de l'esprit d'association au sein des races humaines, de sorte que tout doit nous porter à croire que les sociétés, primitivement constituées pour la guerre, finiront par se fondre en une seule et vaste association, empreinte du caractère le plus pacifique et dont les divisions ne répondront plus qu'à celles du travail sur la face de notre planète. Cette association sera plus compréhensive et plus étendue que l'association catholique, la plus imposante cependant qui ait existé jusqu'ici ; car celle-ci n'embrassait dans son amour, ne sanctifiait par sa loi qu'un des modes de l'existence de l'homme et ne régnait que sur une portion de l'humanité, tandis que l'association nouvelle sanctifiera toutes les manifestations de notre nature, l'industrie comme la science, la

science comme le sentiment, et étendra sa domination sur tous les habitants de notre globe. Suivant Saint-Simon, en effet, tous seront appelés et tous seront élus.

Nous aimons, nous l'avouons, cette distinction des époques organiques et des époques critiques que les saint-simoniens avaient imaginée ; mais nous ne croyons pas qu'on puisse en déduire toutes les conséquences qu'ils en tirent. Ainsi, de ce que ces deux sortes de périodes se sont succédé régulièrement dans le passé (ce qui, du reste, n'a pas encore eu lieu bien souvent), il ne s'ensuit pas qu'elles se succèderont de même dans l'avenir. Qui me dit, en effet, qu'il ne viendra pas un moment où l'esprit de critique et l'esprit d'organisation se tempèreront mutuellement et formeront entre eux une union féconde? Or, dans ce cas, les prévisions des saint-simoniens touchant la prochaine transformation de la société moderne seraient tout à fait en défaut. Ajoutons que ni les époques organiques n'ont tous les mérites, ni les époques critiques tous les défauts qu'il a plu aux saint-simoniens de leur attribuer. Sans doute, dans les premières, la plupart des sciences sont ramenées à l'unité au sein du dogme, ce qui paraît, à certains égards, une fort belle chose ; mais ne serait-ce pas là une unité qui tient à leur état d'enveloppement et qui ne vaut pas la riche variété qui la suit? C'est, à ce qu'il semble, l'unité de la fleur qui est encore en bouton et qui ne s'est pas encore épanouie à la lumière. Sans doute, la plupart des arts y sont ramenés à l'unité au sein du culte : l'architecture, la sculpture, la peinture, la poésie, la musique, comme Lamennais l'a depuis très bien remarqué, coexistent

dans le temple[1]; mais ce n'est pas une raison pour qu'elles n'en sortent pas et ne se répandent pas sous mille formes dans la vie civile. Sans doute, les hommes ont pu, aux époques reculées, soumettre utilement leur volonté individuelle à celle d'un pouvoir central et unitaire; mais cela ne veut pas dire qu'ils ne doivent pas, aux époques avancées, aspirer à une sage indépendance. Si les saint-simoniens ne sentent pas cela, c'est qu'ils n'ont pas le sentiment de la personnalité humaine, et s'ils n'ont pas ce sentiment, c'est qu'ils inclinent, comme Saint-Simon, à dénier à l'homme ses attributs distinctifs et à le confondre avec le reste du règne animal.

Quant à cette association universelle à laquelle le saint-simonisme nous convie et qu'il considère comme le but final auquel tend l'humanité, nous ne devons pas trop nous presser d'y croire. Pour établir entre nous une pleine harmonie, il faudrait commencer par nous refaire sur un nouveau plan et avec des éléments tout autres. Il faudrait arracher de notre cœur le sentiment qui nous porte à nous aimer de préférence aux autres hommes et n'y laisser que celui qui nous dispose à nous dévouer pour eux. Mais, comme ce miracle n'est pas près de s'accomplir, nous devons nous attendre à voir encore longtemps ces sentiments qu'on appelle l'amour et la haine, la générosité et l'égoïsme, se mêler dans le tissu de la vie humaine et susciter des mouvements divers de peuple à peuple, comme ils en suscitent d'individu à individu dans les familles les mieux unies. Il en

[1] Lamennais, *Esquisse d'une philosophie*, t. III.

a toujours été ainsi (l'histoire, que les saint-simoniens invoquent si volontiers, est là pour en rendre témoignage), et il n'est pas probable qu'il en soit autrement à l'avenir. Faisons donc tous les sacrifices possibles à la concorde ; mais ne comptons sur la réciproque qu'à moitié. Ce sera mêler à la bonté ce grain de bon sens, qui l'empêche de se tourner en bonhomie, et éviter le désagrément fâcheux d'être interrompus par le canon de l'ennemi au beau milieu d'une tirade sur la paix perpétuelle et sur la suppression des armées permanentes.

III

DOCTRINE DES SAINT-SIMONIENS (SUITE)
LA PROPRIÉTÉ

Jusqu'ici les saint-simoniens se sont bornés à féconder d'une manière plus ou moins heureuse les idées du maître : sur la question de la propriété, ils renoncent à ses vues, généralement conservatrices, pour adopter des opinions d'un caractère révolutionnaire plus ou moins marqué. Si l'exploitation de l'homme par l'homme, suivant une expression qu'ils ont mise en circulation les premiers et qui a fait depuis une brillante fortune, existe encore aujourd'hui, cela tient, disent-ils, à ce que la propriété est encore répartie d'une manière vicieuse. Ce que l'esclave était au maître, ce que le serf était au seigneur, l'ouvrier l'est encore au patron, le fermier au propriétaire, sous une forme plus adoucie, et cela parce que tous les privilèges de la naissance n'ont pas

encore été abolis et qu'on naît dans certaines familles propriétaire et dans d'autres prolétaire. La cause du mal connue, il est facile d'y remédier : il suffit de supprimer le seul privilège que la Révolution ait laissé debout, la transmission de la richesse par héritage au sein des mêmes familles.

S'il faut en croire nos réformateurs, une telle suppression a pour elle la justice, puisque l'héritage permet à certains hommes de vivre sans rien faire, c'est-à-dire aux dépens d'autrui. Elle n'a contre elle que des préjugés dont des esprits libres ne doivent tenir aucun compte. On s'appuie, par exemple, pour la défendre, sur cette raison banale que la propriété est une chose sacrée et immuable. Comme si on n'y avait pas touché à toutes les époques et comme si elle n'avait pas constamment changé quant à sa nature, quant à son usage et quant à sa transmission ! Quant à sa nature, car l'homme a été la propriété de l'homme et a cessé de l'être ; quant à son usage, car la propriété a reçu de la loi, suivant les temps, diverses limites ; quant à sa transmission, car, après avoir longtemps légué la plus grande partie de ses biens à son fils aîné, l'homme les partage aujourd'hui également entre tous ses enfants. Puisque la propriété a déjà subi tant de modifications, il est bien naturel, au dire des disciples de Saint-Simon, qu'elle en subisse une de plus. Elle consistera à faire passer les richesses, par voie d'héritage, à l'État, qui est la collection des familles, et non plus aux familles particulières. On prétendra peut-être que c'est là le système de la communauté des biens, qui éteint toute émulation et toute activité, parce que l'homme oisif et l'homme laborieux y sont

rétribués de la même manière. Les saint-simoniens le nient et protestent contre une telle assimilation. Leur système, disent-ils, n'est pas celui de l'égalité, mais celui de la hiérarchie ; car les hommes, au lieu d'y être rangés sous un niveau brutal, y sont classés suivant leur capacité et rétribués suivant leurs œuvres. C'est là, en effet, une différence dont il faut tenir compte et qui sépare le saint-simonisme du pur communisme. Dans l'avenir que nos réformateurs appellent de leurs vœux, le seul titre à la propriété sera la capacité en matière de travail pacifique ; car les terres, les usines, les machines, les instruments de travail de toute sorte seront remis aux mains de ceux qui seront les plus capables d'en tirer parti, et leur seul titre à la considération sera dans les résultats qu'ils auront obtenus. Leur nom de propriétaires, s'ils le conservent encore, n'emportera pas l'idée de la possession, mais seulement celle de la direction, de l'emploi et de l'exploitation de la propriété.

En ce moment, les capitalistes et les propriétaires, qui sont les détenteurs des instruments de travail et qui doivent les distribuer entre les travailleurs, s'acquittent fort mal de leurs fonctions. Comme ils veulent vivre et vivre largement sans rien faire, ils prêtent ces instruments à un prix très élevé, connu sous les noms d'*intérêt*, de *loyer* et de *fermage*. Il en résulte qu'une charge très lourde grève, de leur fait, la production annuelle. Comme, d'un autre côté, ils ne reçoivent leur mission que du hasard de la naissance et qu'ils restent étrangers aux travaux dont ils fournissent les instruments, ils remplissent fort mal leur mission de distributeurs de travail. Il ne faut pas s'en étonner ; car, pour la bien remplir,

ils devraient connaître à fond les rapports de la production et de la consommation, et une telle connaissance n'est pas commune. Quoi qu'il en soit, ce défaut de connaissances de leur part a les conséquences les plus graves : il amène la plupart des crises violentes qui désolent si souvent le commerce et l'industrie. Pour obvier à cet inconvénient, il faut remettre tous les instruments de travail aux mains de l'État : c'est toujours là que les saint-simoniens en reviennent. Seul, suivant eux, il est placé assez haut pour embrasser d'un vaste regard les ressources de la production et les besoins de la consommation et pour faire concourir les unes à la satisfaction des autres. Seul aussi il est assez bien renseigné pour apprécier sainement les hommes capables, de sorte qu'il utilisera pour de grandes entreprises industrielles des talents que de simples capitalistes, abandonnés à eux-mêmes, n'auraient pas manqué de laisser improductifs.

Les saint-simoniens, qui ont fourni depuis, comme on sait, tant d'hommes habiles à la finance, entrevoient déjà le germe de l'organisation qu'ils ont conçue dans une institution encore fort modeste, mais qui prend chaque jour plus d'extension, dans l'institution des banquiers. Ceux-ci, en effet, servent d'intermédiaires entre les possesseurs des instruments de travail et les travailleurs, et comme ils connaissent mieux les garanties que peuvent offrir ces derniers que des particuliers isolés et oisifs, ils parviennent sans peine à faire baisser le prix de loyer des instruments de travail et des capitaux. Ce n'est pourtant encore là, suivant les disciples de Saint-Simon, qu'un rudiment grossier de l'organisation qu'ils

ont en vue. Une banque ordinaire ne saurait, en effet, ni connaître un bien grand nombre d'industries et d'opérations industrielles, ni apprécier, dans leur ensemble, les besoins respectifs de chacune des parties de l'atelier social, ni activer ou ralentir le travail sur un point donné, suivant les besoins de la consommation. Tout cela ne serait possible que par la centralisation des banques les plus générales en une banque unitaire directrice, qui balancerait les divers besoins de crédit que l'industrie éprouve, et par la spécialisation de plus en plus grande des banques particulières, dont chacune serait affectée à un seul genre d'industrie. Encore faudrait-il, pour que ces deux systèmes de banques produisissent des résultats décisifs, que toute la richesse qui alimente le corps social y passât constamment, comme le sang qui nourrit notre corps passe constamment dans les deux systèmes veineux et artériel. D'après cette théorie, tout doit être entre les mains du gouvernement, qui est le banquier général : « L'actif du budget est la totalité des produits annuels de l'industrie ; son passif est la répartition de ces produits aux banques secondaires. »

Les saint-simoniens protestent, en terminant, contre l'intention qu'on leur prête de bouleverser la société, en modifiant la propriété dans son essence. L'idée de bouleversement implique celle de recours à la force brutale, et ils ne veulent demander le triomphe de leurs doctrines qu'à l'examen ; elle implique celle de destruction, et ils ne veulent pas détruire, mais reconstruire. Ce qu'ils désirent, ce n'est pas une nouvelle révolution, mais une nouvelle évolution des sociétés humaines.

Nous voulons bien croire que les saint-simoniens

étaient sincères dans leurs déclarations, mais leurs doctrines n'en étaient pas moins dangereuses. En opposant les misères de la société présente aux prétendues félicités dont nous pourrions jouir, si certaines classes d'hommes n'y mettaient pas obstacle, ils allumaient contre ces classes des haines ardentes qui devaient plus tard faire explosion. En représentant les propriétaires comme des oisifs qui exploitent les travailleurs, ils préparaient ceux-ci à revendiquer, les armes à la main, leurs prétendus droits; car, quand on se croit lésé et qu'on ne peut obtenir justice par des moyens pacifiques, il est naturel qu'on ait recours à la force.

Des assertions si grosses de péril étaient-elles au moins fondées en raison? Nous ne le croyons pas. Les saint-simoniens nous parlent de l'inégalité des fortunes, résultant de l'héritage, comme d'un dernier privilège de naissance qu'il s'agit de détruire. Mais sont-ils bien sûrs que ce soit le dernier? Si les hommes naissent inégaux en richesses, ne naissent-ils pas aussi inégaux en force et en capacité et n'y aurait-il pas lieu de corriger également sur ces deux points les erreurs de la nature? Et si cela n'est pas possible, ne devra-t-on pas au moins traiter le faible aussi bien que le fort, l'incapable aussi bien que le capable? Car enfin, si un homme a moins de force et de capacité qu'un autre, ce n'est pas sa faute. On voit que les conséquences rigoureuses du principe des saint-simoniens renversent la doctrine saint-simonienne. Elles conduisent à substituer à la formule de Saint-Simon, que chacun doit être classé suivant sa capacité et rétribué suivant ses œuvres, celle de M. Louis Blanc, que chacun doit travailler suivant ses forces et

recevoir suivant ses besoins, ce qui est la formule même du communisme.

Les saint-simoniens nous représentent les propriétaires, non comme une classe flottante, toujours ouverte et soumise à des renouvellements continuels, mais comme une classe immobile et fermée, où l'on se transmet de père en fils, depuis de nombreuses générations, le privilège de posséder sans souci une grande fortune et de vivre, dans l'oisivité, du travail des autres. Or, c'est là un tableau de fantaisie et qui ne ressemble pas du tout à la réalité. Il lui ressemble si peu qu'un esprit éminent de ce temps-ci trouve à notre société le défaut précisément contraire à celui que les saint-simoniens lui reprochent. Il se plaint que, depuis la suppression du droit d'aînesse, les familles et les fortunes sont dans une instabilité déplorable, qui oppose un obstacle invincible à l'accomplissement des grandes choses. Un homme qui est à la tête d'une industrie importante, ne peut la transmettre à un seul de ses fils, parce que la loi l'oblige à partager à peu près également ses biens entre tous ses enfants : il est obligé de la vendre à un tiers qui la vendra, à son tour, plus tard. Ainsi, dans notre pays, le capital, le travail, l'expérience d'une génération sont perdus pour la suivante : il n'y a pas de tradition. Or, cela nous donne une grande infériorité industrielle à l'égard des pays où les familles et les fortunes offrent plus de consistance. Nous n'avons pas à discuter ici les vues théoriques de M. Le Play; mais nous devons reconnaître que l'instabilité des familles et des fortunes, sur laquelle il les appuie, est un fait réel et qui s'explique, du reste, très bien par nos lois sur les successions.

Tous ceux qui connaissent un peu la campagne savent que cette classe de propriétaires oisifs dont parlent les saint-simoniens ou n'existe pas ou disparaît tous les jours. Un propriétaire est aujourd'hui obligé de s'occuper de son domaine, comme un commerçant de sa maison, comme un industriel de son usine, sans quoi il ne la garde pas longtemps : au bout d'une génération ou deux, elle passe en des mains plus actives et plus diligentes. Que d'hommes ne voit-on pas aujourd'hui qui avaient commencé par être de simples travailleurs et qui sont venus s'installer, vers l'automne d'une vie laborieuse, dans des demeures presque seigneuriales ! N'est-ce pas là le triomphe du travail plébéien, et que peut-on demander de plus pour lui ?

D'ailleurs la suppression de l'héritage que les saint-simoniens réclament si vivement offre les inconvénients les plus graves. S'il est une fois bien établi que l'homme actif et intelligent ne peut transmettre à sa famille les produits de son travail, il ne travaillera que pour jouir, sa vie durant, d'une certaine aisance et ne songera point à former de grandes entreprises dont ni lui ni les siens ne devront recueillir le fruit. Dira-t-on que ces inconvénients seront largement compensés par la puissante impulsion que l'État donnera aux travaux, quand il possèdera tous les instruments de travail et pourra les faire fonctionner avec ensemble? C'est là un point qui n'est nullement démontré. Il paraît, au contraire, parfaitement prouvé aujourd'hui que le plus souvent l'initiative de l'État est moins féconde que celle des particuliers et que de simples ressorts, placés dans sa main, ne produiraient pas d'aussi grands résultats que des

forces vives, abandonnées à elles mêmes et se déployant dans toute leur indépendance. Il n'y a pas de protection qui vaille, pour le développement du commerce et de l'industrie, la liberté et la concurrence, parce que l'intérêt personnel étant plus actif que le dévouement au pays est aussi plus clairvoyant. Il est singulier que les disciples de Saint-Simon n'aient pas vu cela et qu'ils aient pu oublier sur ce point les anciens principes du maître. Pendant que celui-ci déclare avec les économistes, durant sa phase industrielle, il est vrai, que l'État le plus prospère est celui où le gouvernement agit le moins, ceux-là prétendent que le plus heureux est celui où il ne laisse rien à faire aux citoyens. Ils substituent à cette organisation libérale, qui laisse tout son jeu aux facultés de la personne humaine, une organisation despotique, où l'homme n'est plus qu'une simple machine qui obéit à l'impulsion d'autrui. Peut-être faut-il voir là encore une conséquence de leur conception de l'homme.

IV

DOCTRINE DES SAINT-SIMONIENS (SUITE)
L'ÉDUCATION ET LA LÉGISLATION

Les saint-simoniens appellent de tous leurs vœux l'organisation de l'éducation, comme celle de la propriété ; car l'une ne leur paraît pas moins importante que l'autre. A la différence des moralistes, qui la considèrent surtout comme une discipline propre à perfec-

tionner l'homme pour lui-même, ils la regardent avant tout comme un moyen d'améliorer la société prise dans son ensemble. C'est ce qui ressort de la définition qu'ils en donnent : « L'éducation, disent-ils, est l'ensemble des efforts employés pour approprier chaque génération nouvelle à l'ordre social auquel elle est appelée par la marche de l'humanité. » De l'idéal immuable qui s'impose à chaque homme, par cela seul qu'il est homme, et de l'énergie interne qui lui permet de le réaliser, il n'en est pas question pour les saint-simoniens. On croirait, à les entendre, que les individus sont faits pour la société, non la société pour les individus, et que le rôle de ces derniers consiste uniquement à s'adapter au milieu que son mouvement engendre.

Malgré ce défaut capital, qui lui vient du sensualisme du temps, leur théorie pédagogique est intéressante et curieuse. Partant de la division trichotomique des facultés en sympathie ou sentiment, raison et activité, qu'ils n'ont établie scientifiquement nulle part, mais qui tient beaucoup de place dans leur système, les saint-simoniens veulent que l'éducation développe dans l'homme la sympathie, source des beaux-arts, la faculté rationnelle, principe de la science, et l'activité matérielle, instrument de l'industrie. Mais, au-dessus de cette éducation qui forme l'homme en vue de l'art, de la science ou de l'industrie, c'est-à-dire de quelqu'une des professions spéciales de la vie humaine, et qu'ils appellent pour cette raison éducation spéciale ou professionnelle, les disciples de Saint-Simon en placent une autre : c'est celle qu'ils nomment indifféremment éducation morale ou éducation générale.

Suivant les saint-simoniens, l'éducation professionnelle est la seule dont on s'occupe aujourd'hui : l'éducation morale est totalement négligée. Il n'y a pas lieu d'en être surpris. Toute éducation morale suppose que le but de la société est nettement défini et ardemment aimé : or, aujourd'hui, disent-ils avec un vif sentiment de nos divisions présentes, non seulement on ne le connaît pas et on ne l'aime pas, mais encore on ne croit pas qu'il soit possible de le déterminer avec exactitude. La destinée sociale apparaît à la plupart comme un mystère insondable ; car si on admet un enchaînement dans les faits physiques, on n'en admet pas dans les faits moraux : on s'imagine que, dans cette dernière sphère, tout flotte au gré du caprice et du hasard. Que si quelques esprits plus vigoureux que les autres croient à la possibilité de systématiser l'éducation morale, ils pensent qu'il y aurait plus d'inconvénients que d'avantages à le faire et que ce serait rétrograder vers le despotisme de l'antique Orient ou tout au moins vers la barbarie du moyen âge. Ils ne nient pas que l'homme ait des devoirs envers ses semblables, mais ils sont convaincus que sa raison suffit pour les lui faire connaître, et que l'intérêt personnel et la crainte des lois sont des stimulants assez énergiques pour les lui faire accomplir. Il ne leur vient pas à l'esprit que l'éducation morale puisse jouer là un rôle quelconque ; ils ne demandent qu'à la raison individuelle et à la force matérielle la garantie de l'ordre social.

L'éducation morale doit principalement s'adresser à la jeunesse ; car le jeune homme a une flexibilité mentale qu'il ne possède plus par la suite au même degré. De

plus, ses désirs ont tant d'intensité et de fougue que, s'ils ne sont pas dirigés vers le bien, ils se portent inévitablement vers le mal. Enfin les impressions bonnes ou mauvaises qu'il reçoit sont si profondes que rien ne peut les effacer et qu'il les conservera durant tout le reste de sa vie. Cependant l'éducation ne doit pas cesser avec la jeunesse : elle doit se prolonger dans tout le cours de l'existence ; car l'homme est toujours sollicité par ses penchants, et la prévoyance sociale doit veiller à ce que ceux-là seuls se développent en lui qui sont conformes au but que la société doit atteindre.

Chez les anciens, le citoyen était constamment sur la place publique et avait sans cesse l'esprit occupé des grands intérêts de l'État. Par conséquent, il était placé à un point de vue assez élevé pour embrasser lui-même par la pensée la destinée générale. Cependant on avait senti le besoin de lui révéler d'avance la société dont il faisait partie. Les jeux olympiques, les mystères, les initiations de toute sorte étaient un enseignement vivant qui le préparait de bonne heure au rôle qu'il devait remplir dans la cité. L'homme moderne est placé dans des conditions beaucoup moins favorables que le citoyen antique. Aujourd'hui, la division du travail, qui est si utile à la société, est funeste à l'individu ; car elle tient son esprit constamment fixé sur des détails minutieux et l'empêche d'embrasser un horizon étendu. De là la nécessité d'une éducation qui le replace au point de vue général, dont ses travaux spéciaux l'écartent sans cesse, éducation qui ne peut lui être donnée que par ces esprits privilégiés qui font leur unique étude de la contemplation des faits généraux, et qui agrandissent ainsi les vues de l'espèce humaine.

Cependant il ne suffit pas, pour exercer sur les hommes une influence salutaire, d'avoir des idées générales : il faut encore éprouver des sentiments généraux et partant généreux ; car ces deux choses vont ordinairement ensemble. La direction de l'éducation, et, par suite, celle de la société, appartiennent aux plus aimants, c'est-à-dire à ceux qui ont le plus à cœur les destinées sociales. L'importance du sentiment, en matière pédagogique, ressort encore de ce fait que la science, dans toute son étendue et dans toute sa rigueur, avec l'appareil imposant de ses démonstrations, n'est à la portée que d'un petit nombre. La plupart des hommes manquent et de la capacité et des loisirs nécessaires pour l'aborder. Il convient donc, suivant les saint-simoniens, qui s'accordent parfaitement sur ce point, comme sur tant d'autres, avec les catholiques, il convient de leur en présenter seulement les grands résultats et les vues essentielles sous une forme dogmatique. De plus, pour que ces vues aient de l'effet sur eux et les poussent à l'action, il faut qu'elles aient passé par le cœur en même temps que par l'esprit et qu'elles joignent la chaleur du sentiment à la lumière qui leur est propre ; car il n'y a que le sentiment qui nous pousse à agir, parce qu'il n'y a que lui qui nous fasse aimer le but de la vie et qui nous sollicite à y tendre.

Les saint-simoniens complètent cette théorie en ajoutant que le sentiment s'est de tout temps exprimé sous deux formes différentes : sous celle du culte, aux époques organiques ; sous celle des beaux-arts, aux

époques critiques, et que c'est par ces deux grands moyens d'expression que les hommes de cœur ont de tout temps agi sur le cœur de leurs semblables, pour les pousser vers le but que la société regardait comme le meilleur. La confession elle-même, disent nos réformateurs, qui semblent à la fois répondre aux critiques de Paul-Louis Courrier et préluder aux excentricités du père Enfantin, la confession, qui est aujourd'hui si vivement attaquée et que l'on considère comme un moyen de maintenir un despotisme repoussé par les consciences, a eu à d'autres époques sa raison d'être et sa légitimité. Dans le temps où le catholicisme était la doctrine morale la mieux appropriée aux besoins de la société et où tous les cœurs se soumettaient avec amour à son empire, elle n'était qu'un mode de consultation par lequel les hommes les moins éclairés et les moins moraux s'éclairaient auprès de leurs supérieurs en lumières et en moralité. Pendant que la prédication s'adressait à tous et se renfermait dans le cercle des cas généraux, la confession s'adressait à chacun et entrait dans le détail des cas particuliers. Elle donnait à chaque esprit les enseignements, à chaque cœur les consolations dont il pouvait avoir besoin. C'était un moyen d'éducation de la plus haute valeur et plus puissant que tous ceux que les anciens avaient imaginés.

De l'éducation morale ou générale, qui a pour but de former l'homme, les saint-simoniens passent à l'éducation professionnelle ou spéciale, qui est destinée à approprier les individus aux divers travaux que comporte l'état de la société. Suivant eux, l'éducation a été jusqu'à présent faussée par le grand fait qui domine tout le

passé de notre espèce, par l'exploitation de l'homme par l'homme. Les hommes ayant été distribués, sous l'empire de la force physique, en classes plus ou moins tranchées et immobiles, les enfants ont été destinés à telle carrière ou à telle autre, d'après la condition à laquelle ils appartenaient plutôt que d'après leurs goûts et leurs dispositions naturelles. Aujourd'hui qu'un nouvel ordre de choses a été inauguré, il ne doit plus en être ainsi. Chacun doit entrer dans la carrière où l'appelle, non sa naissance, mais son aptitude, et recevoir l'éducation spéciale qui le rendra capable de la parcourir avec honneur. Le soin de fixer, d'après l'étude de leurs penchants et de leurs dispositions, la vocation des jeunes gens et de leur donner une éducation appropriée constituera pour le corps enseignant de l'avenir une tâche entièrement nouvelle et qui aura des conséquences incalculables. Les fonctions, étant réparties suivant la capacité de chacun, seront exercées aussi bien qu'elles peuvent l'être, ce qui amènera d'immenses progrès dans toutes les sphères où l'activité humaine se déploie ; d'un autre côté, les inclinations contrariées et les vocations manquées étant devenues plus rares, on ne verra plus de ces déclassés et de ces révolutionnaires qui produisent dans la société de si grandes perturbations.

Ce travail sur l'éducation ne repose pas, suivant moi, sur des bases philosophiques assez profondes. Les saint-simoniens sentent vaguement que l'éducation, se proposant de diriger l'homme vers une certaine fin, suppose une certaine conception de l'homme et une certaine conception de la fin à laquelle il doit tendre ; mais, au

lieu d'analyser scientifiquement ces deux conceptions, dont l'une résume toute la psychologie et l'autre toute la morale, ils les acceptent telles que l'opinion vulgaire les leur fournit et en font les fondements assez mal assurés de leurs spéculations. Ils nous affirment que l'homme a trois facultés ; mais ils ne nous disent pas pourquoi. Ils ajoutent que ces facultés sont le sentiment, l'intelligence et l'activité ; mais ils ne nous disent pas que cette dernière implique la liberté : ils s'expriment même de façon à nous faire croire tout le contraire. Jamais, en effet, ils ne nous représentent l'homme comme un agent libre et responsable. Aussi cherchent-ils à le développer par le dehors, comme un animal ou une plante, non par le dedans, comme un être doué de volonté et qu'il s'agit avant tout de mettre en état de se perfectionner lui-même. Ils font l'éloge de la morale ; mais ils n'ont pas l'air d'en avoir une idée bien claire. Ils nous parlent du bien, qui est le but de la vie ; mais ils n'en déterminent pas rationnellement et avec précision la véritable nature : ils le caractérisent vaguement, en nous disant que c'est le but que la société regarde comme le meilleur, ce qui est subordonner la science à l'opinion. Ils repoussent l'intérêt comme règle de nos actions ; mais c'est pour y substituer le sentiment, sans s'apercevoir que le sentiment, tout noble qu'il est, a lui-même besoin d'être réglé par la raison. Ils semblent ignorer les débats qui se sont élevés sur ce sujet, à toutes les époques, et jusqu'à cette longue polémique de Kant et de Jacobi qui avait eu naguère un si long retentissement. En un mot, ils ne connaissent pas la philosophie et la remplacent tantôt par le sentiment,

tantôt par l'opinion. Ils finissent même par la remplacer, à l'exemple de Saint-Simon dans son *Nouveau Christianisme*, par la théologie arrangée à leur façon, et par vanter les pratiques du catholicisme de la manière la plus édifiante, ce qui est une manière commode de se tirer d'affaire, quand on n'est pas moraliste et qu'on veut néanmoins faire de la morale.

Cependant cette étude sur l'éducation offre des vues élevées et des sentiments louables. Les saint-simoniens y montrent, en même temps qu'un vif amour pour l'humanité, une ardente passion pour la diffusion des lumières, et c'est peut-être à leurs théories que deux institutions très utiles, l'enseignement professionnel et les écoles d'adultes, ont dû leur naissance.

Si les vues de ces réformateurs sur l'éducation sont assez remarquables, il n'en est pas de même de leurs idées touchant la législation, cet autre grand moyen de direction sociale auquel on est bien obligé de recourir, vu l'insuffisance du premier. Ils lui donnent pour fondement, non l'austère raison, qui est incompatible avec le sensualisme, où ils puisent leurs inspirations, mais la sympathie, qui est encore le principe le plus élevé que leur doctrine comporte. Aussi ils se préoccupent moins des moyens de protéger les droits que la raison pratique reconnaît aux citoyens que de la voie à suivre pour adoucir le sort des pauvres gens qui ont eu le malheur d'y porter atteinte : c'est de la sympathie. Ils déplorent (et Dieu sait si leurs plaintes ont trouvé de l'écho parmi nos romanciers !) la condition de ces tristes victimes de notre civilisation imparfaite, qui, faute de direction et d'appui, se sont égarées et sont tombées de l'innocence

dans le crime, et du crime dans les prisons : c'est de la sympathie. Ils déclarent que dans la société future, telle qu'ils la conçoivent, le premier devoir du magistrat sera de s'attendrir sur le criminel et de ne lui administrer que des corrections salutaires : c'est encore là de la sympathie. Sans méconnaître ce qu'il y a de généreux et de philanthropique dans ces vues des saint-simoniens, il faut bien convenir que ces novateurs inclinent trop à traiter le crime comme on traiterait une fièvre ou toute autre maladie physique, et qu'ils méconnaissent trop cet énergique sentiment de la responsabilité qui nous fait mépriser ce qui est méprisable, haïr ce qui est haïssable et qui ne peut s'éteindre entièrement dans les âmes sans péril pour la civilisation. Après cela, pouvaient-ils faire autrement, les principes tout sensualistes de leur système une fois posés? Il est évident que non. Ce sont donc, avant tout, ces principes qu'il faut répudier, non seulement comme faux en eux-mêmes, mais encore comme inconciliables avec les vérités essentielles de l'ordre pratique.

V

DOCTRINE DES SAINT-SIMONIENS (SUITE) LA RELIGION

Quelle que soit l'importance de la question économique, de la question pédagogique et de la question juridique, elle n'égale pas celle de la question religieuse; car, suivant qu'on résout cette dernière d'une manière

ou d'une autre, tous les faits sociaux prennent un caractère différent. Les saint-simoniens se la posent, non en philosophes, mais en politiques : ils se demandent, non si Dieu existe et si l'âme est en rapport avec lui, mais si l'humanité a ou n'a pas un avenir religieux.

Après avoir résolu tant bien que mal cette question, ils cherchent quelle sera, en vertu de la loi du progrès, la religion de l'avenir et essaient d'en tracer les principales lignes. Ils veulent bien convenir que le christianisme, auquel le saint simonisme doit succéder, a rendu des services : qu'il a brisé les chaînes de l'esclave, qu'il a relevé la femme de son abaissement, qu'il a révélé aux hommes le côté spirituel de leur nature; mais ils se hâtent d'ajouter (tant ils ont foi dans leurs doctrines!) que son plus grand honneur sera encore d'avoir préparé les voies à la religion nouvelle. Bon pour le temps où il a paru, le dogme chrétien a, en effet, suivant nos réformateurs, des défauts qui frappent tous les yeux et qu'il importe de faire disparaître au plus vite. Le plus grand, celui auquel se ramènent presque tous les autres, c'est qu'il implique, au moins à un certain degré, la croyance à deux principes, à un principe du bien et à un principe du mal.

Cette croyance est partout dans l'histoire de la pensée humaine. Elle est dans le fétichisme qui, parmi les êtres qu'il déifie, en distingue ordinairement de bons et de mauvais; elle est dans le polythéisme, qui reconnaît des dieux célestes et des dieux infernaux; elle est dans les antiques religions orientales, qui nous montrent le dieu du bien et celui du mal luttant, sans paix ni trêve, sur tous les points de cet univers; enfin elle est dans le mo-

saïsme et le christianisme, qui nous représentent Satan séduisant nos premiers parents et faisant entrer, avec le péché, le mal dans le monde.

Sans doute le christianisme est en progrès sur toutes les autres religions de la terre, en ce qu'il ne reconnait qu'un seul principe éternel, celui du bien, et qu'il considère les démons comme de simples créatures, qui étaient bonnes primitivement et qui sont devenues mauvaises par leur faute. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il nous représente l'homme sollicité toute sa vie par deux principes contraires, qui doivent, au dernier jour, se partager notre espèce pour toute l'éternité. Il reste là des traces profondes de la vieille doctrine du dualisme, bien plus, de l'antagonisme universel. L'instrument dont le mauvais principe se sert pour nous conduire au mal, c'est la chair, ce qui a fait dire à saint Paul : « La chair, c'est le péché. » Aussi la religion chrétienne nous prescrit sans cesse la répression des appétits physiques. Si elle sanctifie le mariage, où la chair a sa place comme l'esprit, elle a grand soin de le mettre au-dessous de la virginité qui exclut toute relation charnelle. Les conséquences de cet anathème lancé contre la matière ont été curieuses. C'est par là qu'il faut expliquer la division des pouvoirs en spirituel et temporel ; le caractère tout spirituel de la poésie que l'Église a couvée sous son aile, et le caractère sensuel de celle qui s'est développée en dehors de son influence ; la nature purement logique et métaphysique des sciences ecclésiastiques, et la nature toute physique des sciences profanes. Il n'a fallu rien moins que la prépondérance de l'esprit laïque pour élever ces dernières à une certaine hauteur. Quant à l'activité matérielle, l'Église ne l'a pas moins découragée que la poésie des sens et que la science de la matière, en mettant la pauvreté et les privations physiques au rang des vertus. C'était là, en effet, ôter à l'industrie tout stimulant et la faire considérer comme une sorte d'impiété. Contrairement aux religions antiques, qui avaient trop donné au corps, elle a trop donné à l'esprit.

Après avoir décrit le mal avec un peu d'exagération, mais assez de finesse, comme on en peut juger, les saint-simoniens en cherchent le remède. Ils croient le trouver dans l'élaboration réfléchie et voulue d'un dogme plus complet que tous ceux du passé, qui donnera à la société un plus large développement, en sanctifiant également tous les éléments qui la composent. A les en croire, le progrès de l'humanité dépend avant tout aujourd'hui de la réhabilitation de cette matière, que le christianisme a si injustement flétrie, et de la réintégration de cet élément dans l'ordre providentiel et au sein de Dieu même. C'est là l'essence du dogme saint-simonien ; nous sommes au cœur de la doctrine. Aussi laissons-nous la parole à ceux qui l'ont conçue : « Dieu, disent-ils, est un. Dieu est tout ce qui est ; tout est en lui, tout est par lui, tout est lui. L'être infini, universel, exprimé dans son unité vivante et active, c'est l'amour infini, universel, qui se manifeste à nous sous deux aspects principaux, comme esprit et comme matière, ou, ce qui n'est que l'expression variée de ce double aspect, comme intelligence et beauté. Nous verrons plus tard quelle transformation cette triple expression de l'existence doit recevoir pour l'homme considéré dans son activité sociale. L'esprit et la matière, sur lesquels tant de discussions se sont en-

gagées et se perpétuent encore, ne sont donc point deux entités réelles, deux substances distinctes, mais seulement deux aspects de l'existence, infinie ou finie, deux abstractions principales à l'aide desquelles nous analysons la vie, nous divisons l'unité pour la comprendre [1]. »

Telles sont les idées religieuses des saint-simoniens : ils font de l'esprit et de la matière non plus deux substances distinctes, mais deux faces d'une seule et même substance, qui est la substance divine. Ils tirent de cette conception plusieurs conséquences sociales : la première, c'est qu'en se développant matériellement, l'homme n'accomplit pas une œuvre moins religieuse qu'en se développant spirituellement ; la seconde, c'est que la vie terrestre n'est pas une vie de misère, un temps d'exil et d'expiation, mais une carrière illimitée de progrès, de gloire et de bonheur, où l'homme est appelé à donner un égal essor à toutes les puissances de son être ; car l'âge d'or, suivant la grande parole du maître, n'est pas derrière nous, mais devant nous. Ils professent, comme on voit, en métaphysique, le panthéisme, car ils placent en Dieu la matière et l'esprit ; ils professent, en morale, malgré leurs prétentions humanitaires, une sorte d'épicurisme sentimental, car ils mettent les appétits corporels sur la même ligne que les aspirations spirituelles.

Si on considère ces doctrines dans leur opposition avec les doctrines anthropomorphiques et ascétiques d'une autre époque, on trouvera qu'elles ne sont pas entièrement dépourvues de raison. Elles ne sont, en effet, à

1 *Exposition de la doctrine de Saint-Simon*, p. 410.

certains égards, qu'une forme nouvelle de ce grand naturalisme que la Renaissance avait inauguré, en face de l'idéalisme mystique du moyen âge, et qu'une nouvelle protestation de la nature contre ce que Michelet appelle l'antinature. Cependant, à les prendre en elles-mêmes, elles nous semblent fausses et inadmissibles. Agissons conformément à la nature, rien de mieux, mais distinguons en nous la nature animale et la nature proprement humaine, et sans refuser à la première de légitimes satisfactions, subordonnons-la, en toute circonstance, à la seconde. Ne séparons pas Dieu et la nature matérielle par un abîme, mais ne les identifions pas non plus ; car nous n'arriverions par là qu'à produire un être sans nom, monstrueux assemblage de toutes les perfections et de toutes les imperfections que l'esprit peut concevoir. Les saint-simoniens n'ont su ni suivre de telles règles, ni se prémunir contre de tels écarts. Aussi leur morale n'en est pas une et ne contient rien de ce qu'une morale suppose. La raison et la liberté, c'est-à-dire les attributs essentiels de la nature humaine, n'y tiennent aucune place : l'instinct de la sympathie y figure seul, et cela sans y être décrit nulle part, et sans que le droit qu'on lui accorde de gouverner la vie soit nulle part démontré d'une manière sérieuse. Leur métaphysique n'en est pas une non plus. Leur Dieu-Esprit et Matière, si sommairement établi, sans l'ombre d'une discussion sur la nature divine et sur les attributs divins, est bien tout ce que l'on peut imaginer de plus grossier. Il nous fait remonter, non pas au panthéisme savant et profond d'un Spinosa ou d'un Plotin, mais au naturalisme des premiers âges de la Grèce, c'est-à-dire

à l'enfance et aux premiers bégaiements de l'esprit humain. L'âme n'existe pas non plus à l'état séparé et distinct, pour nos réformateurs : elle n'est, à leurs yeux, qu'un des aspects de la vie abstraitement considérée. Et c'est avec de telles idées sur le devoir, sur Dieu, sur l'âme, c'est avec une telle morale et une telle métaphysique, ou plutôt avec une telle absence de métaphysique et de morale, qu'ils espèrent constituer une religion !

Non seulement les saint-simoniens professent une doctrine erronée, mais ils y arrivent en suivant une méthode vicieuse. Avant eux, quand on avait une question à résoudre, on cherchait dans la question même des arguments appropriés, pour en obtenir la solution. Étant donné, par exemple, le problème moral, on se demandait si la raison, qui est le trait distinctif de l'homme et le caractère essentiel de notre espèce n'est pas supérieure aux sens qui nous sont communs avec les animaux, et si ce n'est pas, par conséquent, à la raison, non aux sens, qu'appartient légitimement le gouvernement de notre vie. Étant donné le problème religieux, on examinait si les choses ne s'expliquent pas par un principe parfait plutôt que par un principe imparfait, et en quoi cette perfection consiste ; si elle n'implique pas l'unité, la simplicité, l'immutabilité, l'intelligence, et n'exclut pas leurs contraires. Les saint-simoniens, eux, procèdent autrement. Au lieu d'étudier les questions, ils en étudient l'histoire et prétendent que, telle solution en ayant été donnée à une certaine époque, il est bon que maintenant telle autre solution ait son tour. Le corps a été placé au premier rang dans l'antiquité ; l'esprit a été placé au premier rang au moyen

âge : il faut aujourd'hui les mettre *ex æquo*. Voilà l'argument qu'ils nous donnent en faveur de cette forme de l'hédonisme qu'ils appellent la réhabilitation de la chair. Cet argument leur paraît même si triomphant et ils en ont si peu d'autres à leur disposition, qu'ils s'en servent encore pour établir le panthéisme. Pour les anciens, Dieu était matière ; pour les chrétiens, il est esprit pur ; pour les saint-simoniens, il sera matière et esprit tout ensemble.

Tout cela, comme on voit, est passablement hypothétique et assez peu en rapport avec cet esprit positif, rigoureux, scientifique, dont on semble revendiquer pour soi le privilège. Il n'y a donc nulle témérité à soutenir que, si le contenu du saint-simonisme est peu religieux, la forme en est peu philosophique, et que, par conséquent, cette doctrine est une doctrine bâtarde que la religion et la philosophie repoussent également.

Cela ressort non seulement de l'étude du saint-simonisme considéré en lui-même, mais encore de celle des conséquences sociales que les saint-simoniens en ont déduites. Ces novateurs rejettent avec dédain l'opinion des économistes et des libéraux, que le gouvernement est un mal, et prétendent qu'on ne saurait trop étendre et trop multiplier ses attributions. C'est à lui, disent-ils, que doivent appartenir « la détermination du but de l'activité de la société, celle des efforts nécessaires pour l'atteindre ; la direction à donner à ces efforts, soit dans leur division, soit dans leur combinaison ; le règlement de tous les actes collectifs et individuels ; celui enfin de toutes les relations des hommes entre eux, depuis les plus générales jusqu'aux plus particulières. Bien loin donc d'ad-

mettre que l'on doive se proposer de réduire toujours de plus en plus l'action directrice, dans le sein des sociétés, nous pensons qu'elle doit s'étendre à tout et qu'elle doit être toujours présente ; car, pour nous, toute société véritable est une hiérarchie[1]. »

Cette hiérarchie embrassera toutes les sphères de l'ordre social : la religion, la science, l'industrie ; car les saint-simoniens tiennent à ce que l'État prenne l'initiative en toute chose et à ce que l'individu se borne à recevoir l'impulsion. Le pouvoir souverain appartiendra au plus aimant. Ce mortel privilégié possédera à la fois le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel ; il sera pape et roi tout ensemble : le prêtre de la science et celui de l'industrie ne seront que ses subordonnés : « il partage entre eux, disent les disciples de Saint-Simon, tous les autres individus, selon leur aptitude à suivre l'une ou l'autre carrière. Placé au point de vue général des besoins de la société, et sachant sur quel point elle manque de science ou d'industrie, il prescrit aux savants et aux industriels, par les chefs qu'il leur a donnés, la direction dans laquelle ils doivent porter leurs efforts, et attribue aux uns et aux autres la part du revenu social qui leur est nécessaire pour remplir la tâche qui leur est imposée[2]. » Il est impossible, comme on voit, de disposer plus souverainement des hommes et des choses et d'exercer un pouvoir plus absolu : l'idéal de théocratie que de Maistre a rêvé n'approche pas de celui-là. Le pouvoir du chef de la société (et il faut

1 *Exposition*, p. 458.
2 *Exposition*, p. 479.

en dire autant de celui des chefs secondaires) ne sera, en effet, limité par aucune loi, suivant les saint-simoniens : a loi, c'est lui, c'est sa volonté, laquelle constitue non pas une loi morte, mais une loi vivante. « Dans l'avenir, disent-ils, toute loi est la déclaration par laquelle celui qui préside à une fonction, à un ordre quelconque de relations sociales, fait connaître sa volonté à ses inférieurs, en sanctionnant ses prescriptions par des peines ou par des récompenses[1]. » En d'autres termes, la loi c'est le bon plaisir de celui qui commande. Voilà les droits de l'homme et du citoyen bien garantis !

Si la conception politique des saint-simoniens est profondément vicieuse, cela tient, au moins en partie, à la fausse morale sur laquelle elle repose ; car avec de la mauvaise morale on ne fera jamais de bonne politique. C'est parce que les saint-simoniens méconnaissent, en morale, la liberté et la personnalité de l'homme qu'ils nous poussent, nous autres hommes des races latines, du côté où nous penchons déjà, je veux dire à compter sur l'État plutôt que sur nous-mêmes, à chercher notre salut dans des réformes mécaniques et extérieures, non dans la réforme de notre volonté et dans l'énergique développement de nos forces vives. Comme si nous n'étions pas, tous tant que nous sommes, des être doués de pensée, de sentiment, d'activité, on tient à nous donner quelqu'un d'infaillible qui pense, qui sente, qui agisse à notre place. On cherche à nous persuader qu'il fera tout mieux que nous, que nous n'avons qu'à nous abandonner à sa direction et à remercier le ciel de nous

1 *Exposition*, p. 485.

avoir mis dans sa main et de nous avoir envoyé un tel sauveur. Ces lâches doctrines ont pénétré dans la politique, dans l'histoire, dans le roman, dans la littérature sous toutes ses formes et n'ont pas peu contribué à débiliter notre génération. Elles la débiliteront encore davantage, si le rationalisme libéral ne les étouffe pas et ne les remplace pas par des croyances plus sensées et plus mâles.

VI

L'ÉGLISE SAINT-SIMONIENNE

Les saint-simoniens n'étaient pas de simples spéculatifs : ils avaient, au contraire, la prétention de refaire, d'après un nouveau modèle, toute la société ! Aussi, non contents de répandre leurs idées par les conférences de la rue Taranne, ils essayèrent de les vulgariser par la fondation d'un nouveau journal, l'*Organisateur*. Ils firent plus, ils se constituèrent en famille d'abord et un peu plus tard en Église. Par droit d'ancienneté, le chef de la famille aurait dû être Olinde Rodrigues, le premier disciple de Saint-Simon et l'héritier direct de sa pensée ; mais, aux yeux de la nouvelle école, l'ancienneté devait céder le pas au talent, en vertu du grand principe : A chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres. C'est pourquoi les deux hommes jugés unanimement les plus capables, Bazard et Enfantin, furent proclamés les chefs ou plutôt les pères de la famille saint-simonienne, au milieu des fidèles réunis,

qui se donnèrent, à l'exemple des premiers chrétiens, le baiser de paix. Ce fut le 31 décembre 1829, dans un appartement de la Caisse hypothécaire, transformé en cénacle pour la circonstance, que la papauté saint-simonienne fut inaugurée, à la voix du juif Olinde Rodrigues, qui avait eu le premier, suivant la singulière expression d'Enfantin, le sens prophétique de la Bourse et qui avait le premier compris ce qu'il y avait de puissance pacifique dans des hommes comme Rothschild, Laffitte et autres banquiers, qui devaient bientôt mener la politique française. École curieuse que celle où l'on mêlait ainsi, sans la moindre ironie et de l'accent le plus convaincu, les choses du ciel et celles de la terre, la religion et la finance, la poésie et la prose !

En même temps que la religion saint-simonienne s'organisait à Paris, comme dans son centre, elle rayonnait de toutes parts vers les provinces et constituait dans nos principales villes, à Toulouse, à Montpellier, à Lyon, à Dijon et à Metz, cinq véritables Églises. Enfantin écrivait à ceux qui en avaient pris la direction des lettres apostoliques, comme il les appelait, pour les mettre au courant des progrès de la doctrine et pour les engager à redoubler d'ardeur. Ces lettres, qui nous paraissent aujourd'hui tantôt communes, tantôt ampoulées, et toujours vides et ennuyeuses, produisaient sur des esprits prédisposés à l'admiration le plus grand effet. La plus célèbre fut sa lettre sur le calme. L'ancien représentant de commerce y prend son rôle de pape tout à fait au sérieux : « Avez-vous bien songé, dit-il, que nous n'avons, Bazard et moi, personne au-dessus de nous, personne que celui qui est toujours *calme*,

parce qu'il est l'éternel amour ? » Puis, passant de la note solennelle à la note attendrie, il songe que cette majesté dont il est revêtu a bien ses misères : s'il est le père de tout le monde, il n'a pas de père, et cette triste pensée lui fend le cœur. Aussi, s'écrie-t-il du ton qu'aurait pu prendre un poète incompris du temps : « A quel homme dirons-nous : mon père, je vous aime ? Quelle bouche s'appuiera sur notre front et nous dira : mon fils, je t'aime ? » Mais il se console à la pensée qu'ils vont, lui et Bazard, qu'il emporte toujours avec lui dans les rayons de sa gloire, de pair à compagnon avec Saint-Simon, Moïse et Jésus-Christ. On admirait ces tirades sans pensées et sans style, et (chose plus curieuse!) les derniers survivants du saint-simonisme les admirent encore : « Tel était, écrivent-ils à propos du morceau dont nous parlons, l'exorde d'une lettre qui remua profondément la famille saint-simonienne et dont l'impression devait rester ineffaçable[1]. »

Cependant le saint-simonisme continuait à faire des progrès. Il s'était transporté de la rue Taranne à la rue Monsigny, où il était plus grandement installé, et faisait, en outre, des conférences dans plusieurs autres quartiers de Paris. Ses prédicateurs, Barrault, professeur de littérature, Transon, ingénieur des mines, Laurent, que nous connaissons déjà, rivalisaient d'onction et d'éloquence avec ceux qui occupaient les chaires chrétiennes. Le 7 juin 1830, Enfantin écrivait : « Bazard et moi sommes enchantés de Barrault : il a été grand, et ce n'est pas dire assez, notre fils, notre frère a été

1 *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, t. II, p. 160-167.

sublime... Deux fois l'auditoire a tressailli... La vie s'est fait jour. A la place de *messieurs* et *mesdames*, sont venus se placer dans sa bouche ces mots si tendres : *mes fils, mes filles*, et cela avec l'inspiration la plus chaude et la plus heureuse, à la suite d'un *qui êtes-vous* et *qui suis-je ?* Barrault s'est placé en prêtre; la prédication est vraiment commencée. » Le 12 juillet de la même année, le pontife le plus entreprenant du saint-simonisme écrivait encore : « Transon a tellement remué un auditoire nombreux hier (hommes et femmes) ; il a été si grand, si beau, qu'il est monté le jour même au collège. » Enfin, le 20 juillet, il ajoutait : « La prédication d'hier, superbe de grandeur, mais moins remuante que les autres. Barrault a fait pour la première fois une invocation à ses pères. — Le père Laurent prêchera probablement dans la quinzaine et je crois que c'est là sa véritable vocation; il sera vigoureux et bon... Transon est l'apôtre des dames[1]. »

Il y a eu, au dix-septième siècle, des dames cartésiennes et malebranchistes[2] : il n'est donc pas étonnant qu'il y ait eu, au dix-neuvième, des dames saint-simoniennes. Elles commençaient à affluer autour des chaires de la doctrine nouvelle et les deux pontifes comptaient bien faire d'elles d'actifs instruments de propagande. Mais, en même temps qu'ils s'occupaient du côté spirituel du saint-simonisme, il n'en négligeaient pas le côté matériel. La matière n'était-elle pas réhabilitée et mise sur la même ligne que l'esprit ? L'argent n'arrivait pas

1 *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, t. II, p. 174, 181.
2 V. la savante *Histoire de la philosophie cartésienne*, de M. Bouillier.

encore, mais Enfantin déclarait qu'il viendrait bientôt : « Je vous en donne, disait-il en oubliant un peu sa dignité et son calme, je vous en donne mon billet de pape. » Il arriva, en effet. Les saint-simoniens les plus riches commencèrent à apporter leurs biens aux pieds des princes des apôtres : Fournel, directeur du Creusot, mille francs ; Resseguier, un ardent méridional, autant ; d'Eichthal, trois mille ; d'autres membres anciens ou nouveaux contribuèrent aussi, chacun suivant ses moyens. La recette était bonne, la pêche des âmes miraculeuse, quand un grave évènement imprima au saint-simonisme un mouvement plus accéléré encore : la révolution de Juillet venait d'éclater.

En voyant le trône des Bourbons renversé et le drapeau tricolore flottant dans les airs, Enfantin dit, en souriant, à Bazard et à Laurent : « Eh bien, est-ce le moment d'aller aux Tuileries? — Pas encore, répondit le dernier. Vos disciples pourront y entrer un jour, à un titre ou à un autre ; mais vous, ce sera plus difficile. » Le socialisme saint-simonien était, en effet, encore trop inconnu des masses pour leur servir de centre de ralliement. C'était un point sur lequel les chefs de la doctrine ne pouvaient se méprendre. Aussi conseillèrent-ils à leurs disciples de ne point se mêler aux agitations du moment et se contentèrent-ils d'adresser au peuple une proclamation creuse et déclamatoire, comme toutes les pièces de ce genre, mais en somme assez inoffensive. Elle ne parut point telle à quelques députés d'alors. Ils la signalèrent à la Chambre et montrèrent quels dangers pouvait faire courir à la société une secte dont la communauté des

biens et celle des femmes étaient les dogmes essentiels. Les deux pontifes répondirent à cette accusation par une pièce justificative assez remarquable, que nous ne reproduirons pas, parce qu'elle a été souvent citée.

A partir de 1830, le saint-simonisme prit un caractère plus démocratique que par le passé et fit usage, avec un redoublement d'ardeur, des deux grands moyens qu'il avait d'agir sur le public, de la plume et de la parole. Un de ses plus brillants écrivains, M. Michel Chevalier, traita, dans l'*Organisateur*, une question palpitante d'actualité, celle des émeutes, et d'Eichthal y aborda la question, si souvent débattue depuis, des coalitions des ouvriers. En même temps, le *Globe*, qui avait joué un si grand rôle sous la Restauration et qui avait servi d'organe à l'élite du parti libéral, se montrant de plus en plus favorable à la jeune école, des pourparlers eurent lieu avec ses rédacteurs, P. Leroux, Lherminier, Sainte-Beuve, et il fut convenu que le journal passerait, avec armes et bagages, dans le camp des saint-simoniens. Quelques jours après, en effet, il paraissait sous le nom de *Globe, Journal de la doctrine de Saint-Simon*, avec l'épigraphe suivante, qui contient la quintessence du saint-simonisme : « Religion, science, industrie, association... A chacun selon sa capacité ; à chaque capacité selon ses œuvres. »

Non seulement le saint-simonisme se répandait par la voie de la presse, mais il se propageait par celle de la prédication et de l'enseignement. Enfantin, qui continuait à partager avec Bazard le pouvoir spirituel et qui l'exerçait avec toute la gravité d'un pontife de vieille création, non content de dire à Michel, à d'Eichthal, à

Duveyrier : « Écrivez ! » avait dit à Barrault et à Laurent : « Prêchez ! » à J. Lechevalier et à Carnot : « Enseignez ! » et à Mme Bazard elle-même, comme si elle eût été sur le point de fonder un établissement conventuel : « Claire, vous êtes la première de nos filles ; donnez-nous des filles ! » Aussi chacun s'acquittait de son mieux de la mission que lui confiait si solennellement l'hiérophante. Le saint-simonisme parlait, par la voix de ses nouveaux Bossuets et de ses nouveaux Massillons, dans la rue Taranne, dans la salle Taitbout, à l'Athénée et dans la rue Monsigny. Il se mettait également en frais d'éloquence en province : Pierre Leroux et Jean Reynaud, qui avaient été envoyés à Lyon comme missionnaires, enseignaient le nouvel Évangile, dans la ville des Pothin et des Irénée, devant des milliers d'auditeurs. La nouvelle Église comptait bien quelques renégats, Lherminier et Margerin, par exemple, mais ils étaient bientôt remplacés par des néophytes pleins d'avenir. C'étaient Guéroult, qui a depuis tenu une place élevée dans la presse, Théodore Bac, qui a figuré avec éclat dans les rangs du barreau, E. Péreire et Stéphane Mony, qui contribuèrent puissamment à la création du chemin de fer de Saint-Germain. En même temps que l'Église saint-simonienne recrutait de nouveaux fidèles, la foi des anciens semblait s'aviver de plus en plus ; car elle se manifestait par des actes et on ne pouvait pas dire d'elle :

La foi qui n'agit point, est-ce une foi sincère ?

Ils consacraient aux besoins de la communauté des

sommes considérables, et l'un deux, Fournel, n'offrait pas moins de quatre-vingt-neuf mille francs à son Église.

Malgré ces signes éclatants de prosperité, le saint-simonisme renfermait dans son sein des germes de dissolution, qui ne tardèrent pas à produire leurs fruits. Il avait deux chefs d'un tour d'esprit fort différent, qui n'avaient vécu jusqu'alors en bonne intelligence que parce qu'ils avaient senti le besoin de réunir leurs forces contre les ennemis du dehors, mais qui devaient se diviser à l'approche du triomphe. Bazard était un politique d'une austérité relative et chez qui le sens pratique n'était point tout à fait oblitéré ; Enfantin était un pur socialiste habitué à regarder comme réalisables les utopies les plus hardies et les plus contraires aux mœurs du temps. La question qui les mit aux prises fut celle des rapports des sexes.

Les deux pontifes reconnaissaient bien l'un et l'autre que la femme devait être l'égale de l'homme. Le moyen de faire autrement ? Dès que le saint-simonisme condamnait l'exploitation de l'homme par l'homme, il ne pouvait pas tolérer celle de la femme par son conjoint. Le point délicat était de savoir quel degré de stabilité comportait l'union conjugale. Or, Enfantin professait là-dessus les idées les plus audacieuses et les plus étranges. Il voyait dans l'espèce humaine deux catégories de sujets fort dissemblables, les sujets à sentiments constants et profonds, qui s'attachent obstinément et pour toujours à la même personne et les sujets doués d'affections vives et mobiles, qui trouvent un charme infini à voltiger sans cesse d'une beauté à une autre, sans jamais se

fixer à aucune : d'un côté, les Othellos ; de l'autre, les don Juans. Or, il paraissait clair au jeune et beau pontife, auquel sans doute les rôles de don Juan ne déplaisaient pas, que, si le mariage définitif était le fait des premiers, le mariage provisoire convenait seul aux seconds: c'était la dissolution, au moins partielle, de la famille et une demi-promiscuité. Il ne s'en tenait pas là ; il voulait que le couple-prêtre, placé au sommet de la hiérarchie saint-simonienne (car la femme devait partager avec l'homme le souverain pontificat), se mît en rapport intime avec les divers époux et s'assurât par lui-même du genre d'union auquel chacun d'eux était propre : conception impudique qui rappelait les pratiques des sectaires les plus décriés de l'histoire et que, de l'autre côté de l'Atlantique, le chef des mormons n'eût point désavouée. L'honnêteté de Bazard se révolta. Il déclara qu'il n'admettrait jamais qu'on ressuscitât le droit du seigneur au profit des nouveaux pontifes et mit les fidèles en demeure de se prononcer entre son collègue et lui. Dans les révolutions, la victoire est toujours au plus avancé et au plus audacieux. Entre Bazard, qui s'arrêtait à mi-chemin dans la voie que le sensualisme saint-simonien avait ouverte, et Enfantin, qui la suivait jusqu'au bout sans se préoccuper des conséquences, la nouvelle Église n'hésita pas. Elle se prononça pour ce dernier, et Bazard, d'ailleurs épuisé et mourant, ne reparut pas dans son sein. Mais bientôt, après des scènes indescriptibles, pleines d'émotion et de larmes, telles qu'on n'en voit que dans l'histoire des religions les plus sérieuses et les plus touchantes, et où Enfantin déploya inutilement ce don de fasciner les

âmes, qui était inhérent à sa personne et qu'on ne trouve plus du tout dans ses écrits, plusieurs membres distingués de l'Église saint-simonienne, et parmi eux des membres du grand collège, la quittèrent, ne pouvant se décider à professer les doctrines immorales de son chef. Il suffit de citer Jules Lechevalier, Abel Transon, Pierre Leroux et Jean Reynaud.

Enfantin restait, il est vrai, maître du champ de bataille, et le gros de la secte demeurait soumis à sa direction ; mais sa victoire était une victoire à la Pyrrhus et fut bientôt changée en une vraie déroute par la désertion d'Olinde Rodrigues, l'héritier direct de Saint-Simon, et, qui plus est, le trésorier de l'Église saint-simonienne. Ce fut alors que le Père suprême, comme on l'appelait, se décida à emmener ses enfants dans une grande maison qu'il possédait à Ménilmontant. Nous nous garderons bien de refaire, après le spirituel auteur des *Études sur les Réformateurs* et de *Jérôme Paturot*, le tableau de la vie que les saint-simoniens menèrent dans cette nouvelle résidence. Contentons-nous de dire qu'ils s'y appliquèrent (puisque aussi bien les circonstances les y contraignaient), à vivre de la vie des travailleurs et à leur servir ainsi de modèle et d'exemple. Cette domesticité qu'ils se proposaient de supprimer pour l'avenir, ils la supprimèrent dès lors entre eux, se rendant les uns aux autres toute sorte de soins fraternels et de bons offices. Ces occupations manuelles, qu'ils voulaient réhabiliter, ils les ennoblirent en s'y livrant eux-mêmes, car ils exerçaient indifféremment et à tour de rôle les fonctions de cuisinier, de sommelier, de jardinier et d'autres encore. La fraternité qui les

unissait avait son expression dans un costume gracieux et original, qui était à peu près le même pour tous et qui leur rappelait à chaque instant qu'ils étaient comme les membres d'une même famille.

Cependant la position n'était plus guère tenable, et le Père suprême avait déjà dû se demander bien des fois, dans sa sagesse, comment il sortirait de ce mauvais pas, quand le gouvernement se chargea de l'en tirer et même de le mettre sur un piédestal, où malheureusement il ne sut pas se tenir. Il fut assigné à comparaître devant la cour d'assises, avec Michel Chevalier, Barrault, Duveyrier et même Rodrigues, parce que l'instruction avait commencé avant le schisme de ce dernier. Tout le monde sait comment les choses se passèrent. Les accusés se défendirent, comme des hommes de talent qu'ils étaient et qui n'étaient pas fâchés de poser, non plus devant le public de leurs conférences, mais devant la France entière. Seulement Enfantin, qui avait été longtemps gâté par l'engouement des siens, eut le tort de prendre la cour d'assises pour une Église saint-simonienne et de se flatter qu'il y jouirait de la même faveur et y exercerait le même empire. Il promena à plusieurs reprises et en silence ses regards sur la cour, sur le jury, sur l'auditoire : « Désirez-vous vous recueillir, lui demanda le président un peu étonné ? — Non, Monsieur le président, répondit-il en continuant à regarder l'assistance. — Si vous avez besoin de quelques instants de méditation, poursuivit le magistrat, la cour est prête à vous les accorder. — Je n'ignore pas, répliqua Enfantin, la vertu du recueillement, de la méditation, si bien comprise par le christianisme ; mais ce n'est pas ce

que je désire en ce moment. Je veux agir sur vous par les sens (et il les regardait toujours), par la forme, par la beauté ; je veux essayer sur vous la puissance du regard. » La cour, ne sachant trop si elle devait rire ou se fâcher, condamna Enfantin et ses amis à quelques mois de prison. A partir de ce jour (27 août 1832), l'école saint-simonienne cessa d'être prise au sérieux par le public : on ne put plus y penser, sans se représenter l'attitude du Père suprême, prenant une pose fascinatrice et essayant de magnétiser ses juges.

Nous avons cru devoir exposer avec quelque détail l'essai de religion tenté par les saint-simoniens, malgré le peu de rapport qu'il semble avoir avec les questions philosophiques, parce c'est un des phénomènes historiques les plus curieux du dix-neuvième siècle. C'est une chose curieuse, en effet, de voir des hommes intelligents, élevés pour la plupart à l'École polytechnique, dans l'étude des sciences exactes et dans la pratique des méthodes modernes, essayer de forger de toutes pièces une religion nouvelle et de la faire accepter par un siècle ironique et moqueur. On ne peut s'expliquer une telle tentative que par la pensée, alors si répandue, que non seulement il n'y a pas de société sans religion, mais encore qu'une nouvelle évolution religieuse est nécessaire, à certaines époques, pour rajeunir la société vieillie. Bien que cette dernière opinion, qui était celle de Chateaubriand et de Joseph de Maistre, ne fût appuyée que sur le fait assez peu concluant de la transformation du monde romain par le christianisme, elle devait être admise facilement par les saint-simoniens, puisqu'ils étaient convaincus, d'une part, de l'importance des

croyances religieuses ; de l'autre, du mouvement progressif des choses humaines.

Il ne faut donc pas s'étonner que, de 1828 à 1832, c'est-à-dire à cette époque de fermentation où le romantisme donnait à toutes les imaginations un ébranlement profond, où l'hégélianisme déroulait, jusque dans les murs de la vénérable Sorbonne, ses synthèses hardies et où le libéralisme emportait le vieux trône des Bourbons, le saint-simonisme, à son tour, ait passionné un certain nombre d'hommes jeunes et pleins de feu et ait failli passer à l'état de religion. Si cette transformation n'eut pas lieu, c'est qu'une nouvelle religion ne peut s'imposer qu'à des âmes simples et naïves et que de telles âmes sont assez rares dans un temps comme le nôtre ; c'est qu'elle suppose chez ceux qui la répandent une foi plus ou moins ardente, et que nos apôtres improvisés cachaient mal, sous leur enthousiasme de commande, un certain fonds de scepticisme ; c'est enfin qu'elle implique un certain nombre de dogmes, comme ceux de l'existence de Dieu, de la loi du devoir, de la vie future, et que ces dogmes, le saint-simonisme ou les répudiait entièrement ou leur faisait subir de graves altérations.

On voit, d'après tout ce qui précède, quelle a été l'origine et quelle a été la nature du saint-simonisme. Partant du sensualisme du dix-huitième siècle, comme d'une doctrine acquise à toujours et placée désormais au-dessus de la discussion, le saint-simonisme s'est abstenu d'en vérifier les bases. Il ne s'est demandé ni ce que c'est que l'homme, ni ce qu'il peut savoir, ni ce qu'il doit faire, ni ce qu'il peut espérer ; les grandes questions de la psychologie, de la logique, de la morale,

de la théodicée lui sont restées complètement étrangères ; il n'a pas été, à proprement parler, une philosophie. Mais, par cela seul qu'il a admis le principe sensualiste, il a été conduit à toutes les conséquences que ce principe entraîne. Ne reconnaissant dans l'homme que les sens, qui lui sont communs avec les autres animaux, et méconnaissant la raison et la volonté, qui lui sont propres et qui constituent sa personnalité, il a déféré le gouvernement de la vie, tantôt à la sympathie, qui est un instinct supérieur, mais enfin un instinct, tantôt et plus logiquement à tous les instincts sans distinction, et préconisé la sensualité dans tous ses écarts, y compris la promiscuité.

Voilà sa morale. Sa pédagogie n'en est qu'une application. Elle ne consiste pas, en effet, dans cet art d'*élever l'homme*, qui n'a de sens que pour ceux qui admettent dans notre nature une partie inférieure et une partie supérieure, mais dans celui de le dresser, comme un animal, de manière à le rendre propre à produire abondamment tout ce qui sert à satisfaire ses tendances sensibles. Le même dédain de la personnalité humaine et des grandes fins de la vie éclate dans la manière dont il organise la société qu'il livre tout entière aux mains de quelques individus, qui en disposeront arbitrairement et sans contrôle. Ici, comme toujours, le sensualisme engendre le despotisme. On s'élève quelquefois contre les principes d'une compagnie célèbre, qui veut que l'homme soit sous la main de son supérieur, comme un bâton dont il fait tout ce qu'il veut. Or, c'est précisément là la doctrine du saint-simonisme dans l'ordre politique et religieux. Il traite l'homme comme un in-

strument inanimé, comme une simple machine, et il ne faut pas en être surpris, puisque son fondateur expliquait tout par l'attraction, c'est-à-dire par le mécanisme, et voyait dans chacun de nous une machine comme une autre. Uniquement préoccupé de la matière et de ses lois, le saint-simonisme n'a exercé une influence heureuse que dans l'ordre matériel. Il a favorisé la création de nos grands établissements de crédit, poussé à la construction de nos premiers chemins de fer et au percement de l'isthme de Suez, conçu l'idée de ces expositions immenses où l'industrie du globe entier vient étaler ses merveilles et propagé dans les classes ouvrières les connaissances utiles. Reste à savoir si ces résultats, qui auraient sans doute été obtenus sans lui, suffisent pour compenser le mal qu'il a fait dans l'ordre moral et politique, en émoussant le sentiment du devoir et celui du droit. Quant à nous, nous hésitons à le croire [1].

[1] V., sur l'influence du saint-simonisme, Sainte-Beuve, *Nouveaux Lundis*, t. IV, p. 145, article « Guéroult », et, sur le saint-simonisme en général, M. Renouvier (*Année philosophique*, 1867), M. Janet (*Saint-Simon et le Saint-Simonisme*), et M. Flint (*Philosophie de l'histoire de France*, traduite par M. Ludovic Carrau, 1878).

CHAPITRE II

CHARLES FOURIER OU L'ATTRACTION PASSIONNELLE

La vie de Fourier et ses premiers travaux. — L'association agricole et l'attraction passionnelle. — Les douze passions radicales. — L'éducation phalanstérienne. — Le mécanisme de l'attraction passionnelle. — Les évolutions de la société et de la nature. — La vie future. — L'école de Fourier.

I

LA VIE DE FOURIER ET SES PREMIERS TRAVAUX

La doctrine de Fourier a cela de commun avec celle de Saint-Simon qu'elle n'est pas née dans l'enceinte de l'Église ou de l'école et qu'elle n'a pas été le simple développement de quelque tradition antique et respectée, mais qu'elle a jailli, pour ainsi dire, des entrailles mêmes du siècle et en a été une des productions les plus spontanées et les plus vivantes. Comme Saint-Simon, Fourier s'inspire de ces idées sensualistes, qui avaient été semées à pleines mains dans l'âge précédent, et ne conçoit pas de plus magnifique idéal que celui d'une ample

satisfaction donnée aux tendances de notre vie sensible. Comme lui, il s'enivre du spectacle de la grande industrie partout triomphante des forces de la matière, et ne voit rien de si beau que le globe entier soumis à tous les caprices de l'homme. Comme lui enfin, il commence à réfléchir sur l'organisation de la société sous le Directoire, c'est-à-dire à une époque où la France était dans un état de complète dissolution, non seulement au point de vue politique, mais encore au point de vue moral et religieux, de sorte que les spéculations les plus audacieuses et les plus contraires à notre nature s'y produisaient impunément. Il n'y avait plus, en effet, ni dans les idées, ni dans les institutions, de principe généralement accepté auquel on pût se référer comme à une règle invariable de pensée et de conduite : mœurs, croyances, lois, tout était remis en question et la raison individuelle ne connaissait plus de frein. C'est par là et aussi par la vie de l'auteur qu'il faut expliquer le caractère étrange qu'offre la doctrine phalanstérienne.

Charles Fourier naquit à Besançon, le 7 avril 1772. Il montra, dès l'âge le plus tendre, s'il faut en croire le docteur Pellarin, son biographe, beaucoup de goût pour les fleurs, pour la musique, pour la géographie et pour les petits pâtés, et (chose singulière !) chacune de ces passions a laissé, on le verra plus tard, sa trace dans ses livres. Il avait pour père un marchand de drap et eut de bonne heure sous les yeux, sans pouvoir s'y habituer ni en prendre son parti, le spectacle des fraudes commerciales. Puni, à l'âge de cinq ans, pour avoir dit la vérité avec une candeur enfantine à un client qu'on voulait abuser, il en conçut, à l'égard de la

duplicité en matière de commerce, une haine que le temps et l'expérience devaient encore envenimer. Devenu lui-même commerçant, il voyagea successivement à Paris, à Rouen, à Lyon, et finit par s'établir dans cette dernière ville, où il fonda un magasin d'épiceries. Il avait mal pris son temps pour cela ; car, bientôt après, la ville s'étant révoltée contre la Convention, fut assiégée par l'armée républicaine, et les denrées du pauvre épicier disparurent dans la bagarre. Sa tête même faillit y rester, car il fut jeté dans les prisons de la Terreur, d'où il eut bien de la peine à sortir. Les dangers qu'il avait courus durant cette partie critique de son existence, le brouillèrent avec la Révolution et avec la philosophie, qui l'avait provoquée, et c'est sans doute à cela qu'il faut attribuer en partie la haine dont il les poursuit dans tous ses ouvrages. Ils ne le disposèrent pas mieux, comme on pense bien, à l'égard du commerce, qui ne lui avait procuré que des déboires ; mais il se résigna à s'y livrer encore pour gagner sa vie. Nous le retrouvons, quelques années après, à Marseille, dans une situation qui ne dut pas lui faire voir cette profession sous un plus beau jour. Il s'était placé chez des négociants avides qui le chargèrent plusieurs fois de jeter à la mer des denrées qu'ils avaient laissé pourrir pour attendre une hausse : « Moi-même, dit-il, j'ai présidé, en qualité de commis, à ces infâmes opérations, et j'ai fait un jour jeter à la mer vingt mille quintaux de riz qu'on aurait pu vendre, avant leur corruption, avec un honnête bénéfice, si le détenteur eût été moins avide de gain[1]. »

[1] *Quatre Mouvements*, p. 239.

Ce sont là des indications précieuses et qui décèlent assez bien le point de départ et la direction des pensées de Fourier à cette époque. Nous en avons d'autres qui ne sont pas moins caractéristiques et qui projettent aussi la clarté la plus vive sur le mouvement de cet esprit si singulier, mais si actif et si sincère. Dans un discours qu'on pourrait rapprocher, toutes proportions gardées, du *Discours de la Méthode*, car il contient aussi et des règles curieuses et de curieuses confidences intellectuelles, Fourier nous raconte le changement qui se produisit en lui à cette date. Il avait, dit-il, été longtemps indifférent au problème des destinées, parce qu'il le jugeait insoluble; mais il fut tiré de sa torpeur par la Révolution, qui lui posa la question de manière qu'il se sentît entraîné irrésistiblement à l'agiter. En présence de l'affreux spectacle qu'elle offrait à ses yeux, il commença à soupçonner qu'il pourrait bien y avoir, par delà ces sciences morales et politiques, qui avaient fait aux nations de si pompeuses promesses et qui n'avaient entassé que des ruines, une science sociale plus capable de faire le bonheur de l'humanité. Ce qui le portait encore à le croire, c'étaient les maladies sans nombre dont le corps social est affligé, l'indigence, la privation de travail, le monopole commercial, les succès de la fourberie : « Ne sont-ce pas là, disait-il, autant de fléaux dont la persistance, en face de l'industrie moderne, semble prouver qu'il y a, dans le monde, quelque grand renversement de l'ordre naturel et que la société se meut dans un sens contraire aux lois que Dieu lui avait primitivement tracées? » On ne peut remédier à de si grands maux qu'en revenant à la nature, et on ne peut y revenir

qu'en doutant de l'excellence de cette civilisation si vantée et en s'écartant des routes suivies, pendant tant de siècles, par les sciences incertaines que la catastrophe de 93 a discréditées sans retour. C'est la double règle de méthode que Fourier appelle, dans son langage expressif, le *doute absolu* et *l'écart absolu*.

Cette méthode une fois adoptée, Fourier ne l'appliqua pas immédiatement, comme on pourrait le croire, aux problèmes de l'ordre le plus élevé. Il ne fut amené à discuter ces derniers que graduellement et parce que, toutes les questions étant liées entre elles, derrière celles qu'on résout s'en dressent toujours d'autres qui demandent aussi leur solution. Il commença par étudier des questions de commerce, d'industrie, de politique courante, comme il convenait à un commerçant, et ce ne fut que peu à peu qu'il arriva à se poser le problème des destinées. Le livre où il consigna les premiers résultats de ses méditations sur ce grand sujet était intitulé : *Théorie des quatre mouvements*, et parut en 1808, à Lyon, séjour ordinaire de notre socialiste. Ce qui y domine et frappe tout d'abord, c'est l'esprit de chimère qui obsède Fourier, c'est l'ambition démesurée qu'il a de remanier et de refondre complètement le monde moral, le monde social et le monde physique lui-même. On reconnaît à ces prétentions le solitaire, qui traverse la vie, sans s'y mêler suffisamment, et que le sentiment d'autrui n'avertit jamais de ce qu'il y a d'excessif dans le sien propre.

Suivant notre auteur, la vie de l'univers se manifeste sous quatre formes, qui sont le mouvement social, le mouvement animal, le mouvement organique et le mou-

vement matériel. Il faut découvrir les lois de ces mouvements divers pour posséder la science universelle et, avec elle, la félicité parfaite qui en est la conséquence. C'est là le problème qui a été posé par Dieu, non seulement aux habitants de la terre, mais encore à ceux de tous les globes et qu'ils doivent s'efforcer de résoudre. On ne l'avait jusqu'ici résolu que partiellement, car Newton et Leibniz n'avaient découvert que les lois du mouvement matériel, le moins élevé de tous. Fourier l'a résolu complètement, car il a découvert les lois des quatre mouvements, c'est-à-dire les lois de la vie universelle. En présence d'une découverte si prodigieuse, qui surpasse à elle seule tous les travaux scientifiques accomplis depuis l'existence du genre humain, les civilisés ne doivent avoir pour le moment d'autre objet que d'en vérifier l'exactitude. Cela fait, ils pourront jeter au feu toutes leurs théories politiques, morales, économiques et s'apprêter à passer du chaos social actuel à l'harmonie universelle qui les attend.

Dans la première partie du livre, qui est adressée aux curieux, l'auteur annonce, comme la chose du monde la plus simple et la plus naturelle, que la terre doit vivre quatre-vingt mille ans, ni plus ni moins : cinq mille ans de malheurs et d'épreuves (c'est la période ascendante que nous traversons en ce moment et qui heureusement touche à sa fin); soixante-dix mille ans de bonheur et de prospérité (c'est la période d'apogée qui comprend elle-même plusieurs subdivisions) ; enfin cinq mille ans de maux et de calamités de tout genre (c'est la période descendante, qui mettra fin aux destinées du globe que nous habitons). Notre planète a, en effet, suivant Fourier,

son enfance, son âge mûr et sa vieillesse, et il ne faut pas en être surpris, car, d'après ce singulier rêveur, les planètes ont des âmes et même des sexes, ni plus ni moins que les êtres vivants qui nous environnent.

La deuxième partie de l'ouvrage, qui est à l'adresse des voluptueux, est presque aussi excentrique que la précédente ; car notre réformateur ne prend guère moins de liberté avec les lois du monde moral qu'avec celles du monde physique. Ainsi, il ne peut pas comprendre que les civilisés, comme il les appelle, aient pu supporter jusqu'ici une institution comme le mariage permanent : Elle est, dit-il, à la fois pénible pour l'homme et pour la femme et semble avoir été inventée par un troisième sexe, qui voulait se donner le malin plaisir de faire le malheur des deux autres. Fourier, qui est un esprit méthodique et classificateur, lui attribue huit inconvénients bien comptés : le malheur hasardé, et il y va de celui de toute la vie ; la dépense, dont on ne se rend bien compte que quand il est trop tard ; la vigilance, sans laquelle la dépense n'aurait pas de bornes ; la monotonie, dont la fréquentation des cafés, des cercles et des spectacles par les hommes mariés rend si hautement témoignage ; la stérilité, qui déjoue tous les projets d'avenir des époux ; le veuvage, qui réduit le survivant au rôle de forçat ; l'alliance, le plus souvent si fâcheuse, et enfin une dernière disgrâce, à la fois affligeante et ridicule, à laquelle il est presque impossible d'échapper, car elle se produit sous une multitude de formes différentes. Le seul remède qu'on puisse utilement appliquer à tant de maux est la liberté amoureuse, principe de toute perfection et de tout bonheur. Les

peuples les meilleurs et les plus heureux sont, en effet, ceux où la femme jouit de la liberté la plus grande, les Otaïtiens parmi les sauvages, les Japonais parmi les barbares, les Français parmi les civilisés. Qu'on lui accorde, ainsi qu'à l'homme, une indépendance complète et la félicité humaine ne connaîtra plus de bornes. Telle est la conclusion fort peu édifiante à laquelle Fourier arrive, à travers mille détails scabreux, qu'il exprime avec une liberté de langage tout harmonienne, mais que les exigences de nos mœurs civilisées ne nous ont pas permis de reproduire.

Nous ne voulons pas vider ici le procès que Fourier intente au mariage, parce que nous aurons occasion d'y revenir. Bornons-nous à remarquer que, si le mariage permanent était une chaîne aussi lourde qu'il lui plaît de le soutenir, sans le savoir par expérience, puisqu'il a toujours vécu célibataire, il serait difficile de comprendre comment ceux qui en sont délivrés par la mort de leur conjoint se hâtent si généralement de la reprendre. Ajoutons que, s'il a huit inconvénients bien caractérisés, le mariage provisoire que l'auteur des *Quatre Mouvements* voudrait lui substituer, en a encore plus : il suffit, pour s'en convaincre, de considérer le viveur blasé, qui traîne tristement les restes d'une existence inutile autour d'un foyer désert, songeant avec amertume à l'emploi qu'il a fait de sa vie et à celui qu'il en aurait pu faire. Comment supposer d'ailleurs que cette noble monogamie, que les races supérieures de notre planète ont établie peu à peu parmi les hommes et qui règne maintenant sans contestation chez l'élite de notre espèce, au grand avantage de la civilisation, puisse disparaître désormais et faire place au régime sauvage ou plutôt bestial de la promiscuité?

Le caractère lubrique du livre de Fourier ne s'accuse pas seulement dans la seconde partie, qui est adressée aux voluptueux, mais encore dans la troisième, qui avait été écrite pour les esprits critiques. L'auteur remarque, en effet, tout d'abord, que le passage de l'ordre civilisé à l'ordre harmonien aurait pu être brusqué pendant la Révolution, si les philosophes avaient eu des vues plus larges, une humeur plus entreprenante et un sentiment plus net de la situation. Ils n'avaient qu'à opposer à la religion ancienne, qui est celle de l'austérité, une religion nouvelle, celle de la volupté, dont ils se seraient institués les prêtres et les pontifes. Il y avait là, ajoute-t-il, un grand coup à faire, et il est d'autant plus étonnant qu'ils ne l'aient pas tenté, qu'ils avaient sous la main un instrument éminemment propre à leur assurer la victoire, la secte des francs-maçons, qui était admirablement organisée et qui se serait prêtée le mieux du monde à une entreprise de ce genre. Au lieu de cela, ils se bornèrent à fonder le culte de la *déesse Raison* et la *théophilanthropie*, deux religions mortes avant d'être nées ; car elles ne s'adressaient ni aux sens, ni aux passions, les seuls ressorts par lesquels on mène les hommes, mais à la pure intelligence. Ils ne comprirent pas qu'en face d'une religion qui divinise les privations, il fallait hardiment en poser une qui divinisât les voluptés ; car on ne triomphe d'une passion qu'à l'aide d'une autre. C'est, comme on voit, le programme de la religion saint-simonienne, tracé vingt ans d'avance par un réformateur d'une autre école.

Les réflexions de Fourier sur le commerce sont plus justes et dénotent un esprit versé dans la matière. Il fait voir avec autant d'esprit que de bon sens, que parmi nous un voleur peut impunément s'approprier le bien d'autrui, pourvu qu'il prenne enseigne de marchand et qu'il donne à sa friponnerie le nom adouci de banqueroute. Il y a là quelques pages finement touchées, qui montrent que Fourier, dont le style est ordinairement très bizarre, n'écrivait pas mal, quand il exprimait des idées qu'il possédait bien et qui lui tenaient au cœur. C'est de la littérature de bon aloi et marquée au bon coin que n'aurait pas désavouée la Bruyère[1]. Il ne critique pas l'accaparement avec moins de bonheur que la banqueroute : il le représente comme « le plus odieux des crimes commerciaux, en ce qu'il attaque toujours la partie souffrante de l'industrie. » Ceux qui le pratiquent « font, suivant lui, dans le corps industriel, l'effet d'une bande de bourreaux qui iraient sur le champ de bataille déchirer et agrandir les plaies des blessés. » Il ne ménage pas non plus ce qu'il appelle le parasitisme commercial. N'est-il pas étonnant, dit-il, que, dans un siècle où on a poussé l'économie jusqu'aux détails les plus minutieux, on ne se soit pas aperçu que la principale économie doit être l'économie des bras ? Or, c'est dans le commerce qu'on les économise le moins. On emploie trois ou quatre mille personnes à la répartition des aliments nécessaires à la consommation d'une ville, là où trois ou quatre cents suffiraient, à peu près comme on employait autrefois, avant l'invention des moulins,

1 *Quatre Mouvements*, p. 229, 230, 231, 232.

cinquante ouvriers à triturer le grain que broie aujourd'hui une seule meule. En matière commerciale, nous en sommes encore à l'enfance de l'art. Le monopole dont les Anglais étaient en possession, au moment où Fourier publia son livre, et la grande lutte à laquelle il donna lieu fournissent également à notre auteur le texte de considérations curieuses. Il y voit, dans le cas où l'Angleterre triompherait du continent, comme dans celui où le continent triompherait de l'Angleterre, un acheminement à l'unité administrative du genre humain, c'est-à-dire à la ligue fédérale du globe et à la pacification universelle.

Nous avons beaucoup insisté sur ce premier ouvrage de Fourier, non seulement parce qu'il contient en germe tous les autres, mais encore parce que les critiques que l'auteur s'y permet contre la société de son temps font comprendre comment il fut amené à imaginer une société nouvelle. Parmi les vues qu'il y développe, celles qui ont trait aux abus du commerce ne sont pas entièrement dénuées de raison, malgré l'exagération dont elles sont empreintes. Quant à celles qui se rapportent à la création d'une religion nouvelle et à l'établissement de l'unité du genre humain, elles ne supportent pas l'examen. En les émettant sérieusement, le célèbre réformateur montre qu'il n'a pas le sens de la réalité historique. Il ne comprend pas ce que de Maistre avait si bien dit, dans un livre publié quelques années auparavant, et ce que les saint-simoniens devaient démontrer plus tard par leur exemple, qu'une religion ne saurait être fabriquée artificiellement, mais qu'elle doit être produite par la végétation spontanée de

la société et en être comme l'épanouissement naturel. Il ne voit pas non plus que si la paix universelle doit jamais régner dans le monde (ce dont il est permis de douter), un fait aussi considérable ne pourra être amené que lentement, par le cours insensible des choses, et non décidé, sur un champ de bataille ou autour d'un tapis vert, par deux ou trois capitaines ou par deux ou trois diplomates, et qu'en attendant cette paix qui est si problématique, il faut se préparer à la guerre qui l'est beaucoup moins, si l'on ne veut être la proie des populations qui ne respirent que les combats et sur lesquelles les prédications pacifiques n'ont aucune prise.

II

DE L'ASSOCIATION AGRICOLE ET DE L'ATTRACTION PASSIONNELLE

Fourier avait terminé son livre des *Quatre Mouvements* par un avis aux civilisés, où il leur recommandait de ne plus rien bâtir, parce que les édifices comme ceux d'aujourd'hui tomberaient bientôt à vil prix, faute d'être appropriés aux exigences de l'ordre de choses qu'il allait inaugurer : il les engageait à employer de préférence leurs capitaux à acheter des carrières et des bois de haute futaie, qui devaient infailliblement augmenter de valeur dans un avenir prochain, vu la multitude des nouvelles constructions que nécessiterait l'établissement de l'état sociétaire. Ces paroles naïves prouvent quelle foi il avait en ses idées et de quelles illusions il se berçait en les communiquant au public. Mais il s'aperçut bientôt que le monde était moins pressé qu'il ne l'avait cru de s'arracher aux horreurs de la civilisation et de se mettre sous l'heureux régime de l'harmonie. Après comme avant l'apparition du livre, il continua d'aller le même train, sans avoir seulement l'air de se douter qu'un sauveur lui était venu, qui devait lui procurer sur cette terre une félicité toute céleste. Ce ne fut même que huit ans après (en 1816) que Fourier eut la bonne fortune de trouver dans la personne de M. Muiron, chef de division de la préfecture du Doubs, son premier et longtemps son seul disciple.

Cependant cet insuccès ne le découragea pas. En 1822, il publia, sous le titre d'*Association agricole*, qui fut depuis changé en celui d'*Unité universelle*, un nouvel ouvrage où il exposait en détail toutes les parties de son système et le fit suivre, en 1829, d'un autre plus bref et plus méthodique, intitulé : *Nouveau Monde industriel*, qui est comme un résumé de toute la doctrine.

Pour remédier aux maux qu'il a précédemment décrits et qui résultent soit du ménage morcelé et du mariage permanent, soit de la concurrence, qui est actuellement l'âme du commerce, notre réformateur propose aux hommes de former une immense association, qui aura pour base l'agriculture et qui finira par embrasser dans ses cadres le genre humain tout entier. Il montre que les avantages de l'association sont incalculables et qu'ils ont été de tout temps sinon compris, au moins sentis, au

sein même du chaos de la vie civilisée, comme l'attestent certaines pratiques de la vie rurale : « Un village de cent familles, dit-il, reconnaît que, s'il fallait construire, entretenir et chauffer cent fours, il en coûterait, en maçonnerie, combustible et manutention dix fois plus que ne coûte un four banal. » On reconnaît aussi que, « si chaque ménage faisait sa bière, comme il fait son vin en pays de vignobles, cette bière coûterait environ le décuple de celle du brasseur, qui trouve le gage de l'économie dans une grande entreprise, préparant pour un millier de personnes, » sans compter qu'elle serait d'une qualité inférieure, « les petits ateliers ne pouvant réunir ni les connaissances ni les moyens qu'on rassemble dans les grands. » Tout le monde convient aussi que, si chaque soldat au régiment, chaque religieux au monastère, était obligé de faire sa chétive cuisine, les frais seraient au moins triples et la nourriture moins bonne, de sorte qu'il y a tout profit à substituer la gestion unitaire à la gestion morcelée et incohérente.

Comment, s'écrie Fourier, les politiques, qui ont agité tant de questions minutieuses et inutiles, ne se sont-ils jamais demandé s'il n'y aurait pas moyen de développer ces germes d'économie sociétaire et d'étendre à l'ensemble de la société ce qui a si bien réussi dans certaines de ses parties ? Ne serait-il pas possible, par exemple, d'amener trois cents familles de cultivateurs à se constituer en une réunion d'actionnaires, où les biens seraient exploités en commun et où chacun serait rétribué suivant son capital, son travail et son talent ? Ces gens-là n'auraient-ils pas un grand avantage à

avoir pour eux tous un grand grenier bien surveillé, au lieu de trois cents greniers exposés à l'humidité et aux charançons ; une seule cuverie, meublée de quelques foudres économiques et gérée habilement, au lieu de cent petites cuveries et de mille petits fûts où le vin aigrit et moisit trois fois sur quatre ?

Fourier continue longtemps sur ce ton et expose les bénéfices de l'association d'une manière réellement très plausible et très séduisante : « Osons, dit-il, envisager l'immensité des économies sociétaires dans les plus petits détails. Cent laitières, qui vont perdre cent matinées à la ville, seraient remplacées par un petit char suspendu portant un tonneau de lait. Cent cultivateurs, qui vont avec cent charrettes ou ânons, un jour de marché, perdre cent journées dans les halles et les cabarets, seraient remplacés par trois ou quatre chariots que deux hommes suffiraient à conduire et à servir. Au lieu de trois cents cuisines, exigeant trois cents feux et distrayant trois cents ménagères, la bourgade aurait une seule cuisine à trois feux et trois degrés de préparation pour les trois classes de fortunes ; dix femmes suffiraient à cette fonction qui, aujourd'hui, en exige trois cents. On est ébahi quand on évalue le bénéfice colossal qui résulterait de ces grandes associations[1]. »

Tels sont les principaux avantages de l'association. Mais, pour qu'elle donne tous les résultats qu'elle comporte, il faut, suivant Fourier (et ici nous entrons dans le cœur de son système), il faut que les associés soient attirés ou plutôt entraînés au travail par un charme

[1] *Unité universelle*, t. I, p. 11.

invincible et trouvent plus de bonheur à s'y livrer qu'à ne rien faire ou à se divertir. Il s'agit donc de découvrir un mode d'association qui détermine une attraction ou plutôt un entraînement de ce genre : « Jusqu'ici la politique et la morale ont échoué dans leur projet de faire aimer le travail : on voit les salariés et toute la classe populaire incliner de plus en plus à l'oisiveté ; on les voit, dans les villes, ajouter un chômage du lundi au chômage du dimanche ; travailler sans ardeur, lentement et avec dégoût. Pour les entraîner à l'industrie, on ne connaît, après l'esclavage, d'autres véhicules que la crainte de la famine et des châtiments : si pourtant l'industrie est la destinée qui nous est assignée par le Créateur, comment penser qu'il veuille nous y amener par la violence, et qu'il n'ait pas su mettre en jeu quelque ressort plus noble, quelque amorce capable de transformer les travaux en plaisirs[1] ? » Ce ressort, cette amorce existent : c'est la passion ou, pour parler le langage de Fourier, l'attraction passionnelle.

Jusqu'à présent la passion a eu un caractère subversif, au point qu'on a pu se demander si, au lieu d'être fille du ciel, elle ne serait pas issue de l'enfer en droite ligne. Dans tous les temps et dans tous les lieux, elle a produit, en se développant, un certain nombre de fléaux auxquels Fourier donne le nom bizarre de fléaux *lymbiques*, parce qu'ils sont particuliers aux lymbes obscures, aux sombres labyrinthes dans lesquels le mouvement social est encore engagé. Ces fléaux sont l'indigence, la fourberie, l'oppression, le carnage, les intempéries outrées, les maladies provoquées, le cercle vicieux,

1 *Unité universelle*, t. II, p. 14.

l'égoïsme général et la duplicité d'action sociale. Pour y remédier, les moralistes et les législateurs ont combattu la passion même, soit au nom du devoir, soit au nom du code, au lieu de chercher à modifier le milieu où elle se développe et de l'abandonner ensuite à son essor naturel, duquel seul peut résulter l'universelle harmonie. Le devoir et le code viennent des hommes : la passion, l'attraction vient de Dieu. Elle est le seul interprète connu entre lui et l'univers, et au lieu de résister à son action, il faut lui obéir ; car Dieu a voulu que l'attraction passionnelle jouât dans le monde social le même rôle que l'attraction matérielle joue dans le monde physique.

Fourier s'exprime quelquefois au sujet de cette loi merveilleuse avec une naïveté qui fera sourire les métaphysiciens, comme, par exemple, quand il dit que si l'auteur des choses ne l'a pas établie dans le principe, sous l'inspiration de sa sagesse souveraine, l'*expérience qu'il a acquise*, en gouvernant les mondes inférieurs, a dû plus tard le porter à l'établir. Mais quelquefois il en parle avec une élévation qui rappelle les spéculations des penseurs les plus éminents. A l'exemple de Malebranche, qui ne se lassait pas d'admirer la Providence dans la simplicité de ses voies, Fourier s'extasie sur l'art avec lequel Dieu a su économiser les ressorts, en faisant d'une loi comme l'attraction passionnelle une révélation et une impulsion tout ensemble, puisque, en même temps qu'elle nous révèle clairement le bien, elle nous y pousse énergiquement par l'appât du plaisir. Il se rapproche encore, à son insu, de l'illustre oratorien, malgré ce qu'il y a de charnel dans sa doctrine, quand il cherche à établir que la loi qu'il a découverte satisfait

à toutes les exigences de l'ordre moral, en ce qu'elle agit sur la liberté sans la détruire ; « car on reste libre, dit-il, quand on n'obéit qu'à l'attrait et qu'on trouve son plaisir dans cette obéissance. » C'est ce que Fourier appelle, dans un langage presque mystique, « le concert affectueux du Créateur et de la créature. » Enfin il semble se borner à donner une formule précise à cette assertion de l'auteur de la *Recherche de la Vérité*, que les inclinations sont aux esprits ce que les mouvements sont aux corps, quand il affirme que l'attraction régit également l'homme et l'univers, sans quoi il y aurait solution de continuité dans l'ensemble des choses, brisement et dédoublement dans le régime de la création, ce qui serait diamétralement contraire au grand principe de l'analogie universelle.

Telles sont les idées de Fourier, d'une part, sur l'association agricole ; de l'autre, sur l'attraction passionnelle, qui en est le fondement. Celles qui se rapportent au premier point sont pour la plupart assez plausibles et le genre humain, comme le célèbre réformateur le reconnaît, n'a pas attendu sa venue pour en apprécier la valeur et pour les mettre, au moins partiellement, en pratique. L'institution du four banal et l'établissement des cafés, des restaurants, des cercles le prouvent suffisamment. Il y aurait peut-être moyen d'étendre encore à d'autres objets le principe de l'association et de réaliser ainsi de notables économies ; mais quant à l'étendre à tout, cela ne paraît pas possible : la nature humaine s'y oppose. Tout en reconnaissant les économies qu'on peut faire, en se réunissant pour vivre à une table commune, comme les moines ou les soldats, chacun aime

assez à avoir un chez soi et à manger son propre pot-au-feu, dût-il être moins succulent. Les enfants d'une même famille n'ignorent pas, quand ils se marient, qu'il y aurait plus d'économie pour eux à rester tous ensemble sous le même toit, avec leurs père et mère, et à exploiter ensemble leurs biens communs, qu'à établir cinq ou six foyers différents. Ils n'hésitent pourtant pas à prendre ce dernier parti. La raison en est bien simple, c'est qu'ils éprouvent le besoin de vivre de la vie propre et indépendante que comporte la vraie personnalité, au lieu de rester confondus dans une sorte de promiscuité. En cela, ils obéissent à une tendance naturelle, à une attraction universelle, car elle agit toujours et partout de la même manière et produit les mêmes effets à toutes les époques et sous toutes les latitudes. Fourier ne s'aperçoit pas qu'en exagérant le principe d'association, il a contre lui cette même attraction dont il s'est constitué le révélateur et l'apôtre.

Quant à la doctrine de l'attraction passionnelle, elle ne manque pas de grandeur et rappelle par plus d'un point ces antiques conceptions de la philosophie grecque naissante, qui faisaient de l'amour l'unique principe des choses et soumettaient à une loi commune et le monde physique et le monde moral, au lieu de les considérer comme deux sphères distinctes et plus ou moins indépendantes l'une de l'autre. Cependant elle est loin d'être irréprochable et prête le flanc à plus d'une objection. Quand Fourier parle de l'attraction et qu'il nous dit qu'elle régit tous les êtres, ou il prend ce mot *attraction* dans le sens propre, ou il le prend dans le sens figuré. Dans le premier cas, il ramène les lois de la vie

et de la pensée à celles du mouvement et fait de l'histoire naturelle et de la morale de simples applications de la géométrie et de la mécanique. Dans le second cas, l'attraction dite passionnelle n'ayant plus rien de commun que le nom avec l'attraction matérielle, cette unité absolue de toutes les sphères de la création que Fourier avait rêvée s'évanouit et disparaît entièrement. Ajoutons que la passion ou attraction passionnelle, qui sollicite l'être humain, est d'un ordre plus élevé et plus noble que celle qui sollicite le simple animal, parce qu'elle est constamment modifiée par la pensée et gouvernée par le libre arbitre, si bien qu'entre elle et la passion pure, et qu'entre elle et l'attraction matérielle, à plus forte raison, il y a un abîme. N'est-ce pas vouloir tout brouiller et tout confondre que d'assimiler trois choses aussi dissemblables et que de partir de cette assimilation pour se lancer dans une longue série de conséquences ? Enfin, si l'homme doit se conduire uniquement par passion, comme Fourier le prétend, pourquoi Dieu lui a-t-il donné la pensée et la liberté ? Pourquoi a-t-il mis en lui des facultés qui ne doivent servir à rien ? Ce grand principe de l'économie des ressorts, que le grand réformateur invoque si volontiers, se retourne contre lui. Nous sommes des êtres pensants et libres en même temps que des êtres passionnés : pourquoi veut-il que nous agissions par passion, non par réflexion et par liberté, et que nous obéissions à une partie de notre nature, et encore à la moins noble, non à notre nature tout entière ? Ce surplus de notre nature qu'il nous engage à mettre en suspicion ou tout au moins à regarder comme non avenu, pourquoi donc l'avons-nous reçu ? Il y a là

une contradiction dont il est impossible à Fourier de sortir.

Le défaut que nous signalons ici dans le système fouriériste est celui de tout naturalisme, de tout sensualisme conséquent. L'auteur tend, sans oser affirmer nettement cette tendance, à expliquer l'homme par la nature, la vie intellectuelle et morale par la vie sensible, et la vie sensible elle-même par le pur mécanisme : en un mot, le supérieur par l'inférieur, le plus par le moins, l'être par le non-être, ce qui est absurde. Au lieu de concevoir le monde comme un tout plus ou moins homogène, soumis à une loi unique, il aurait dû l'envisager comme un tout composé de parties solidaires, mais de plus en plus relevées et régies par les lois de plus en plus hautes : au bas de l'échelle, les êtres qui ne possèdent que l'étendue et la capacité de recevoir le mouvement ; au-dessus, ceux qui sont doués de vie et de sensibilité ; au-dessus encore, ceux qui ont en partage la raison et le libre arbitre et qui, sans cesser d'obéir aux lois des êtres inférieurs, ont néanmoins des lois qui leur sont propres et qui sont en rapport avec leur essence. Alors il aurait compris que, si le bien des êtres vivants et sentants n'est pas dans l'étendue et le mouvement, mais dans la vie et le sentiment, le bien des êtres libres et raisonnables n'est pas dans la vie et le sentiment, mais dans la raison et la liberté. Il aurait vu que notre loi n'est pas l'attraction passionnelle, mais le devoir, ce devoir qu'il a tort de regarder comme purement artificiel et conventionnel ; car il est naturel au premier chef, puisque, s'il n'émane pas de notre nature inférieure et animale, il a son principe dans notre nature supérieure et vraiment humaine.

L'unité qu'il préconise et la diversité qu'il méconnaît se seraient ainsi conciliées, dans son système, au sein d'un terme supérieur qui est l'harmonie.

III

DES DOUZE PASSIONS RADICALES

Après avoir cherché à établir que l'attraction passionnelle est la loi de l'homme, comme l'attraction matérielle est celle des choses, et que le monde moral et le monde physique ne forment ainsi qu'un seul et même système, Fourier étudie l'attraction passionnelle en détail et s'efforce d'en déterminer les fins principales et les principaux ressorts. C'est sa théorie des passions, théorie fort vicieuse à certains égards, comme nous le verrons tout à l'heure, mais fort curieuse, fort neuve et qui abonde en observations justes et piquantes.

L'attraction passionnelle tend à trois buts ou foyers et nous y pousse par douze aiguillons ou passions radicales, cinq sensuelles, quatre affectueuses et trois *mécanisantes*, comme notre auteur les qualifie. Les cinq sensuelles ont pour but le luxe, soit le luxe interne, qui comprend la santé, la vigueur corporelle et le raffinement des sens ; soit le luxe externe, qui se résume dans la richesse : elles répondent aux cinq sens. Les quatre affectueuses ont pour but les groupes : ce sont l'amitié, l'ambition, l'amour, le familisme, dont les deux premières engendrent les groupes les plus grands ou

majeurs, et les deux autres, les groupes les plus petits ou mineurs. Les passions dites mécanisantes, auxquelles Fourier donne les noms bizarres de *cabaliste*, *papillonne* et *composite*, ont pour but la mécanique des passions ou celle des séries de groupes, ce qui signifie qu'elles tendent à faire concorder les cinq ressorts sensuels et les quatre ressorts affectueux et à réaliser ainsi l'harmonie, soit en jeu interne, soit en jeu externe, c'est-à-dire à faire régner la paix dans l'individu et dans la société tout à la fois. Il est remarquable, en effet, que les diverses passions se contrarient dans le même homme et qu'il ne peut guère satisfaire l'une sans mécontenter les autres. S'il donne trop à l'amour, l'ambition gronde et réciproquement ; s'il lâche la bride à la gourmandise, sa santé en souffre, et s'il se préoccupe trop de sa santé, la gourmandise réclame. Les passions ne produisent pas moins de désordres au dehors de nous qu'en dedans. Celles de chacun sont en opposition avec celles de tous, de sorte que la société n'est, à vrai dire, qu'une guerre sourde, mais permanente, de l'individu contre la masse et de l'individu contre lui-même. Pour établir un peu d'ordre, soit dans l'homme, soit entre les hommes, les moralistes nous conseillent de réprimer nos passions ; mais ce n'est pas de les réprimer qu'il s'agit : c'est de les harmoniser en déterminant leur mécanisme naturel, sans en réprimer aucune. Il suffit pour cela, s'il faut en croire Fourier, de donner un libre essor, dans un milieu approprié, aux trois passions mécanisantes : elles établiront spontanément, entre les neuf autres, par contre-poids de plaisirs, ce bel équilibre qu'on nomme la sagesse. Ajoutons, pour

ne rien oublier, que toutes ces passions ont pour couronnement l'*unitéisme*, qui nous porte en toute chose, comme son nom l'indique, à l'unité d'action et qui tend à réaliser l'harmonie universelle. Enfin, il est bon de savoir qu'elles forment, en se combinant entre elles, huit cent dix caractères, qui se classent, pour employer la singulière terminologie de notre réformateur, en *solitones*, *bitones*, *tritones*, *tétratones*, *pentatones*, *hexatones*, suivant qu'une, deux, trois, quatre, cinq, six passions maîtresses y dominent et y donnent le ton. Ainsi Henri IV était un *tétratone;* Bonaparte, un *hexatone*.

La première des passions mécanisantes dont traite Fourier est la papillonne. C'est, comme l'indique son nom, le besoin de voltiger de plaisir en plaisir et de passer périodiquement d'une situation à une autre, de manière à rompre agréablement la monotonie de l'existence. Ce besoin se fait sentir modérément d'heure en heure et vivement de deux heures en deux heures, et, s'il n'est pas satisfait, l'homme tombe dans l'ennui et la langueur. Il ne faut donc pas vaquer plus d'une heure et demie ou de deux heures de suite à la même occupation. Il en résultera que le travail aura toujours de l'attrait et qu'on s'y portera toujours avec ardeur.

La cabaliste consiste proprement dans l'esprit d'intrigue et de cabale. Elle joue un rôle important chez les ambitieux, chez les commerçants et dans les différentes corporations, où elle apparaît comme une des formes les plus curieuses de l'esprit de corps. Ce qui la caractérise, c'est qu'elle mêle toujours le calcul à la passion et qu'elle opère avec réflexion et célérité tout à la fois. Elle est pour l'esprit humain, dit Fourier, qui se montre ici

observateur fin et sagace, un besoin si impérieux qu'à défaut d'intrigues réelles, il en cherche de factices dans le jeu, au théâtre et dans les romans. Si vous avez chez vous des personnes qui s'ennuient, le meilleur moyen de les désennuyer est de leur mettre des cartes à la main ou de les faire entrer dans quelque cabale plus ou moins artistement tissue. Les hommes possédés de cette passion meurent de langueur s'ils ne peuvent la satisfaire. Rien de plus malheureux que l'homme de cour exilé dans une petite ville de province sans intrigues, si ce n'est le commerçant retiré des affaires et qui ne peut plus se livrer à ses cabales mercantiles. Le propre de la cabaliste est de provoquer des rivalités ardentes entre les groupes assez rapprochés pour pouvoir se disputer la palme : c'est pourquoi il importe si fort qu'il y ait entre eux rapprochement ou compacité. Les groupes qui cultiveront des fruits fort différents ne rivaliseront pas entre eux, tandis que ceux qui en cultiveront d'à peu près semblables seront jaloux et discordants. Or, leurs discordances et leurs jalousies seront on ne peut plus favorables à l'excellence des produits, aux jouissances des consommateurs et à l'intimité des sociétaires du même groupe, qui se montreront d'autant plus unis entre eux que la victoire sur ceux du groupe voisin aura été plus disputée. Mais, pour que la cabaliste donne ces brillants résultats, il faut que le goût des consommateurs réponde à l'ardeur des producteurs. Si ces derniers avaient affaire à un public morose, mangeant uniquement pour vivre et dédaignant tout raffinement en matière d'alimentation, les producteurs ne seraient point stimulés à perfectionner leurs produits et les comestibles reste-

raient aussi mauvais, dans cet Eldorado que Fourier appelle harmonie, qu'ils le sont en civilisation.

La composite produit des accords d'enthousiasme. Elle diffère de la cabaliste en ce qu'au lieu d'être une fougue réfléchie, elle est une fougue aveugle, qui exclut tout calcul, tout raisonnement : c'est la plus romantique des passions. Elle naît de l'assemblage de plusieurs plaisirs des sens et de l'âme goûtés à la fois : quand elle résulte de plusieurs plaisirs du même ordre, soit animiques, soit sensuels, elle a un caractère bâtard. Elle s'appliquera à tous les travaux sociétaires dans le monde que Fourier imagine, et remplacera, ainsi que la cabaliste, comme aiguillon et stimulant, la crainte de mourir de faim, la peur du dépôt de mendicité et la plupart des mobiles avilissants qui poussent seuls aujourd'hui au travail certains civilisés. La papillonne aura aussi sa part dans cette substitution du travail attrayant au travail forcé. Le célèbre réformateur résume tout cela dans une formule bien connue : Les séries, dit-il, doivent être rivalisées par la cabaliste, qui engendre les discords entre les groupes contigus, quand ils forment une échelle compacte et serrée ; elles doivent être exaltées par la composite qui résulte de plusieurs plaisirs des sens et de l'esprit goûtés simultanément ; elles doivent enfin être engrenées par la papillonne, qui soutient les deux autres passions, en prévenant la satiété et la langueur.

Fourier ne se lasse pas de célébrer ces trois passions maîtresses qui donnent à la vie tant de mouvement et tant de charme. La papillonne, dit-il, produit la santé, grâce aux séances courtes et variées qu'elle détermine, tandis que le principe contraire engendre des maladies

de toute sorte. L'homme qui se livre douze heures par jour au même travail, soit de culture, soit de bureau, n'exerce pas, comme il le devrait, toutes les parties de son organisme. C'est bien pis s'il continue ce même travail dans des conditions semblables pendant de nombreuses années. De là viennent les rhumatismes et l'obésité de la classe riche, les hernies de la classe ouvrière et les autres maladies qui résultent pour le corps humain du défaut d'équilibre, tandis qu'en variant leurs occupations et leurs plaisirs, en exerçant tour à tour leurs diverses facultés, tant corporelles que spirituelles, les hommes seraient dans l'état le plus heureux possible.

La cabaliste n'est pas moins utile que la papillonne au bonheur de l'espèce humaine. Aussi, pendant que les moralistes la blâment, les économistes et les littérateurs cherchent à l'exciter par des controverses en matière d'affaires et de beaux-arts. Il font bien, car c'est par là que le goût se raffine et que les jouissances augmentent. Au contraire, nos corps constitués qui demandent l'esprit de paix, dans leurs messes d'installation, ont grand tort, car si l'esprit de discorde et de cabale venait tout à coup à disparaître, la société resterait plongée dans une éternelle torpeur.

Quant à la composite, elle est tellement inhérente à la nature humaine qu'on méprise tout homme qui a le goût des plaisirs simples, c'est-à-dire de ceux où l'âme et le corps ne sont pas de moitié. Quel cas fait-on de celui qui a une bonne table, mais qui en profite seul, au lieu de relever par le charme d'une réunion amicale le plaisir des bons morceaux ? Quelle estime a-t-on pour celui dont l'ambition ne vise qu'à un intérêt sordide ou

à une gloire chimérique, au lieu de fondre ces deux tendances en une seule plus noble que l'une et plus positive que l'autre? Quel état fait-on de celui qui n'aime qu'avec ses sens ou qu'avec son âme, au lieu de fortifier et d'exalter ces deux affections en les réunissant?

Il résulte de tout cela que, dans la pensée de Fourier, le travail attrayant et le bonheur parfait, qui en est la conséquence, sont déterminés « par ces trois moteurs les plus réprouvés de la morale, par deux fougues contrastées que tempère l'inconstance », ce qui revient toujours à dire que c'est à la passion, non au devoir, qu'appartient le gouvernement de la vie.

Cette curieuse théorie peut donner lieu à plusieurs observations graves. D'abord l'auteur, qui spécule tant sur la passion, ne la définit nulle part et n'en fait nulle part une analyse exacte et précise. Tous les philosophes reconnaissent que la passion, considérée dans son élément primitif qui est l'instinct, est essentiellement bonne et légitime et qu'elle a été donnée à l'homme dans l'intérêt de sa conservation et de son développement, de sorte que la raison n'a d'ordinaire qu'à en approuver les impulsions. Mais tous ils remarquent aussi qu'elle est susceptible d'une surexcitation, qui peut la rendre funeste et au sujet qui l'éprouve et à ceux qui l'environnent, et qu'alors elle doit être sévèrement réprimée. Cette distinction qu'il importait tant de bien faire, Fourier ne l'a faite qu'à moitié et n'en tient nul compte dans la pratique, sous le beau prétexte qu'il a une recette pour ôter à la passion le caractère subversif et malfaisant qu'elle affecte quelquefois et pour la rendre de tout point inoffensive. La conséquence la plus claire de cette doctrine, c'est,

comme on l'a vu, la glorification de la passion, même dans ses déviations et ses écarts, à la seule condition qu'elle se déploie dans un milieu où elle cesse de nuire ; c'est la négation et la dérision du devoir, c'est-à-dire d'un principe qui s'impose à tous les hommes, depuis les plus civilisés jusqu'aux plus sauvages, et devant lequel les sophistes eux-mêmes s'arrêtent comme devant l'élément sacré et divin de notre nature.

Ce n'est pas le seul reproche que j'adresse à la théorie de Fourier. Cet auteur divise, suivant moi, les passions d'une manière capricieuse et arbitraire et s'appuie pour cela sur des raisons singulières et bizarres. Pourquoi, en effet, croit-on qu'il admette douze passions radicales, ni plus ni moins? Parce qu'il a profondément observé le cœur de l'homme, parce qu'il en a compté un à un tous les ressorts et qu'il a vu qu'il devait en reconnaître juste douze s'il voulait que sa division fût à la fois complète et irréductible. Pas le moins du monde. Toutes ces menues précautions étaient bonnes pour la morale et la politique des civilisés, c'est-à-dire pour les sciences incertaines. Mais la science morale inaugurée par Fourier procède plus librement : elle n'a pas besoin, à ce qu'il paraît, de se soumettre aux règles de la logique pour arriver à la certitude. S'il y a douze passions, c'est (nous autres philosophes, nous n'aurions jamais deviné cela) parce qu'il y a douze notes dans la gamme, en y comprenant les tons et les demi-tons ; c'est aussi parce qu'il y a dans le prisme douze couleurs distinctes ; c'est enfin (car Fourier abonde en raisons que le vulgaire ne soupçonnerait pas), parce que nous avons douze paires de côtes qui tendent vers les trois os du sternum. Il est bien

clair après cela, que, si nous n'avions pas douze passions qui tendent aux trois foyers, luxe, groupes et séries, l'analogie universelle serait en défaut.

Voilà pour l'ensemble de la théorie ; voyons maintenant les détails.

Fourier ne choque-t-il pas toutes nos habitudes de pensée et de langage, quand il classe nos passions physiques suivant nos différents sens? Le nez, le tact même servent-ils de sièges à des passions véritables ? La passion dont la vue est l'instrument n'est-elle pas un cas, particulier d'une passion toute spirituelle qui est la curiosité ? Le goût n'est-il pas l'organe, non d'une seule passion, mais de deux parfaitement distinctes : l'appétit du boire et celui du manger, qui prennent les noms d'ivrognerie et de gourmandise, quand ils s'exaltent et qu'ils dévient? Quant aux passions dites mécanisantes, elles ne sont pas des passions primitives et ayant chacune leur objet propre. La cabaliste est un simple mode d'action de l'ambition ou de la cupidité, plutôt qu'une tendance spéciale et *sui generis*. La composite n'est que l'effet d'une combinaison de passions, non une passion simple et originale. La papillonne suppose deux passions, une qui est satisfaite, une autre qui demande satisfaction, sans être aucune des deux : elle est moins une passion qu'un rapport entre deux mouvements passionnels consécutifs. Ajoutons qu'elle ne saurait produire toutes les merveilles que Fourier en attend et qu'elle offre même plusieurs inconvénients graves. Ce n'est pas, pour nous borner au côté intellectuel de la question, avec des séances d'une ou de deux heures, coupées par les distractions de la pêche, de la chasse, du jardinage,

qu'on apprendra sérieusement la géométrie, l'algèbre, la physique, et qu'on se livrera avec succès au travail de la composition. Il en est du cerveau comme des autres organes, il faut qu'il fonctionne assez longtemps avant de s'échauffer et de pouvoir produire.

S'il est des passions que Fourier invente, il en est d'autres qu'il supprime et ce sont précisément les plus nobles de toutes. Nous voulons parler de l'amour du vrai, qui est le principe de la science ; de l'amour du beau, qui est le principe de l'art ; de l'amour du juste, qui est le principe de la morale et de la législation ; du sentiment de l'infini, qui est le fondement de la religion elle-même. Toutes ces aspirations élevées, qui font la vie des grandes âmes, qui inspirent les actions et les œuvres sublimes, destinées à vivre dans la mémoire des hommes et à composer comme le bandeau de pourpre qui relève le tissu uniforme et vulgaire de l'histoire, Fourier les méconnait et les oublie, et il était condamné par sa philosophie terre à terre à les méconnaître et à les oublier. Quand on néglige la raison, c'est-à-dire la faculté de l'idéal et du divin, on néglige nécessairement les passions qui s'y rattachent et qui naissent de son action sur notre nature sensible.

Nous insisterions moins sur ces critiques, si Fourier n'avait pas prétendu que tout le mécanisme de la société dépend du jeu des passions ; que celles-ci sont juste au nombre de douze, et qu'une seule note de plus ou de moins, dans ce qu'il nomme la gamme passionnelle, en détruirait complètement l'harmonie. Il en résulte que, si sa théorie des passions comprend des passions qui n'existent pas, au moins à l'état simple, comme la caba-

liste, la composite et la papillonne, et que, si elle en exclut qui existent réellement, comme celles du beau, du vrai, du juste et du divin, le système social qui repose sur elle est condamné d'avance ; car il sera complètement irréalisable.

IV

DE L'ÉDUCATION DU PHALANSTÈRE

Après avoir exposé les principes de Fourier, il s'agit de les suivre dans les applications qu'il en fait. Cette attractions, qu'il a posée comme la loi de l'humanité ; ces douze passions qu'il a distinguées et étiquetées comme autant de ressorts par lesquels elle s'exerce ; ces huit cent dix caractères qu'il a eu soin de compter et qui sont comme les éléments sur lesquels elle opère, quel parti va-t-il en tirer dans son organisation sociale? Comme l'harmonie ne peut régner dans une agglomération d'hommes qu'à la condition que ces huit cent dix caractères s'y trouvent réunis, qu'ils obéissent aux douze passions radicales et soient soumis à la loi de l'attraction, et comme dans toute agglomération les non-valeurs, à savoir, les enfants, les vieillards, les malades, figurent à peu près pour moitié, il faudra, pour avoir une société susceptible d'harmonie, multiplier 810 par 2 : on obtiendra ainsi un chiffre de 1,620 personnes qui, associant leur travail, leur capital et leur talent, formeront une phalange. Cette phalange, à peu près équivalente, comme on voit, à une de nos communes rurales, exploitera une lieue carrée de

terrain et occupera un splendide bâtiment, comme le Palais-Royal, qui prendra le nom de phalanstère.

Les fonctions de l'organisme social ne s'exerceront pas de la même manière dans l'âge impubère qui est borné à dix passions, et dans l'âge pubère qui en a douze. Fourier traite d'abord des relations de l'âge impubère, et partant de l'éducation harmonienne, car c'est à cet âge qu'elle se donne.

Le but qu'il assigne à l'éducation s'accorde parfaitement avec l'ensemble de son système. Elle devra, suivant lui, développer pleinement les facultés de l'enfant et les appliquer immédiatement à l'industrie productive, de manière à lui procurer le luxe interne, c'est-à-dire la santé et le raffinement des sens, et le luxe externe, c'est-à-dire la richesse, qui est une source inépuisable de plaisirs. Il trouve, bien entendu, que, sur ce point comme sur tous les autres, les civilisés procèdent au rebours du bon sens. Au lieu de fortifier la santé de l'enfant, ils l'affaiblissent, non seulement dans les classes pauvres, où ils sont contraints d'imposer au jeune sujet des privations de toute sorte, mais encore et surtout dans les classes opulentes, où ils l'énervent volontairement par la mollesse. Au lieu d'utiliser son activité naissante et de faire éclore de bonne heure ses diverses vocations industrielles, ils lui rendent l'industrie odieuse et ne cherchent même pas à réprimer ses instincts de destruction. Au lieu de cultiver ses sens, en le mettant en rapport avec les choses qui l'environnent et qui doivent servir à ses jouissances, ils le tiennent constamment cloué sur son rudiment. Fourier propose de remplacer cet enseignement rebutant et contre nature par

un autre plein de charme et qui serait sans doute voté à une majorité considérable, si les enfants avaient voix au chapitre : au rudiment il veut substituer l'opéra et la cuisine, pour lesquels l'enfance a beaucoup plus d'attraction et qui sont d'ailleurs, au point de vue pédagogique, d'une bien autre utilité. Par l'opéra, en effet, l'enfant exerce ses deux sens passifs, l'ouïe et la vue ; par la cuisine, ses deux sens actifs, le goût et l'odorat. Le premier lui donne le sentiment de l'harmonie en toute chose, dans les voix, dans les instruments, dans la poésie ou parole mesurée, dans la gymnastique, dans le geste, dans la danse ; la seconde l'initie à la connaissance de la plupart des productions du règne animal et du règne végétal, tout en procurant à son palais des sensations délicieuses.

Fourier ne s'en tient pas à ces vues générales. Il suit l'enfant depuis sa naissance jusqu'à l'âge d'homme et indique, chemin faisant, le mode d'éducation qui lui paraît le mieux approprié à chacune des diverses phases de la vie. Il s'occupe d'abord de la prime enfance, c'est-à-dire des enfants au-dessous de deux ans, qu'il divise, suivant l'âge, en nourrissons ou allaités et en poupons ou sevrés, et, suivant le caractère, en bénins, malins e diablotins. A chaque séristère d'enfants sera affecté un certain nombre de bonnes et de sous-bonnes : les moins patientes se chargeront des bénins ; les moyennes, des malins, et les moins vives, des diablotins. Du reste, ces fonctions, assez peu agréables par elles-mêmes, emploieront, en harmonie, quatre fois moins de personnes qu'en civilisation et ne les occuperont qu'un jour sur trois et par courtes séances, ce qui leur ôtera presque tout le

désagrément qui y est attaché. De plus, elles seront relevées par le chiffre du traitement et par des distinctions honorifiques, ce qui leur communiquera une sorte d'attraction indirecte très propre à agir sur les natures intéressées et glorieuses. Les bonnes rivaliseront d'ardeur, non seulement pour soigner les enfants, mais encore pour les instruire, même à un âge si tendre, et la cabaliste leur fera imaginer pour cela mille moyens que nous ne soupçonnons pas. Au lieu de se borner, comme celles d'aujourd'hui, à chanter faux en présence des enfants et à leur faire peur du loup, elles s'attacheront à former et à raffiner leurs sens. Non seulement elles leur donneront l'ouïe fine des rhinocéros et des Cosaques, mais elles leur rendront l'oreille juste en faisant chanter des trios et des quatuors dans les salles où ils seront réunis ; non seulement elles les habitueront à se servir indifféremment de la main gauche et de la droite, mais elles les exerceront, ajoute naïvement Fourier, à faire de la musique avec les doigts de pied, comme avec les doigts de la main, car elles n'auront pas la sottise de laisser ces organes inutiles, comme on le fait en civilisation.

De la prime enfance sur laquelle il nous a laissé tant de détails, les uns puérils, les autres intéressants, Fourier passe à la basse enfance qui comprend, pour employer son langage, les lutins et les bambins, c'est-à-dire les enfants de deux ans à quatre et demi. C'est la période d'initiative en attraction industrielle. Comme, à cet âge, l'enfant commence à marcher, on le mènera dans les ateliers les plus voisins, pour voir si l'aspect des travaux qu'on y exécute ne lui inspirera pas l'envie

de s'y livrer et ne fera pas éclore en lui quelques-uns des instincts industriels qu'il possède en germe et qui ne s'élèvent pas à moins d'une trentaine, tant primaires ou dirigeants que secondaires. Il est impossible que l'enfant ne morde pas à l'hameçon qu'on lui présente, et qu'à la vue de tel petit outil manié par un enfant plus âgé que lui de quelques mois, il ne trahisse pas sa véritable vocation. Tous les pères et tous les maîtres se plaignent que les enfants sont de petits paresseux. Suivant Fourier, ils ont grand tort. Les enfants, remarque-t-il très finement, ont plusieurs goûts très vifs dont un seul suffirait, si on savait le mettre en jeu, pour les tirer de l'inertie dont on se plaint : 1° le furetage ou penchant à tout manier ; 2° le fracas industriel ou goût pour les travaux bruyants ; 3° la singerie ou manie imitative ; 4° la miniature industrielle, goût des petits ateliers ; 5° l'entraînement progressif du faible au fort. Notre auteur insiste principalement et avec raison sur ce dernier penchant. Il est remarquable, en effet, que l'enfant cherche toujours à imiter, non pas l'homme fait ni l'enfant de son âge, mais l'enfant d'un âge un peu supérieur au sien, comme s'il sentait que ce dernier est son modèle naturel, c'est-à-dire celui dont il peut le plus facilement approcher. Aussi choisit-il toujours spontanément et passionnément pour chef de file un enfant qui est d'un tiers ou d'un quart plus âgé que lui. L'enfant de trois ans révère celui de quatre ; l'enfant de huit ans, celui de dix ; l'enfant de douze ans, celui de quinze, ainsi de suite. C'est assez dire que le vrai instituteur de l'enfant n'est pas le père, comme J.-J. Rousseau l'a prétendu, mais un enfant un peu plus âgé que lui-même.

La moyenne enfance comprend les chérubins et les séraphins, les lycéens et les gymnasiens, c'est-à-dire des enfants qui ont, les uns de quatre ans et demi à neuf ans, les autres de neuf ans à quinze ans et demi. C'est parmi eux que se recrutent les petites hordes, comme Fourier les appelle, et les petites bandes. Cet auteur avait remarqué, avec cet esprit d'observation qui s'alliait en lui à l'esprit de chimère, que beaucoup d'enfants, surtout parmi les garçons, inclinent à la saleté et sont en même temps pleins d'audace et même de mutinerie, tandis que d'autres, surtout parmi les jeunes filles, sont pleins de goût et en même temps de timidité. Partant de cette idée que les vices ne sont plus des vices et deviennent même des vertus, quand on sait les utiliser, Fourier fait entrer les premiers de ces enfants dans les petites hordes, qui sont affectées aux travaux immondes, tels que le curage des égoûts, et chargées des travaux dangereux, tels que la poursuite et la destruction des reptiles, et range les seconds dans les petites bandes, qui se distinguent par leur goût pour les fleurs, pour la parure, pour les belles manières, pour la belle littérature, en un mot pour les belles choses en tout genre, et qui donnent le ton au reste de la société.

La partie la plus délicate de l'éducation harmonienne est celle des jouvençaux et des jouvencelles (de quinze ans et demi à dix-neuf ans), parce qu'elle s'applique à des sujets chez qui la passion la plus incompressible de toutes, l'amour, commence à se produire. Dans le but d'établir ce qu'il appelle des mœurs phanérogames, c'est-à-dire de faire régner dans les relations amoureuses une pleine franchise, Fourier distribue ces jeunes

gens et ces jeunes filles en deux corporations entre lesquelles il leur est permis de choisir : le vestalat, pour lequel optent ordinairement les sujets de forte trempe, et le damoisellat, qui reçoit ceux qui sont plus faibles et plus tendres à la tentation. Ce dernier corps diffère du premier comme les petites bandes diffèrent des petites hordes, en ce qu'il va au bon par la route du beau, au lieu d'aller au beau par la route du bon. Si ceux qui le composent ne se piquent pas de briller par leur chasteté, comme leurs rivaux, ils tiennent à honneur de se distinguer par leur fidélité. Ce n'est pas que Fourier mette cette vertu à une bien rude épreuve : il décerne, en effet, de grandes récompenses à ceux qui l'auront pratiquée pendant trois ans, ce qui montre bien que, dans sa pensée, ce sera le petit nombre.

Cette étude sur l'éducation offre de bons et de mauvais côtés. La vie sensible y est bien décrite, et les moyens de la diriger vers le but où elle tend y sont indiqués avec finesse et précision ; mais la vie rationnelle et morale et les grandes fins qu'elle poursuit y sont complètement omises. Suivant nous, l'homme doit réaliser son idéal en tant qu'homme, c'est-à-dire développer avant tout les tendances et les facultés qui lui appartiennent en propre et qui le distinguent des autres animaux, et ne cultiver celles qui lui sont communes avec ces derniers que dans la mesure nécessaire pour donner aux autres leur plein épanouissement. Eh bien ! Fourier semble renverser les termes de cette formule. Au lieu de faire de notre vie physique une simple condition de notre vie intellectuelle et morale, il fait de cette dernière un simple moyen à l'égard de la première ; au lieu de mettre la bête au service de l'homme, il met l'homme au service de la bête. Sa morale est avec la nôtre dans une opposition flagrante et radicale [1]. Il ne se borne pas, en effet, à nous porter au bien sensible : qu'il le veuille ou non, il nous détourne du bien moral. Il se flatte d'avoir trouvé un moyen infaillible de raffiner tous nos sens et même d'utiliser en nous des organes qui actuellement ne nous servent à rien. Mais il ne songe pas que nous n'avons, tous tant que nous sommes, qu'une certaine somme d'activité interne, et qu'elle n'afflue largement sur un point qu'à la condition de délaisser plus ou moins tous les autres. Il est difficile que le même homme ait à la fois les sens subtils du rhinocéros et du Cosaque, pour employer sa curieuse expression, et l'esprit méditatif du civilisé ; qu'il possède à la fois le goût délicat du gastronome et la fermeté invincible du héros. Nous admirons autant que personne les expédients merveilleux auxquels Fourier a recours pour stimuler l'esprit des enfants et pour faire éclore les vocations industrielles : c'est là une des parties les plus ingénieuses de sa doctrine. Cependant nous doutons qu'il obtienne, même dans cet ordre d'idées, tous les résultats qu'il se promet, et qu'on voie jamais se produire dans le phalanstère tous les faits qu'il déroule avec complaisance sous nos yeux, comme s'ils étaient déjà arrivés. Ces enfants qui touchent à tout, dans les ateliers, sans s'appliquer à rien d'une manière exclusive, pourraient bien ne réussir à rien, et même devenir, si on n'y prend garde, de petits vagabonds. D'ailleurs l'éducation at-

[1] V. notre *Philosophie du devoir*, liv. IV, 3e édition.

trayante que Fourier préconise est aujourd'hui jugée. Ce n'est pas, quoi qu'il en dise, en ne faisant que ce qui lui plaît, mais en s'efforçant, en peinant, en résistant à l'attrait de la jouissance présente, que l'homme se développe largement et acquiert toute sa valeur[1].

La théorie pédagogique de Fourier, malgré l'exactitude et la finesse de certains détails, est donc fausse, à la prendre dans son ensemble. Cet auteur n'a pas compris que l'homme est, avant tout, une force pensante et voulante et que l'éducation, comme la morale, dont elle n'est qu'une application particulière, a pour principale mission de lui apprendre à bien penser et à bien vouloir, c'est-à-dire à vivre comme il convient à un être raisonnable et libre, à une vraie personne, qui est capable d'intervenir elle-même dans sa destinée, parce qu'elle est capable de connaître et d'aimer sa véritable fin, et qui sent qu'elle doit se porter de tout son élan et sans regarder en arrière vers la vérité et la justice. Il n'a vu dans l'homme, quoi qu'il en dise, que le corps ; il ne lui a pas assigné d'autres fins dernières que celles du corps, le plaisir, la santé, la richesse. Il a cru que l'éducation, cette discipline si sainte et si noble, qui a pour but d'*élever* l'homme, comme la langue le dit si bien, n'était faite que pour le laisser à terre, confondu avec les êtres les plus vils de la création, vraie machine à produire et à jouir que n'anime aucun souffle généreux et que les mots sacrés de Dieu, de vertu et d'honneur frappent comme les vains sons d'une langue étrangère!

1 V. de Maine de Biran, *Œuvres inédites*, t. I, p. 111.

V

MÉCANISME DE L'ATTRACTION PASSIONNELLE

Suivant Fourier, l'attraction passionnelle n'est pas seulement le principe de l'éducation, mais encore celui de toute l'organisation sociale. Or, des douze passions qui la constituent, celle qui agit la première est incontestablement la gourmandise, et ce n'est pas en mal, comme on pourrait se l'imaginer, mais en bien, que son action se fait sentir. Elle attire d'abord l'enfant au travail productif, celui-ci y attire la mère et celle-ci y attire le père, en vertu de l'influence que le faible exerce toujours sur le fort. C'est là un ressort extrêmement important et qui mérite l'attention de tous les esprits éclairés. Mais nos gastronomes actuels ne s'en doutent pas le moins du monde. Ils en traitent d'un ton plaisant et comme d'une chose sans conséquence, tandis qu'en harmonie la gourmandise sera révérée comme le principe de toute industrie et de tout perfectionnement social. Le sens du goût a, en effet, sous sa dépendance quatre grandes fonctions qui sont : la gastronomie, la cuisine, la conserve et la culture, fonctions qui engendrent, en se combinant, la gastrosophie ou sagesse hygiénique, science tout à fait inconnue en civilisation. Aujourd'hui un père n'est pas fâché que son fils s'occupe à cultiver et à conserver et trouve très bon que sa fille cultive, conserve et cuisine en même temps; mais il n'aime pas qu'ils se livrent ni l'un ni l'autre à la gas-

tronomie, qui est pourtant le plus puissant mobile qui puisse les pousser à cuisiner, à conserver et à cultiver. Il n'en sera pas de même en harmonie. La gastronomie y sera appliquée, comme stimulant, aux autres fonctions du goût, et sera, par conséquent, engrenée et mariée avec le travail de culture, de conservation et de préparation. Ces diverses choses doivent aller ensemble, et non pas les unes sans les autres.

Les philosophes ont très bien vu que tout est lié dans la nature et que c'est pour cela qu'elle forme un tout harmonieux ; mais ils auraient dû voir que rien n'est lié dans l'industrie et que c'est pour cela que le monde social n'est qu'un chaos plein de confusion et de discordance. C'est à la gastronomie qu'il faut recourir pour en coordonner les éléments et pour en former le lien. Aucune passion n'aura donc plus d'influence que celle du goût, surtout au début du régime harmonien. Celles du tact, de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, n'auront d'abord que fort peu de prise sur des brutes à peine échappées aux ténèbres de la civilisation. Il en sera de même de l'ambition, de l'amour, de la paternité, en un mot, des diverses passions affectueuses ; leur tour viendra plus tard ; mais elles devront, dans le principe, céder le pas à la gourmandise, mère de toute industrie et de toute sagesse. Du reste, dans la pensée de Fourier, la gourmandise aura toujours en harmonie un rôle important. On sait l'histoire de ces six cent mille hommes qu'il échelonne tout le long de l'Euphrate, à l'unique fin de disputer la palme en matière de petits pâtés. Il y a là cent vingt bataillons de pâtissiers de ligne qui rivalisent avec ardeur, pendant toute une semaine, en présence du

grand sanhédrin gastrosophique de Babylone. A la fin de la campagne, Apicius est proclamé vainqueur et reçoit une médaille d'or au milieu d'un grand dîner et au bruit de trois cent mille bouchons qui partent à la fois.

Voilà la théorie de la gourmandise et des passions qu'elle sert à engrener : il s'agit maintenant de savoir quelle en est la valeur. Fourier a raison de remarquer que la gourmandise pousse les hommes à s'occuper des préparations culinaires : chacun sait, en effet, qu'il n'est pas de gourmand qui n'aime à faire de temps en temps un tour de cuisine et à mettre quelquefois la main à la poêle. Mais nous sommes tenté de croire que là s'arrête à peu près l'influence de cette passion. Si le gourmand aime à cuisiner, il aime encore mieux à trouver la cuisine toute prête ; et, s'il est obligé de la faire lui-même, il en simplifie volontiers les apprêts. C'est bien autre chose, s'il s'agit non de cuisiner, mais de cultiver. On peut aimer le bon pain, sans aller jusqu'à arroser de ses sueurs le sol qui le produit ; on peut aimer la bonne viande, sans avoir la patience de faire paître tous les jours les bœufs et les moutons qui la donnent. D'ailleurs, dans le monde éblouissant de Fourier, les capitalistes dont il nous parle seront-ils bien disposés à se déranger, au beau milieu d'un banquet, où ils mangent des truffes exquises, pour aller en déterrer quelque part, et à laisser là le vin délicieux qu'ils boivent, pour aller cultiver la vigne qui le produit ? Nous en doutons beaucoup. La gourmandise elle-même les en empêchera, sans compter la paresse qui lui tient volontiers compagnie et la vanité qui, en harmonie pas plus qu'en civilisation, ne perdra ses droits. A tort ou à raison, l'homme, animal superbe,

comme dit Bossuet, a toujours été fier de pouvoir vivre sans rien faire et digérer paisiblement sur un sopha, pendant que de pauvres hères allaient gagner sa vie et la leur en portant le poids du jour. Il est alors heureux, suivant l'expression du poète, de son bien premièrement, puis du mal d'autrui. C'est là un assez vilain côté de la nature humaine ; mais Fourier est-il bien sûr qu'il l'effacera complètement et qu'il ne reparaîtra pas? Nous ne disons rien de cette gastrosophie révérée, qui doit régner dans l'avenir, ni de ce grand sanhédrin qui y rendra ses oracles, ni de cet Apicius que ses petits pâtés couvriront de gloire. Le ridicule que ces termes, ennoblis jusqu'à présent par l'expression des qualités morales, offrent tout à coup à l'esprit, quand on les applique aux vulgaires exploits des cuisiniers et des gâte-sauces, aurait dû avertir Fourier qu'il faisait fausse route et qu'en voulant glorifier son système, il en faisait, sans s'en douter, la plus sanglante critique.

Il en est, suivant notre réformateur, de la cupidité, qui tend au luxe externe, comme de la gourmandise, qui tend au luxe interne. Jusqu'à présent elle a pu être funeste et subversive, parce qu'elle avait uniquement pour but l'intérêt individuel ; mais désormais elle sera utile et salutaire, parce qu'elle servira l'intérêt personnel et l'intérêt général tout à la fois. Il suffit, pour qu'elle affecte ce caractère, que chacun appartienne, dans la nouvelle organisation sociale en travail, capital et talent, à une quarantaine de séries et exerce une vingtaine de professions : alors l'intérêt des uns sera celui des autres et le bonheur de chacun sera celui de tous. Cette condition, qui paraît toute simple à l'inventeur du phalanstère, nous semble impossible, à nous qui savons combien l'exercice passable, non pas de vingt professions, mais d'une seule, offre de difficultés. Mais ce qui nous repousse encore plus que l'esprit chimérique de Fourier, c'est la vulgarité dont ses conceptions sont empreintes. Il déclare hautement que la cupidité doit être le principal mobile de nos actions et que la pratique de la justice, quand elle n'est pas d'accord avec l'intérêt personnel, est une pure duperie. Ce n'est certes pas lui qui aurait trouvé, si elle n'avait pas jailli depuis longtemps du fond de tous les nobles cœurs, la fière devise : « Fais ce que dois, advienne que pourra. »

Fourier veut aussi qu'on encourage l'ambition, au lieu de la réprimer. Il prétend que les hommes civilisés, même les plus insatiables de pouvoir, de conquêtes et de richesses, n'ont pas le quart de l'ambition nécessaire en harmonie. « Là, dit-il, chaque homme sera élevé à aspirer au trône du globe, et celui-là sera regardé comme un bien pauvre sujet qui sera enclin à se contenter d'un poste subalterne, comme le trône de France. Mais ces ambitions une fois déchaînées et portées à leur maximum d'intensité, comment Fourier s'y prend-il pour les satisfaire ? De la manière la plus simple. Il multiplie et diversifie tellement les sceptres, qu'il y en aura, à ce qu'il semble, pour tout le monde : il établit des sceptres d'hérédité, des sceptres d'élection, des sceptres de favoritisme et bien d'autres encore. Mais enfin ou il y en aura réellement pour tous, et alors ce sera comme s'il n'y en avait pour personne, car là où tout le monde est roi, personne n'est roi ; ou il n'y en aura que pour un nombre relativement restreint d'individus,

pour cent mille sur un million, par exemple, et alors voilà tous les autres profondément malheureux, puisqu'ils auront une ambition immense et qu'elle restera inassouvie. Tous ces porte-sceptres eux-mêmes, à l'exception d'un seul, seront singulièrement déçus dans leurs espérances, puisqu'ils visaient au trône du globe et qu'ils seront obligés de se contenter du gouvernement de quelque chétif royaume. Nous ne sommes même pas sûr que celui qui aura la chance d'arriver à l'empire de l'univers éprouvera une satisfaction sans mélange, et qu'à l'exemple du héros de la tragédie, monté sur le faîte, il n'aspirera pas à en descendre. Tout ce bonheur que nous promet Fourier n'est évidemment qu'un tissu de rêveries et de chimères.

Si notre singulier réformateur lâche ainsi la bride à la gourmandise, à la cupidité et à l'ambition, on pense bien que ce n'est pas pour laisser l'amour à la chaîne. Il lui accorde, au contraire, de telles libertés que nous hésitons à en retracer le tableau, et que nous ne le faisons que pour montrer à quel excès de dévergondage l'abus d'un principe faux peut conduire un esprit conséquent. Parmi les personnes du sexe, celles que Fourier préfère sont les dames de la cour dont les manières, dit-il, sont si aimables et les mœurs si faciles, les courtisanes de bon ton, qui sont, suivant lui, cordiales, obligeantes, charitables, et qui seraient vraiment sublimes, si elles avaient de bonnes rentes (il n'a pas l'air de se douter qu'elles savent bien s'en procurer, sans devenir sublimes pour cela), et enfin les petites bourgeoises, boutiquières, ouvrières, qui prennent, dans leur jeunesse, toute sorte de licences refusées aux demoiselles

d'un rang supérieur et qui ne laissent pas de faire d'excellentes ménagères, quand elles sont sur le retour. Ce sont ces mœurs libres et franches, comme il les appelle, que Fourier voudrait voir régner dans tout le sexe féminin, pour son bonheur et le nôtre, à la place d'une licence secrète ou d'une ennuyeuse virginité. Il est difficile, comme on voit, de célébrer à mots moins couverts le libertinage.

Non content de le célébrer, notre auteur essaie de lui donner une sorte d'organisation et d'état légal. Les femmes, une fois parvenues à la majorité amoureuse, pour parler son langage, devront se classer en trois corporations : celle des épouses, c'est-à-dire des femmes ayant contracté, comme celles d'aujourd'hui, un mariage permanent ; celle des demoiselles ou demi-dames, qui pourront faire divorce indéfiniment, et celle des femmes galantes, dont la liberté sera plus grande encore et ne connaîtra, pour ainsi dire, pas de limites. Si on ajoute à cela que Fourier subdivise les épouses en constantes, douteuses et infidèles, et qu'il permet à chaque femme de changer de corporation à volonté, on verra qu'il organise, en définitive, la promiscuité universelle. Un jour viendra, s'il faut en croire notre cynique rêveur, où, la gamme érotique étant portée à sa perfection, il y aura à la fois, dans les relations des sexes, trois sortes d'accord : l'amour pivotal, l'amour de passions successives et l'amour de passade. Au lieu d'être fixe et uniforme, comme aujourd'hui, le mariage sera essentiellement progressif ; car il comprendra des favoris et des favorites en titre, sans parler des autres, des géniteurs et des génitrices, des époux et des épouses, vivant

tous entre eux (Fourier s'en porte garant) avec la plus grande courtoisie et la plus grande fidélité, pendant que les enfants resteront sous la surveillance des bonnes, au sein des séristères. De cette nouvelle organisation résultera non seulement le bonheur des individus, mais encore celui de la société tout entière. Il est prouvé, en effet, que le libre amour est une cause de stérilité. Il suffira donc de l'étendre à tous les sujets du phalanstère, pour résoudre le redoutable problème de l'équilibre de la population et des subsistances dans le sens de l'intérêt général.

Il est à peine besoin de discuter une doctrine semblable : elle est suffisamment réfutée par la conscience publique. C'est, en effet, la glorification la plus impudente, comme la plus ridicule, qui ait jamais été faite de la polygamie et de la polyandrie, c'est-à-dire de cette promiscuité primitive dont la disparition graduelle a toujours et partout mesuré les progrès de la civilisation. A mesure que les hommes se spiritualisent et que les nations se civilisent, l'amour d'un sexe pour l'autre se dégage de plus en plus des fatalités de la chair et du sang et devient de plus en plus délicat et exclusif. C'est au point que, pour un cœur bien placé et doué de quelque élévation, tous les autres objets ne sont rien au prix de l'objet aimé, et que, si ce dernier vient à lui être ravi, il ne veut entendre à aucune consolation et reste pour la vie enseveli dans son deuil. Comment comprendre qu'un tel cœur puisse se partager et souffrir le partage du cœur auquel il est uni, non seulement celui du cœur, mais encore celui de la personne même, sans se soulever dans tous ses sentiments de noble jalousie et d'exquise

délicatesse ? Pour qu'il en fût autrement, il faudrait substituer à l'amour, tel que l'homme civilisé le conçoit, à l'amour qui idéalise son objet, le simple prurit des sens, tel qu'il règne au sein de la sauvagerie et de l'animalité.

C'est bien ainsi, du reste, que Fourier l'entend. L'esprit libidineux, tendant à se satisfaire *per fas et nefas*, est, en effet, tellement le fond et l'essence de sa doctrine que, pour nous donner une idée des félicités des harmoniens, il nous dit du ton le plus pénétré que les plaisirs d'une Laïs, d'une Ninon, d'un duc de Richelieu ne sont rien au prix de ceux qu'on goûtera au phalanstère. Ce sont là les saints et les saintes qu'il propose à notre vénération et à notre imitation. Il va plus loin, il réhabilite les infamies du Parc-aux-Cerfs auxquelles, avec une naïveté cynique, il juge étrange que la philosophie trouve à redire. Elle a, en effet, grand tort et devrait les célébrer avec enthousiasme ! Enfin, il n'hésite pas à prendre la défense de l'infanticide dont il faut accuser, dit-il, non les filles mères qui le commettent, mais l'opinion publique qui les force à le faire, en attachant de la honte aux plaisirs les plus naturels et les plus innocents[1]. Ce sont là des doctrines très conformes aux principes d'un auteur qui glorifie la passion et condamne le devoir ; mais elles n'en sont pas moins aussi odieuses qu'extravagantes et appelleraient, comme dit Cicéron en parlant de celles d'Épicure, non la réfutation d'un philosophe, mais la répression d'un censeur et d'un juge. Elles impliquent, en effet, un souverain mépris pour les bonnes mœurs et justifient le mot énergique

[1] *Quatre Mouvements*, p. 142.

de Proudhon, que « le phalanstère est le dernier rêve de la crapule en délire ».

Autant Fourier est favorable à la gourmandise, à la cupidité, à l'ambition, à l'amour, tel qu'il l'entend, autant il est hostile aux affections domestiques. Suivant lui, comme suivant Platon, auquel, du reste, il ressemble si peu, le familisme ou amour paternel est un principe de désorganisation ; car il tend à constituer la société la plus petite et, par conséquent, la plus contraire aux vues de Dieu, le grand organisateur de la société universelle. Comme si la société universelle ne devait être composée que d'individus et ne supposait pas une multitude de sociétés partielles, qui en sont les éléments! Ce sentiment produit encore, ajoute-t-il, l'instabilité de l'industrie; car souvent, à la mort du père, ses enfants ne peuvent pas ou ne veulent pas continuer ses travaux, tandis que, dans une association plus étendue, il se trouverait toujours quelqu'un pour les poursuivre. Notre réformateur ne songe pas que, si la famille actuelle a ses inconvénients au point de vue industriel, la famille transformée aurait aussi les siens, et que d'ailleurs la famille n'est pas faite pour l'industrie, mais l'industrie pour la famille. Il se fonde même, pour condamner cette dernière institution, sur le désespoir où la perte d'un enfant aimé plonge un père ou une mère, comme si ce désespoir ne prouvait pas précisément la force de l'amour paternel ou maternel et ne démontrait pas qu'il est la plus invincible de ces attractions dont Fourier parle tant et qu'il ne veut pas reconnaître là où elles lui crèvent les yeux! D'après lui, ce serait les moralistes qui amèneraient les pauvres gens à se marier par leurs exhortations intempestives. Comme si les pauvres gens étaient capables de les lire et de les comprendre, et comme si, sur tout coin de terre cultivable et disponible, il ne se fondait pas spontanément une famille, comme dans tout bouquet d'arbres il se bâtit un nid! Un dernier argument que Fourier fait valoir contre la famille et qui n'est pas moins étrange que les précédents, c'est que ce groupe n'est point libre comme ceux que forment les autres passions affectueuses, comme le groupe d'amitié, le groupe d'ambition et celui d'amour. On peut, en effet, changer d'amis, d'associés, de maîtresses : on ne peut pas changer de père et d'enfants. Nous rougirions de discuter une raison aussi saugrenue : elle trouve dans le cœur de tout père et dans celui de tout enfant bien né une réfutation suffisante.

A quoi ce singulier réformateur veut-il donc en venir, avec ses déclamations contre l'amour paternel et familial? A lui donner un objet plus vaste et plus étendu. De même, dit-il, que notre amitié doit embrasser tous les hommes comme des frères, que notre ambition doit nous lier au plus grand nombre de commerçants possible et que notre amour doit s'étendre au moins à autant d'objets que celui du sage Salomon, notre paternité doit s'appliquer, non seulement à nos enfants par le sang, mais encore à nos adoptifs industriels, c'est-à-dire aux héritiers de nos travaux, et à nos adoptifs sympathiques, c'est-à-dire à ceux pour lesquels nous avons du goût et dont la liste sera souvent assez longue. C'est dire que le groupe de la famille « doit être absorbé pour devenir apte aux accords généraux ; qu'on doit noyer l'égoïsme

familial, à force de ramifications et d'extensions données aux trois branches décrites plus haut ».

On voit que Fourier semble s'attacher à prendre, en toute chose, le contre-pied de la morale et du sens commun, brûlant tout ce que l'humanité a adoré et adorant tout ce qu'elle a brûlé. Non content de réhabiliter tous les vices que la conscience réprouve, la gourmandise, la cupidité, l'ambition, le libertinage, il finit par déprécier le plus noble des sentiments, l'amour paternel et maternel, et par s'attaquer à la dernière religion des peuples qui n'en ont plus d'autre, à la religion du foyer domestique.

On nous dira peut-être que cette gourmandise, cette avidité, cette ambition, cette luxure, que nous regardons aujourd'hui comme des vices, seront des vertus dans un autre ordre de choses, puisque alors elles contribueront au bien de la société tout entière. A cela nous répondons que ces vices seront toujours des vices, parce que l'homme n'est pas seulement un fragment de ce grand tout qu'on appelle la société, mais qu'il est lui-même un tout moral, et qu'à ce titre il ne saurait se livrer à ses passions, c'est-à-dire subordonner d'une manière ou d'une autre sa personne morale à son être corporel, sa nature raisonnable et libre à sa nature animale, sans manquer à sa dignité d'homme et sans se sentir dégradé et avili. Or, il ne doit ni s'avilir ni se dégrader, lors même que, par impossible, la société serait intéressée à son avilissement et à sa dégradation. Mais elle ne saurait y être intéressée ; car il n'est pas possible que Dieu ait mis une opposition aussi criante entre les lois de la société humaine et les lois de l'être humain, et attaché

la prospérité de l'une à l'abjection de l'autre. L'expérience historique confirme hautement sur ce point le témoignage de la raison ; car elle nous montre constamment la fortune des nations s'élevant ou s'abaissant avec le moral des individus qui les composent. C'est, en effet, par la pratique de la vertu qu'elles s'affermissent et s'accroissent, et c'est par l'oubli de cette même vertu qu'elles s'affaiblissent et meurent, témoin la Grèce et Rome, qui montrèrent une vitalité si énergique, tant que le souffle moral les anima, et qui s'éteignirent et tombèrent en dissolution, dès qu'il se retira d'elles.

VI

ÉVOLUTIONS DE LA SOCIÉTÉ ET DE LA NATURE
VIE FUTURE

Il est facile maintenant de se rendre compte de la marche que suit la pensée de Fourier. Frappé des maux que la concurrence commerciale engendre, ce réformateur essaie d'y porter remède par un ensemble d'associations auxquelles il donne le nom de phalanstères ; puis il remarque que ces associations supposent l'accord des passions, en même temps que celui des intérêts, et il tente de l'établir au moyen de sa théorie de l'attraction passionnelle, qui doit, suivant lui, gouverner l'humanité, comme l'attraction matérielle gouverne la nature. C'est en partant de cette loi qu'il organise, non seulement l'éducation, mais encore la société considérée dans son ensemble. Mais cette société, qu'il transforme

ainsi au gré de son imagination, n'est pas née hier et ne mourra pas demain; elle a déjà un long passé, elle aura sans doute un avenir plus long encore. Qu'a-t-elle été autrefois? Que sera-t-elle plus tard, et que deviendront les individus qui en sont comme les molécules constitutives? Ici s'ouvre devant Fourier un nouveau champ de spéculations, où il se précipite avec sa hardiesse accoutumée et en faisant litière de toutes les règles de la méthode expérimentale.

S'il faut l'en croire, la terre fut d'abord le théâtre d'une création d'essai qui, ayant été conçue sur des proportions colossales, ne put pas subsister et fut détruite par un cataclysme universel. Plus tard, une autre création eut lieu, qui donna naissance à seize espèces d'hommes, neuf pour l'ancien continent et sept pour le nouveau. L'humanité, une fois créée, passa par plusieurs phases. La première fut la société édénique, où l'homme vivait heureux, parce qu'il y développait ses passions sans obstacle, comme il fera un jour dans l'état d'harmonie ; mais elle fut détruite par plusieurs causes dont la principale fut le mariage permanent auquel Fourier attribue la plupart des maux de l'espèce humaine. La société sauvage vint ensuite, puis la société patriarcale, qui ne fut nullement un état d'innocence, comme on se le figure ordinairement. Les hommes, étant alors exempts de préjugés, ne songeaient pas à réprimer la liberté amoureuse, l'orgie et l'inceste : il paraît qu'on est plein de préjugés, suivant le fougueux adversaire des turpitudes de la civilisation, quand on songe à réprimer ces belles choses-là ! La barbarie et la civilisation, qui suivirent, diffèrent seulement, d'après Fourier, en

ce que l'action est simple dans l'une, composée dans l'autre. Un pacha vous somme de lui payer l'impôt, en menaçant de vous couper la tête : il n'a recours qu'à la violence, il y a action simple. Un prince civilisé vous demande de l'argent en vous envoyant des garnisaires, mais en vous parlant en même temps de devoirs, de droits et autres sornettes renouvelées des Grecs : il a recours à la force et à l'astuce tout ensemble, il y a action composée. Nous n'avons pas besoin de faire remarquer ce qu'il y a d'absurde et d'odieux dans ces considérations. Comment Fourier ose-t-il bien assimiler à la brutalité d'un pacha, qui extorque à des populations tremblantes l'argent qu'il lui plaît, la conduite irréprochable d'un chef d'État civilisé, qui demande aux citoyens de subvenir, conformément aux lois et d'après le vote de leurs mandataires, aux dépenses publiques? Comment ose-t-il donner à entendre que l'impôt n'est jamais qu'une exaction arbitraire, quand il est si manifestement parmi nous la prime d'assurance que chacun paie pour être protégé dans sa personne et dans sa propriété? Comment peut-il traiter de niaiseries renouvelées des Grecs ces devoirs et ces droits qui font la dignité de l'homme, pendant qu'il exalte outre mesure les appétits qui lui sont communs avec la brute?

De la cinquième période, qui est la civilisation, nous passerons plus ou moins vite (cela dépend de nous) à la sixième, qui est le garantisme, puis à la septième, qui est le sociantisme, puis à la huitième, qui est l'harmonisme, où nous jouirons de tous les biens qu'on peut imaginer. Alors la nature se mettra à l'unisson avec l'humanité. La terre, qui n'a produit jusqu'à présent que

deux créations sur dix-huit qu'elle doit successivement opérer, redeviendra féconde. Cette planète est, en effet, sans qu'on s'en doute, un être qui a deux âmes et deux sexes et qui procrée par la conjonction de son fluide boréal et de son fluide austral, comme l'animal et le végétal par la réunion des deux substances génératrices. Fourier, qui ne s'étonne de rien, ne voit rien là qui ne soit très simple et très naturel. Nous ne le suivrons pas dans l'énumération des autres merveilles qu'il déroule sous nos yeux, parce que ses assertions sont complètement dénuées de preuves, et qu'au lieu de les discuter, nous serions réduits à les écarter comme les rêves d'un homme en délire. Qu'objecter, en effet, à un homme qui nous assure gravement que l'eau de l'Océan sera prochainement changée en limonade et qu'il naîtra, dans quelque temps, des anti-baleines et des anti-lions tout exprès pour remorquer nos navires ou pour nous porter sur leur dos? Que lui dire quand il nous déclare que le chou est l'emblême de l'amour réservé, le chou-fleur celui de l'amour libre, et que chacun des végétaux et des animaux de cet univers est ainsi le symbole de quelqu'une de nos vertus ou de quelqu'un de nos vices, par suite de ce qu'il nomme l'analogie universelle?

Les idées de Fourier sur l'immortalité de l'âme ont quelque chose de plus plausible et sont appuyées sur des arguments qui méritent d'être examinés. Le célèbre réformateur a raison de dire que nos aspirations sont proportionnelles à nos destinées, et que, si nous aspirons en ce moment à des biens fort supérieurs à ceux que cette vie peut nous offrir, cela prouve que nous sommes réservés à une autre vie, où ces biens nous seront libéralement accordés. C'est ainsi, dit-il très bien, que l'attraction qui pousse l'abeille vers les fleurs et qui la tourmente, quand elle n'en trouve point autour d'elle, montre qu'elle est faite pour se nourrir de leur suc. Seulement il est à remarquer que Fourier s'en tient à cette preuve de l'immortalité de l'âme, qui est connue sous le nom de preuve par les causes finales, et qu'il laisse de côté la preuve métaphysique, qui consiste à partir de l'unité, de l'identité et de l'activité du principe pensant, pour établir qu'il peut survivre au corps, et qu'il néglige également la preuve morale, qui s'appuie sur le bonheur des méchants et le malheur des bons d'un côté, et sur la justice de Dieu, de l'autre, pour affirmer une autre vie où la justice, plus ou moins violée ici-bas, sera réalisée dans sa plénitude. De la part de Fourier, cette double omission est parfaitement logique. Il ne pouvait prouver l'immortalité de l'âme par sa spiritualité; car cette spiritualité, il ne la démontre nulle part et elle est peu d'accord avec sa conception de l'homme qu'il ne considère ordinairement que par son côté physique et animal. Il ne pouvait non plus la prouver par la nécessité de réaliser la loi du mérite et du démérite; car cette loi suppose la liberté, dont il parle assez peu et qu'il comprend assez mal, et le devoir qu'il rejette absolument. Si, en effet, je ne suis ni libre ni obligé, je ne puis ni mériter ni démériter, et, si je ne puis ni mériter ni démériter, je suis mal venu à exiger que Dieu récompense ou punisse dans une autre vie les mérites et les démérites oubliés dans celle-ci.

Les idées semi-pythagoriciennes de Fourier sur l'état de l'âme après la mort offrent aussi un singulier mé-

lange de vérité et d'erreur. Il a très bien compris que la vie future doit être plus heureuse que celle-ci, puisque c'est sur le désir, non pas d'une vie quelconque, mais d'une vie plus heureuse qu'on se fonde pour l'affirmer. Seulement il croit que cette vie nouvelle sera fort analogue à celle d'aujourd'hui, puisque c'est toujours une vie de ce genre que le vieillard mourant appelle de ses vœux. D'ailleurs, dit-il, l'âme humaine, possédant comme Dieu le clavier intégral des douze passions, ne peut descendre que dans un corps qui lui soit approprié, tel que le corps humain. Un corps de bête ne saurait lui convenir, dit Fourier qui était musicien et qui mêle ici, à l'exemple d'Aristoxène, la musique à la philosophie, attendu qu'il ne renferme que quelques touches disséminées et qu'il est seulement coffre d'âmes simples, réduites à certaines branches de passions. Ce qu'il faut c'est un coffre d'âmes riches et complètes, comme celle de Dieu même, et admises à l'usage du feu qui, selon notre auteur, est corps de Dieu et interdit à l'animal, parce que ce dernier est exclu de l'unité divine et incapable de se rallier intentionnellement à l'être divin.

Le corps que nous animerons, dans la vie future, sera un corps léger et aromal, où nous vivrons d'une vie plus libre et plus éthérée que dans notre corps actuel. Nous aurons les mêmes sens qu'aujourd'hui : seulement ils seront plus fins et plus pénétrants. Notre œil verra à travers les objets les plus épais ; notre tact sentira les aromes les plus déliés ; notre corps tout entier glissera sans effort dans l'espace, comme l'aigle qui plane dans l'air, les ailes immobiles, ou comme l'enfant que l'escarpolette emporte d'un mouvement doux et régulier

tout ensemble. D'avance et rien qu'à cette pensée, l'âme de Fourier en tressaille d'allégresse.

C'est là, comme on voit, sous une forme plus ou moins nouvelle, l'antique doctrine de la métempscose. Elle s'accorde assez bien avec le système de notre auteur ; car, quand on ramène toute la vie de l'homme à la vie des sens, il est naturel qu'on mette dans les plaisirs des sens le souverain bien. Mais elle est en opposition avec les données de la saine philosophie. Cette dernière, en effet, ne place pas le souverain bien dans le développement de la vie végétative et de la vie sensitive, qui nous sont communes avec les êtres inférieurs de la création, mais dans celui de la vie rationnelle et morale qui nous est propre et qui caractérise essentiellement notre humanité. C'est pourquoi elle ne voit dans un tact subtil, dût-il sentir toutes les émanations aromales possibles, dans une vue perçante, dût-elle pénétrer à travers les corps les plus opaques, et dans une locomotion facile, dût-elle surpasser le mouvement de toutes les escarpolettes du monde, que l'idéal d'un bonheur grossier. Pour elle, le vrai bonheur de l'homme réside, non dans ses sens qui lui sont communs avec les bêtes et qui le mettent en rapport avec la matière, mais dans son esprit qui le rapproche de Dieu et le met en communication avec lui. Les idées de Fourier sur Dieu ne sont pas moins étranges que ses idées sur la vie future. Tantôt il nous le représente, à la manière de Malebranche, comme un être parfait, qui agit toujours par les voies les plus simples et les plus dignes de lui ; tantôt il lui donne un corps de feu et lui attribue, comme à nous, douze passions, cinq sensuelles, quatre affectueuses et trois mé-

canisantes, et nous assure qu'il s'est instruit, en administrant d'autres globes, à bien administrer le nôtre. Or, c'est là, on en conviendra, de l'anthropomorphisme le plus positif et le mieux conditionné.

On voit avec quelle tranquille audace Fourier pénètre dans ces domaines de l'inconnu et de l'*inconnaissable,* devant lesquels tant de grands génies se sont arrêtés, et avec quelle naïve assurance il tranche des questions sur lesquelles les penseurs les plus profonds se sont tenus dans une sage réserve. Lui qui montre tant d'admiration pour les sciences dites positives et tant de dédain pour celles qu'il qualifie d'incertaines, il émet sur le monde, sur la terre, sur les origines de l'homme et sur sa destinée future les opinions les plus incertaines et les moins positives qu'on puisse imaginer. On croit parfois, en le lisant, lire quelqu'un de ces aventureux chercheurs du seizième siècle, qui n'imposaient point de règle à leur imagination et ne savaient pas la soumettre au frein de la raison, un Cardan, un Bruno, un Campanella. Du reste, la race de ces esprits hardis, mais mal équilibrés, ne s'éteint jamais complètement, même aux époques les plus scientifiques, parce que le besoin du merveilleux est naturel à l'homme et qu'il faut, bon gré, mal gré, qu'il lui donne satisfaction. N'avait-on pas vu, peu de temps avant Fourier et sous les yeux mêmes de Voltaire, ce prince des moqueurs, Lavater, Saint-Martin et beaucoup d'autres se livrer à des spéculations transcendantes et indémontrables sur l'ensemble des choses?

VII

ÉCOLE DE FOURIER

Pendant longtemps Fourier n'eut pas d'autre disciple que Just Muiron ; mais la chute du saint-simonisme lui amena plusieurs adhérents distingués, notamment Jules Lechevalier et Abel Transon, qui ne contribuèrent pas peu à vulgariser son système. Le premier en fit l'objet d'un cours public où il l'opposa hardiment au système de Saint-Simon, et le second lui consacra, dans la *Revue encyclopédique* de P. Leroux et de J. Reynaud, un article plein d'intérêt. Bientôt la jeune école se sentit assez forte pour fonder un journal hebdomadaire, nommé le *Phalanstère*, où Fourier et ses disciples exposèrent la nouvelle doctrine. Ils allèrent plus loin, ils essayèrent de faire passer leurs idées du domaine de la théorie dans celui de l'application. La tentative de Condé-sur-Vesgres, dont Baudet-Dulary avait été le promoteur, ne réussit pas ; mais les phalanstériens purent soutenir, avec quelque apparence de raison, qu'elle ne prouvait rien contre leur système, attendu qu'elle n'avait pas été faite dans des conditions convenables.

Fourier ne survécut pas longtemps à cet échec : il mourut à Paris, le 9 novembre 1835, à l'âge de soixante-trois ans. Ses disciples, après l'avoir entouré de soins affectueux durant sa dernière maladie, lui firent des funérailles décentes, en attendant (ce qui, suivant eux, ne pouvait pas manquer d'arriver dans un avenir prochain)

que le globe tout entier lui rendît les honneurs dus au *Christophe Colomb du monde social.*

Après la mort du fondateur, l'école phalanstérienne continua à se développer. Seulement elle prit un caractère un peu différent. Contrairement aux saint-simoniens qui avaient exagéré les idées de leur maître, afin de frapper plus fortement les esprits, les fouriéristes atténuèrent celles du leur, afin de les rendre plus plausibles et plus acceptables. Ils ne parlent presque plus de ses vues excentriques sur le principe et la fin des choses, et observent, touchant la doctrine peu édifiante du libre amour, le silence le plus prudent. Ils se renferment presque entièrement dans la théorie de l'association agricole et croient ou veulent faire croire qu'elle est indépendante de celle de la liberté amoureuse et qu'on peut très bien organiser l'une sans tenir compte de l'autre[1]. Non seulement Victor Considérant, le nouveau chef de l'école, adoucit les idées du maître, pour les faire mieux entrer dans l'esprit des lecteurs, mais il les présente sous un tout autre jour. Au lieu de placer, comme lui, dans le plaisir et dans la richesse le but de l'existence et de regarder le dévouement à autrui comme une duperie, il s'élève, comme pourrait le faire le plus ardent philanthrope, contre les tendances égoïstes de son temps et fait appel aux hommes de sacrifice ; au lieu de critiquer sans ménagement la révolution de 1789 et de se poser en face d'elle comme un ennemi, il glorifie les principes qu'elle a apportés au monde et prétend que le

[1] V., sur ce point, le travail aussi solide que spirituel de M. de Loménie sur Fourier (*Galerie des contemporains illustres*, par un homme de rien, t. X).

fouriérisme en est la plus complète réalisation. Non seulement cet esprit du nouveau fouriérisme est très sensible dans la *Destinée sociale* et dans les autres ouvrages de cet écrivain, mais il s'accuse jusque dans le titre du journal *la Démocratie pacifique*, qu'il a si longtemps rédigé.

V. Considérant fut le plus célèbre, mais non le seul disciple de Fourier. On peut encore ranger dans son école, indépendamment de J. Muiron, de J. Lechevalier et d'A. Transon, dont nous avons déjà parlé, Renaud, Barrier, Paget, Cantagrel, E. de Pompéry, Pellarin, Toussenel, l'ingénieux auteur de l'*Esprit des bêtes*, et jusqu'à des dames, comme M[me] Vigoureux et M[me] Gatti de Gamond, qui a tenté l'entreprise méritoire de moraliser une doctrine qui ne s'y prêtait guère. Un de nos romanciers les plus célèbres, E. Sue, s'y rattache également par plus d'un point, comme on peut s'en assurer en parcourant une série de sept romans qu'il publia de 1847 à 1849, sous le titre significatif des *Sept péchés capitaux*. L'auteur, s'inspirant des doctrines de Fourier, tente de justifier les sept vices que le christianisme nomme ainsi et de montrer qu'au lieu de leur lancer des anathèmes, il vaudrait beaucoup mieux leur décerner des éloges et leur prodiguer des encouragements ; mais cette justification n'est rien moins que concluante, comme nous pourrions le faire voir en détail, si c'était ici le lieu.

Nous n'insisterons pas davantage sur les disciples de Fourier, parce que aucun d'eux n'a déployé un esprit original ni modifié le système d'une manière sensible. Nous aimons mieux revenir à Fourier lui-même et es-

sayer de porter un jugement définitif sur lui et sur sa doctrine.

Tout le monde convient que ses idées cosmologiques, théologiques et anthropologiques ne soutiennent pas l'examen. Il s'agit donc seulement de savoir si ses vues psychologiques, morales et sociales offrent plus de solidité et de consistance. Pour ce qui nous concerne, nous ne le croyons pas. Comment, en effet, cet auteur conçoit-il l'être humain? Comme un être à la fois sensible, raisonnable et libre, qui doit user de sa liberté pour épurer sa sensibilité, en la conformant à sa raison, et atteindre ainsi à toute la perfection que sa nature comporte? Pas le moins du monde. Sans nier positivement sa raison et sa liberté, il en méconnaît la nature et l'excellence et semble moins les considérer comme des attributs à développer que comme des obstacles à détruire, pour faire triompher sa sensibilité, c'est-à-dire la partie la plus humble de son être, celle qui lui est commune avec les êtres inférieurs. Au lieu d'élever l'homme au-dessus de la nature, en le soumettant à la raison, qui est sa loi propre et la loi de Dieu même, il veut le confondre avec le reste de la nature, en le soumettant à la loi qui entraîne et les animaux et les autres êtres créés à la loi de l'attraction. Il est impossible de se tromper sur l'homme d'une manière plus radicale et plus complète.

Comment a-t-il résolu cette grande question du devoir que Kant avait formulée avec tant de précision dans sa *Critique de la raison pratique?* Y a-t-il un devoir, un impératif catégorique que nous sommes tenus de respecter pour lui-même et que nous ne saurions enfreindre sans essuyer les reproches sanglants de notre raison et sans nous sentir immédiatement avilis et dégradés? Kant n'en doute pas. Le devoir lui paraît même une vérité si ferme, si inébranlable, qu'il en fait la pierre angulaire de sa philosophie et élève là-dessus son système tout entier. Fourier qui méconnaît la raison, sur laquelle le devoir est fondé, et ne connaît que la passion qui ne saurait lui servir de base, déclare que le devoir n'est qu'une invention arbitraire de l'homme et que la passion seule a un caractère sacré et divin, assertion en parfait accord avec l'ensemble de sa doctrine, mais absurde et ridicule au premier chef!

Par cela seul qu'il rejette le devoir, Fourier rejette toutes les vertus qui en dépendent. S'il admet la prudence, ce n'est pas celle qui consiste, comme le dit Platon, dans le plein développement de notre raison morale et qui subordonne la partie inférieure à la partie supérieure de notre nature; c'est celle qui consiste, comme le veut Épicure, à mettre notre intelligence au service de nos appétits, pour leur donner toute la satisfaction possible. Aussi il n'admire rien tant que ces sybarites qu'on voit tout « occupés à calculer leurs jouissances par poids et par mesure » et qui « sont des prodiges de raison, mais d'une raison positive ou épicurienne qui s'accorde avec le jeu des passions et n'intervient que pour les seconder et raffiner ». Quant à la continence, on sait quel cas il en fait! Cette vertu, que l'antiquité païenne elle-même plaçait si haut, et qu'Homère célébrait comme le plus beau joyau, la plus éclatante parure de ses héroïnes, Fourier la méprise. C'est que la pureté est incompatible avec une doctrine qui nie la dignité personnelle, et qu'en subordonnant l'homme moral à l'homme

sensible, cet auteur détruit non seulement la dignité personnelle, mais encore la personne même. Il rejette même la vertu qui reste la dernière dans les cœurs où il n'y en a plus d'autres, le courage. Il s'identifie avec le conscrit qui refuse d'aller combattre à la frontière, et il tourne en ridicule les idées de patrie et d'honneur qu'on pourrait invoquer pour le porter à faire son devoir. Il n'est pas plus favorable à nos droits qu'à nos devoirs et n'a pas assez de railleries pour ce qu'il appelle les prétendus droits de l'homme. Il ne faut pas s'en étonner, puisque le droit implique le sentiment de notre dignité et qu'il n'y a pas de dignité dans son système.

Fourier fait dépendre tout le mécanisme sociétaire du jeu d'un certain nombre de passions, et il se trompe, non seulement sur leur nombre précis, comme nous l'avons montré, mais encore sur leur portée et sur leur fonctionnement. Comment admettre, par exemple, que la gourmandise pousse l'homme au travail, quand on sait que les plaisirs de la table l'alourdissent, au lieu de le stimuler? Comment croire que l'amour puisse se déployer en harmonie, sans donner lieu à la moindre jalousie et à la moindre querelle, pendant qu'il suscite tant de duels, tant de meurtres, tant de guerres en civilisation? Amour, tu perdis Troie! dit le poète. Si le système phalanstérien eût été réalisé dans ce temps-là, l'amour n'aurait pas perdu une si belle ville; Pâris et Ménélas se seraient partagé les titres et les grades si ingénieusement imaginés par l'inventeur du phalanstère et auraient vécu en fort bonne intelligence. Nous parlons de l'amour, de ses jalousies et de ses transports comme pouvant fort bien déranger le petit monde de Fourier. Mais que dire

de l'ambition, la plus âpre et la plus violente de toutes les passions? Comment ce réformateur a-t-il la naïveté de croire qu'il pourra satisfaire avec des hochets cette passion dévorante, insatiable, dont le propre est précisément de viser à la réalité du pouvoir au lieu de se contenter de ses emblèmes, et qui ferait, comme le prouve l'histoire d'Aman, exterminer tout un peuple parce que un seul homme a refusé de fléchir devant elle?

Que reste-t-il donc de la doctrine morale de Fourier? Il reste deux choses également dangereuses et qui tendent également à la dégradation des individus et à celle des nations, il reste la glorification de la passion et la dérision du devoir. Par là, malgré la différence des détails, le fouriérisme se rapproche singulièrement du saint-simonisme qu'il surpasse encore en immoralité. Dans l'un comme dans l'autre, la destinée de l'homme et celle de la société consistent à se procurer la plus grande somme de plaisirs possible et à se la procurer, non par le libre jeu de la volonté et de la raison, mais par une organisation sociale d'une certaine espèce, c'est-à-dire par des moyens tout mécaniques. La réhabilitation de la chair elle-même, qu'on a tant reprochée à Saint-Simon, a son pendant, chez Fourier, dans le développement immodéré qu'il donne à la gourmandise, à l'amour libre, à la sensualité en tout genre.

On peut voir, d'après toutes ces considérations, que l'influence du fouriérisme sur notre temps n'a pas dû être heureuse. En peignant la société réelle sous les couleurs les plus noires, et sa société imaginaire sous les couleurs les plus brillantes, Fourier a, en effet, contribué pour sa part à répandre parmi les hommes

un sombre mécontentement et à développer en eux un fâcheux esprit de chimère, deux dispositions qui ne valent rien, ni pour les individus, ni pour les peuples. En accusant sans cesse les institutions sociales des malheurs et même des vices des citoyens, il a habitué ces derniers à s'en prendre à la société plutôt qu'à eux-mêmes de leurs insuccès et de leurs fautes, énervant ainsi en eux ce noble sentiment de la responsabilité personnelle, sans lequel il n'y a ni mâles caractères, ni nations fortes et puissantes. En exaltant sans cesse la passion et en déclamant sans cesse contre le devoir, il a surexcité parmi ses contemporains les appétits matériels, les instincts brutaux, en même temps qu'il coupait les freins moraux qui pouvaient les retenir. Il n'a pas vu que, si la passion est une force, elle n'est pas une loi, que la seule et unique loi est la raison, et que, par conséquent, si la passion réglée par la raison peut produire de grandes choses, la passion séparée de la raison ne peut accumuler que des ruines et que se ruiner elle-même : *Mole ruit sua vis consilii expers.*

Fourier, qui se récrie si fort contre le simplisme, c'est-à-dire contre la manie des esprits étroits qui ramènent tout à un seul principe, a été lui-même simpliste de la pire manière dont on puisse l'être, je veux dire en ramenant tout à un principe inférieur. Pendant que, par une préoccupation exclusive, qui a pourtant sa noblesse, des esprits élevés comme les stoïciens sacrifient la passion à la raison, notre réformateur sacrifie la raison à la passion. Il ne comprend pas, lui qui parle tant d'harmonie, qu'il faut admettre également ces deux principes de notre nature, sauf à subordonner le

plus humble au plus relevé et que c'est précisément en cela que la véritable harmonie consiste. L'homme n'est ni un pur animal, ni une pure raison, mais un animal raisonnable : c'est pourquoi il faut tenir compte des deux éléments qui le constituent, sauf à donner à chacun d'eux la place qui lui convient. Ce n'est pas ainsi que Fourier l'entend. Au lieu de s'occuper, avant tout, de l'homme raisonnable, c'est-à-dire des aspirations qui nous portent vers le beau, vers le juste, vers le vrai, vers tout ce qui fait l'honneur et la grandeur de la vie, il s'occupe uniquement de l'homme animal, c'est-à-dire des penchants qui nous matérialisent, nous dégradent, nous courbent vers la terre. Aussi peut-on le ranger parmi ceux qui ont le plus activement travaillé à rabaisser la génération qui s'en va.

Cependant il faut être juste envers tout le monde, même envers Fourier, qui ne le fut jamais envers personne et qui déprécia constamment tous les autres philosophes, pour se faire valoir lui-même. Il faut convenir qu'il a mis en lumière, mieux que nul ne l'avait fait avant lui, tous les avantages de l'association, et qu'en poursuivant la chimère grandiose d'une association universelle, il a préparé des associations plus modestes, mais parfaitement réalisables, à peu près comme ces alchimistes du moyen âge qui, en cherchant la pierre philosophale, faisaient des découvertes plus humbles, mais éminemment utiles. Il faut reconnaître aussi qu'il a émis sur l'attraction passionnelle des idées ingénieuses, et que, s'il a complètement échoué dans sa tentative d'en faire la loi de la vie et le fondement d'un nouvel ordre social, il nous en a laissé une analyse

curieuse, qui mérite, malgré ses défauts, l'attention des éducateurs et des psychologues. Cela suffit pour placer Fourier au-dessus de la plupart des socialistes de notre temps qu'il a surpassés à la fois par l'étendue de ses vues d'ensemble et par la précision de ses vues de détail. Ajoutons que son école s'est distinguée de toutes les autres en ce qu'elle n'a jamais rêvé entre les hommes une égalité chimérique et qu'elle a toujours fait la part du capital en même temps que celle du travail et du talent, en ce qu'elle a toujours montré des sentiments éminemment pacifiques et ne s'est jamais mêlée aux troubles civils qui ont ensanglanté notre pays. Enfin les hommes qui la composaient, officiers, médecins, ingénieurs, professeurs de mathématiques, étaient pour la plupart non seulement intelligents et éclairés, mais encore foncièrement honnêtes. Ils envisageaient le système surtout par son côté économique ; mais ils auraient certainement reculé devant ses conséquences morales, si leur tour d'esprit et leur genre d'études leur avaient permis de s'en occuper comme nous l'avons fait.

Cette justice rendue aux hommes, nous devons déclarer, pour conclure, que la doctrine nous paraît contenir beaucoup plus de mal que de bien, et que nous ne souhaitons pas qu'elle se relève du discrédit où elle est maintenant tombée.

CHAPITRE III

CABET ET M. LOUIS BLANC OU LE COMMUNISME

Cabet : ***Voyage en Icarie.***
M. Louis Blanc : ***Histoire de la Révolution française, de l'Organisation du Travail.***

I

CABET : *VOYAGE EN ICARIE*

Le saint-simonisme et le fouriérisme ont été incontestablement les deux systèmes socialistes les plus complets et les plus importants de notre siècle. Non seulement, en effet, ils ont fait des réponses bonnes ou mauvaises à la plupart des questions que l'homme se pose touchant sa destinée, mais encore ils ont rallié autour d'eux un grand nombre d'esprits d'élite et ont donné naissance à deux véritables écoles. Le système de Cabet et de M. Louis Blanc n'a pas eu, à beaucoup près, la même grandeur et la même influence. Cependant, comme il a formulé tant bien que mal les dernières conséquences du socialisme et les a fait pénétrer assez avant dans les classes populaires, nous avons cru devoir lui faire ici, malgré son insignifiance, une petite place.

Étienne Cabet naquit à Dijon, en 1788. Il était fils d'un tonnelier et travailla, dès l'âge de sept ans, dans l'atelier paternel. Après de rapides études, faites sous la direction du célèbre Jacotot, il fit son cours de droit et fut reçu avocat. A la suite de quelques succès oratoires où la politique eut une bonne part — c'était au lendemain de la Restauration, — sa ville natale lui parut un théâtre trop étroit pour son talent : il se décida à partir pour Paris. Là, il s'affilia à la société des carbonari et prit part à toutes les luttes de l'opposition libérale contre le gouvernement des Bourbons. Aussi, quand la révolution de 1830 éclata, il fut nommé procureur général à Bastia ; mais l'exaltation de ses opinions politiques le fit bientôt révoquer de ses fonctions. Les électeurs de Dijon le vengèrent, en le nommant leur député, et il se vengea lui-même, en attaquant le gouvernement avec violence, dans son journal le *Populaire*. Condamné à la prison et à l'amende (1834), il s'enfuit à Londres, où il passa plusieurs années. Il en revint imbu des doctrines communistes, qu'il avait puisées dans la lecture de Thomas Morus, et les exposa tant dans son *Voyage en Icarie* que dans son journal, dont il avait repris la direction (1840). Il n'en fallut pas davantage pour qu'il devînt, en peu de temps, l'idole des faubourgs : ce fut au point que, suivant un de ses plus fervents admirateurs, ses adeptes lui donnaient le nom de *père*, et que les ouvriers et les ouvrières lui apportaient dans ses bureaux d'immenses bouquets [1].

[1] *Exposé des écoles socialistes*, par B. Malon, p. 96-97.

Le *Voyage en Icarie*, où Cabet expose son système, ne justifie pas, à beaucoup près, ces transports d'enthousiasme, non plus que les cinq éditions qu'il eut en quelques mois. En voici à peu près le contenu : un jeune Anglais, lord Carisdall, part, un beau jour de l'année 1835, pour l'Icarie, un pays où tous les biens sont communs et où tous les gens sont heureux. Il se lie, en arrivant, avec un jeune homme nommé Valor, qui lui fait les honneurs de cette merveilleuse contrée et qui le présente à tous les membres de sa famille : à son grand-père, un duc d'autrefois, ancien compagnon d'armes du charretier Icar, organisateur de l'Icarie ; à son père, magistrat d'un rare mérite et serrurier de son état, ainsi qu'à sa sœur, jeune personne de la plus brillante éducation, qui exerce la profession de couturière. On trouvera peut-être que, dans tout ceci, notre auteur méconnaît un peu les lois de la vraisemblance, mais on conviendra qu'il connaît assez bien le chemin qui mène au cœur du peuple. Aussi je m'imagine que c'était après avoir lu des traits comme ceux-ci que des députations d'ouvriers et d'ouvrières se croisaient dans les bureaux du *Populaire* et apportaient à Cabet ces bouquets superbes dont parle M. Malon. Si M. Jourdain ne marchandait pas les pourboires aux garçons tailleurs qui l'appelaient mon gentilhomme ou qui lui donnaient du *monseigneur*, comment les gens du peuple auraient-ils marchandé leurs sympathies et leurs bouquets à un homme qui les mettait de plain-pied avec les magistrats, voire même avec les ducs de l'ancien régime?

Cabet ne s'adresse pas seulement à l'amour-propre du simple populaire, de ce bon *dêmos*, qui n'a guère

changé depuis Aristophane jusqu'à nous, il sait encore toucher en lui d'autres cordes sensibles, notamment celle de la gourmandise, qui est toujours prête à vibrer chez de pauvres hères qui n'ont rien à manger avec leur pain. En Icarie, s'il faut l'en croire, la république nourrit en bonne mère tous ses enfants. Un comité de savants de premier ordre est préposé au choix des aliments, et Dieu sait comme il s'en acquitte! Il fournit aux diverses familles de plantureux repas, qu'eût enviés Pantagruel, tout en prenant bien garde qu'aucune n'ait plus ni mieux que les autres ; car il ne faut, dans aucun cas, déroger à la sacro-sainte égalité. « Tu vois donc, mon pauvre ami, écrit à son frère un jeune Français qui s'est réfugié en Icarie et que lord Carisdall y a rencontré, tu vois que le gouvernement fait ici bien autre chose que notre monarchie : tandis que la royauté fait tant de bruit pour un bon roi qui voulait que chaque paysan pût mettre la *poule au pot le dimanche*, la république donne ici, sans rien dire à tous et tous les jours (on dirait que c'est déjà fait), tout ce qui ne se voit ailleurs que sur la table des aristocrates et des rois [1]. » Pour Cabet, on le voit, comme pour Saint-Simon et Fourier, la satisfaction des appétits sensuels est la grande affaire de la vie : son socialisme n'est, comme le leur, que le sensualisme appliqué.

Mais où la république prend-elle de quoi nourrir et aussi de quoi vêtir, loger et meubler tous ses enfants? Dans le capital social qu'elle possède tout entier et d'une manière indivise; car les Icariens forment entre eux

1 *Voyage en Icarie*, p. 53.

comme une famille de frères, qui exploite son domaine en commun et partage ensuite les produits entre ses membres aussi également que possible. Il n'est permis à personne d'y vivre sans travailler; mais le travail y est facile et même attrayant : la république y a pourvu. Sous son influence salutaire, les machines se sont multipliées à tel point qu'elles remplacent deux cent millions de chevaux ou trois milliards d'ouvriers : ce bon Cabet en a fait le compte. Il en résulte que les hommes ont assez peu de chose à faire. La durée du travail est la même pour tout le monde : « Elle est aujourd'hui, dit notre réformateur, fixée à sept heures en été et à six heures en hiver, de six ou sept heures du matin jusqu'à une heure. » Pendant deux heures les travailleurs observent un silence religieux; pendant deux heures ils peuvent causer avec leurs voisins, et pendant le reste du temps chacun chante pour soi ou pour les autres. Ainsi cette belle uniformité qu'un ministre de l'instruction publique, ancien saint-simonien d'ailleurs, voulut un jour établir dans les travaux de nos lycées, Cabet la fait régner dans ceux de la société tout entière. Pour la rendre plus complète, il veut même que tous ses Icariens soient levés à cinq heures du matin et couchés à dix heures du soir. Et qu'on ne lui dise pas qu'il y aura peut-être des paresseux en Icarie. Comment y en aurait-il, répond-il magistralement, « quand le travail y est si agréable, et quand l'oisiveté et la paresse y sont aussi infâmes que le vol l'est ailleurs? »

C'est la république qui assigne leur tâche aux travailleurs de chaque catégorie et ceux-ci se bornent à l'accomplir. Les savants et les écrivains ne font pas ex-

ception : ils sont des ouvriers nationaux comme les autres. Comment, s'écrie le grand prêtre du communisme, qui n'admet, en fait de liberté, comme certains ultramontains de nos jours, que la liberté du bien, entendue à sa manière, comment l'État pourrait-il permettre au premier venu de débiter des ouvrages, quand il ne permet qu'aux seuls pharmaciens de préparer et de vendre des médicaments? N'y a-t-il donc pas des poisons moraux, comme il y a des poisons physiques? Il faut donc que l'art d'écrire soit une profession réglementée, comme la médecine et la pharmacie. Non seulement on n'écrira des livres nouveaux qu'avec la permission ou plutôt sur la commande de l'État, mais on brûlera tous les livres anciens qu'on jugera dangereux ou inutiles. Cependant il vient sur ce sujet un scrupule à notre vieux libéral : il se demande si ce n'est pas là imiter les tyrans qu'il a combattus. Mais il se tranquillise bientôt en se disant que c'est faire en faveur de l'humanité ce que ses oppresseurs faisaient contre elle : c'est le célèbre principe que la fin justifie les moyens.

Cabet se borne à transformer les écrivains ; mais il est d'autres personnages qu'il supprime tout à fait. Ainsi les juges et les bourreaux, les avocats et les gendarmes, les avoués et les huissiers devront, suivant lui, disparaître à tout jamais. On n'aura plus besoin de ces gens-là dans un monde d'où la propriété sera bannie et où les vols, les incendies, les assassinats, dont elle est l'unique source, seront inconnus. Que s'il se commet encore quelque délit en Icarie, les citoyens seront suffisamment aptes à en juger, car pour de véritables crimes, il ne saurait y en avoir. Mais si par hasard il

s'en produisait un, on ne mettrait pas le criminel en prison : on l'enfermerait dans une maison de santé. Il faudrait, en effet, qu'il fût atteint de folie pour se porter, sans raison aucune, à un acte de ce genre. Il n'y a pas jusqu'aux actes coupables qui n'ont aucun rapport avec la propriété que l'air de la communauté ne prévienne et ne rende impossibles. En Icarie, tous les époux sont tendres, toutes les épouses fidèles, toutes les jeunes filles chastes, tous les jeunes gens respectueux : on ne pourrait citer (c'est tout dire), dans cet heureux pays, un seul exemple d'adultère, ni de concubinage, ni même de faiblesse. Le bon génie qui y a tout transformé dans l'ordre physique ne s'est pas montré moins prodigue de métamorphoses dans l'ordre moral.

Voilà quelques-unes des belles choses que notre héros, lord Carisdall, voit dans son voyage en Icarie ou qu'il apprend par la fréquentation de Valor et des autres amis qu'il s'y est faits. Nous ne voulons pas les discuter en détail. Nous nous demandons seulement si Cabet ne pousse pas jusqu'à la déraison le dédain pour la science, qui est la manifestation la plus haute de la nature humaine, quand il propose de transformer les savants en autant de manœuvres auxquels des administrateurs, souvent inintelligents, imposeraient leur tâche journalière, et qui se borneraient à s'en acquitter d'une manière passive et machinale, et s'il ne porte pas jusqu'à la brutalité le mépris de cette liberté dont, pendant sa vie politique, il avait prétendu être l'apôtre, quand il refuse aux citoyens le droit d'exprimer leurs opinions personnelles et qu'il en supprime l'expression jusque dans les écrits du passé. Que dire du peu de souci

qu'il montre des grandes conditions de l'ordre social, quand il déclame et contre les juges qui le protègent et contre la force publique qui le défend, sapant ainsi jusque dans ses dernières assises la société toutentière? Il se fonde pour cela sur ce qu'il n'y aura plus de crimes sous le régime de la communauté. Comme si un régime, quel qu'il soit, pouvait changer dans ses éléments essentiels la nature de l'homme! Comme si l'amour, la jalousie, l'amour-propre, la colère, l'ambition, qui grondent aujourd'hui dans les cœurs et qui éclatent quelquefois en forfaits épouvantables, allaient demain, sur l'ordre de M. Cabet, ou se calmer tout doucement ou s'évaporer en paroles inoffensives !

Mais ce qui me paraît le plus insoutenable dans les rêves vulgaires et insensés de notre réformateur, c'est la prétention qu'il affiche d'augmenter dans des proportions fabuleuses la richesse publique, en supprimant précisément le principe qui en est la source, je veux dire l'intérêt personnel. Tout le monde sait, en effet, que le sol exploité en commun ne donne jamais la moitié des produits qu'il donnerait dans des conditions différentes. Les hommes le défrichent alors avec tant de mollesse et d'une main si nonchalante qu'ils n'en font presque rien sortir. Quand, au contraire, ils travaillent un terrain qui est bien à eux, et qu'ils sont sûrs d'en retirer une quantité de fruits en rapport avec leur peine, ils ne se ménagent pas et font pousser des céréales jusque sur les rochers les plus arides. On nous dit, à la vérité, que le travail sera si agréable en Icarie qu'on trouvera beaucoup de plaisir à s'y livrer. Mais on en trouvera encore plus à ne rien faire. On nous assure

qu'on y travaillera par point d'honneur, attendu que le travail sera honoré et la paresse flétrie. Mais si l'honneur peut pousser un homme à se faire tuer à la frontière dans un moment de généreux enthousiasme et d'exaltation héroïque, il ne le portera jamais, comme l'a très bien fait remarquer M. Thiers, à raboter plus ou moins bien, tous les jours que Dieu fait, deux ou trois planches, et à limer plus ou moins bien une pièce de fer. Convaincu que ce n'est pas à l'honneur que touchent ces matières, il s'endormira dans une paresse incurable, et si cette paresse se généralise, comme cela arrivera indubitablement, elle amènera la misère générale. Il n'y aura pas d'autre moyen de la prévenir que de forcer au travail les récalcitrants; mais alors, au lieu de la liberté et du bonheur qu'on nous promettait, nous aurons les châtiments et la servitude. Ce n'était vraiment pas la peine d'aller en Icarie pour aboutir à un résultat semblable ! La belle existence d'ailleurs, et bien conforme à la dignité humaine que celle de ces malheureux auxquels le chant, la conversation, le silence même sont dictés par une volonté capricieuse ! Ce ne sont pas là des hommes libres ni même des hommes : ce sont des automates !

On voit que le communisme a pour effet soit de détruire le travail, en supprimant l'intérêt personnel qui en est le mobile, soit de détruire la liberté, en imposant à l'État le devoir d'entretenir tous les citoyens et en lui conférant tous les droits nécessaires pour cela, même celui de disposer à son gré des personnes et des choses. Il aurait encore pour résultat, s'il était poussé à ses dernières conséquences, d'abolir la famille et d'éta-

blir sur ses ruines la promiscuité universelle. Comment, en effet, l'homme pourrait-il avoir une femme et des enfants, sans s'attacher à eux plus qu'aux autres membres de la communauté et sans chercher à leur procurer un bien-être exceptionnel, en s'appropriant, pour les en faire jouir seuls, certains objets qui appartiennent à tous ? Il importe donc, si l'on veut empêcher la propriété de renaître, d'extirper la famille qui en est la racine. Aussi les communistes vraiment logiques ont-ils proscrit à la fois ces deux institutions et proclamé la communauté des biens et celle des femmes tout ensemble. Cabet, lui, ne va pas jusque-là : il s'arrête à mi-chemin. S'il abolit la propriété, il laisse subsister la famille et prétend même l'élever à un degré de pureté inconnu jusqu'à présent et peu compatible, il faut le dire, avec la faiblesse humaine. Est-ce chez lui défaut de logique, tactique ou bon sens ? c'est ce qu'il est difficile de déterminer. Des disciples, plus conséquents que le maître, ayant protesté, dans le journal l'*Humanitaire*, en faveur de la communauté des femmes, il essaya de leur répondre. N'était-ce pas, leur disait-il, une assez grande entreprise que celle de l'abolition de la propriété, et était-il bien opportun de venir la compliquer de celle de l'abolition de la famille ? Était-ce un bon moyen de gagner à la cause un plus grand nombre d'adhérents que de prêcher une doctrine qui avait l'apparence de la débauche et de l'immoralité, et qui ne manquerait pas de soulever contre eux le hourra de tous les champions de la morale et de la pudeur ? Comment ne voyaient-ils pas que cette idée pouvait non seulement les compromettre dans l'opinion, mais

encore fournir des armes contre eux au parquet et les perdre, comme elle avait perdu les saint-simoniens ? Si Cabet est un ennemi du vice, c'est, comme on en peut juger, un ennemi assez débonnaire ; car il se borne, en définitive, à l'avertir de ne pas trop se démasquer pour le moment, crainte des honnêtes gens et de la police.

L'organisation politique de l'Icarie est un peu moins étrange que son organisation sociale. Cependant elle est de tout point inadmissible. Le but de l'auteur qui l'a imaginée est de faire régner parmi les hommes une égalité absolue. Mais comment ne comprend-il pas que, s'il n'y a pas dans la nature deux animaux, deux végétaux d'une égalité parfaite, il ne saurait y avoir dans la société deux hommes parfaitement égaux ? L'expérience historique confirme sur ce point les données de la raison ; car elle nous atteste que toujours et partout l'inégalité des conditions a été le trait distinctif des sociétés humaines. Sans admettre avec un écrivain contemporain, M. Renan, que le genre humain est fait pour quelques hommes supérieurs, il faut bien reconnaître qu'une nation pas plus qu'une armée ne saurait subsister sans chefs et sans hiérarchie. De cette erreur capitale Cabet fait sortir beaucoup d'erreurs secondaires. Par amour pour l'égalité, il regarde le suffrage universel comme infaillible et tient tous ses résultats pour admirables ; par amour pour l'égalité, il combat la création d'une Chambre haute, au risque d'établir, avec la souveraineté du nombre, un gouvernement absolu et sans contre-poids, comme celui de la Convention ; par amour pour l'égalité, il énerve le pouvoir exécutif en le subordonnant au pouvoir législatif, en le divisant entre cinq ou six per-

sonnes, comme sous le Directoire, en lui ôtant ses gardes, sa police, son armée, tout ce qui fait sa force au dedans et au dehors, en ne lui laissant, en un mot, que le droit dérisoire de commander, sans la faculté de faire exécuter ses commandements : utopies funestes autant qu'insensées qui auraient, si elles avaient prévalu dans l'opinion, corrompu l'esprit public et faussé le bon sens national !

En attendant le triomphe définitif de la communauté et de l'égalité qui doivent faire leur bonheur, Cabet propose aux hommes d'établir un régime transitoire qui les y conduira infailliblement. Il demande d'abord qu'on supprime l'armée. Nous avons assez vu ce qui arrive quand elle n'est plus là pour maintenir l'ordre, pour qu'il soit inutile de discuter une telle ineptie. Il veut qu'on prélève chaque année cinq cent millions sur le budget pour fournir du travail aux ouvriers et payer les logements des pauvres. Il ne voit pas que ce serait là obérer le Trésor et voler une partie des citoyens pour faire l'aumône aux autres, sans rendre d'ailleurs ces derniers plus heureux. Dès que les ouvriers, en effet, seraient sûrs que les ateliers de la nation leur seraient toujours ouverts, ils quitteraient, au moindre mécontentement, ceux des particuliers, sauf à faire dans les ateliers nationaux la besogne que l'on sait. De là une épouvantable diminution de la production et partant de la richesse nationale. Quant aux pauvres, dès qu'ils sauraient que l'État se charge de leur logement, ils exigeraient qu'ils se chargeât aussi de leur nourriture. Dans tous les cas, ils travailleraient un peu moins et consommeraient un peu plus. Que dis-je ? ils rendraient

les demi-pauvres si jaloux de leur sort qu'ils ne tarderaient pas à se mettre à leur niveau pour le partager. On sait assez, par l'exemple de la Grande-Bretagne, que la taxe des pauvres est le plus sûr moyen de développer le paupérisme. Je ne parle pas de l'idée de faire fixer le salaire de l'ouvrier et le prix des objets de consommation par l'autorité publique, idée devant laquelle Cabet ne recule pas. Il aurait dû savoir, lui qui prétend améliorer le sort des hommes, que l'autorité l'a toujours empiré, quand elle s'est avisée de réglementer les intérêts de l'industrie et du commerce, et que le mieux est encore de laisser aux citoyens le soin de les débattre librement entre eux. Il n'aurait pas dû ignorer, lui qui avait écrit une histoire de la Révolution, les désastres que produisit, en 1793 et en 1794, la loi du maximum, et dans quels inextricables embarras elle jeta les pauvres économistes de la Convention, Robespierre et Saint-Just tout les premiers [1].

A ces règlements provisoires, Cabet ajoute le suivant : « La richesse et le superflu seront imposés progressivement. » C'est là un petit article qui n'a l'air de rien et qui contient pourtant en germe les plus graves conséquences. Tant que l'impôt est considéré comme une assurance mutuelle et qu'il est proportionné, comme toutes les assurances, à la valeur de la chose assurée, on a une règle fixe et le travail de la production peut se donner carrière en toute sécurité. Si l'impôt atteint la rente dans la proportion de dix pour cent, je sais que, si j'ai mille francs de rentes, je paierai cent francs

[1] V., sur cette question, l'excellente *Histoire des classes ouvrières*, de M. Levasseur.

d'impôts, et que, si mon voisin a dix mille francs de rentes, il paiera un impôt de mille francs. Il y a rien là d'arbitraire ni d'aléatoire. Mais si, au lieu d'être proportionnel, l'impôt devient progressif, je n'ai plus de mesure fixe, je ne sais plus où il s'arrêtera et je sens se paralyser d'avance toute mon activité. Aujourd'hui vous me prenez un dixième de mon revenu, si j'ai mille francs de rentes ; un cinquième, si j'en ai deux mille ; la moitié, si j'en ai dix mille. Mais qui m'assurera que vous vous en tiendrez à une telle proportion ? Dans tous les cas, elle n'est déjà pas bien faite pour me pousser à m'enrichir, c'est-à-dire à produire, car je ne trouve guère plus d'avantages à être riche qu'à être pauvre, puisque, à mesure que je m'élève en richesse, l'État semble prendre à tâche de me replonger dans ma pauvreté. Ma production ou plutôt celle de tous les gens actifs qui me ressemblent diminuera donc, et avec elle la fortune publique.

Le régime transitoire esquissé ici par Cabet n'est donc pas moins inadmissible que le régime définitif qu'il a décrit précédemment, car il aboutit au même résultat ; mais il est encore plus dangereux, parce qu'il est assez spécieux pour séduire les âmes simples et honnêtes qu'un communisme sans voile aurait repoussées.

Cabet n'eut pas, à proprement parler, de disciples. Il inspira seulement quelques écrivains peu connus du grand public, mais fort admirés du socialisme militant, Villegardelle, l'ami de Proudhon, Pecqueur, que M. Malon nomme un publiciste plein de verve, et François Vidal, qu'il proclame aussi grand que Cabet, comme si c'était là le comble de l'éloge. Mais il jouit d'une grande popularité dans les classes inférieures, comme le prouvent les démonstrations enthousiastes dont il fut l'objet et aussi la triste odyssée des malheureux qui l'accompagnèrent dans les solitudes du Texas, où ils essayèrent vainement de donner un corps à cette insaisissable Icarie qu'il avait fait miroiter si longtemps devant leurs imaginations grossières.

Il fut, au demeurant, un courtisan de la multitude ; car il n'acquit l'influence qu'il exerça sur elle qu'en flattant ses appétits et en caressant ses passions. C'est par là qu'il se rattache, sinon au sensualisme théorique qu'il était incapable de comprendre, du moins au sensualisme pratique qui en est inséparable. Il s'y rattache encore par le dédain qu'il montre, dans son organisation du travail, pour la volonté, pour les droits, pour la libre initiative de l'homme. Un tel dédain suppose, en effet, qu'il conçoit l'homme, au moins vaguement, comme une simple machine plutôt que comme une véritable personne, ce qui a été toujours et partout le propre caractère du sensualisme.

II

M. LOUIS BLANC : *HISTOIRE DE LA RÉVOLUTION* *ORGANISATION DU TRAVAIL*

Nous hésitons à placer M. Louis Blanc à côté de Cabet, car le premier est aussi distingué comme écrivain que le second est vulgaire; mais l'identité de leurs doctrines nous oblige à les ranger dans la même catégorie. Si, en

effet, l'auteur de l'*Organisation du travail* est infiniment supérieur à celui du *Voyage en Icarie* pour le style, il se renferme à peu près dans le même cercle d'idées chimériques et irréalisables. Tout son mérite, si c'en est un, consiste à envelopper sous des formes spécieuses les conceptions que Cabet expose sans déguisement.

M. Louis Blanc naquit en 1814, à Madrid, d'une mère corse et d'un père continental, qui s'était attaché à la fortune du roi Joseph. Après avoir fait de brillantes études tant à Rodez qu'à Paris, il mit, dès l'âge de dix-huit ans, sa jeune faconde au service des doctrines avancées, dans le *Progrès du Pas-de-Calais*, puis dans le *National*, dans la *Revue Républicaine*, dans la *Nouvelle Minerve*, et devint, à vingt-deux ans, directeur du *Bon Sens*. Plus tard, il publia d'importants ouvrages : L'*Organisation du travail* (1839); l'*Histoire de dix-ans* (1842) ; l'*Histoire de la Révolution francaise* (1847-1862); les *Lettres sur l'Angleterre*, et joua dans la Révolution de février le rôle que l'on sait.

Faut-il croire qu'au début de cette lutte pour ses idées, qui était peut-être aussi une lutte pour l'existence, le jeune publiciste ne fut pas toujours heureux et qu'en comparant sa destinée à celle des fils de famille qui n'avaient eu besoin, pour arriver, que de se donner la peine de naître, il fut quelquefois tenté de se plaindre des injustices du sort? Cela est probable ; car ce n'est guère qu'à cette date qu'il peut avoir fait contre la bourgeoisie ce fameux serment d'Annibal dont il parlait plus tard, avec sa rhétorique enflammée, aux délégués

du Luxembourg. Quoi qu'il en soit, la haine contre la bourgeoisie est, comme on l'a très bien remarqué[1], le trait distinctif de M. Louis Blanc. Bien différent d'Aristote, qui voit dans la prépondérance des classes moyennes une garantie de liberté et de prospérité pour les nations, M. Louis Blanc la considère comme une lèpre qui attaque les peuples aux sources mêmes de la vie et en amène tôt ou tard la décomposition. C'est là une théorie qui n'est démontrée nulle part, mais qui est partout présente dans les écrits de notre réformateur et qui a exercé parmi nous une influence néfaste. Elle a, en effet, puissamment contribué à diviser des classes faites pour s'unir et pour concourir, chacune à son rang et à sa manière, au bien public : elle a été, pour notre nation, un véritable dissolvant social.

L'antipathie de M. Louis Blanc à l'égard de la bourgeoisie l'a conduit à fausser l'histoire et l'économie politique tout ensemble. Cet écrivain distingue, en effet, dans l'histoire moderne, trois grands courants d'idées et de faits qu'il désigne par les trois dénominations d'*autorité*, d'*individualisme* et de *fraternité*. Or, si, à ses yeux, le prémier est représenté par les anciennes classes dirigeantes, et le troisième par les nouvelles, le second a dans la bourgeoisie sa plus fidèle expression. Mais l'autorité, telle qu'on la concevait autrefois, perdant tous les jours du terrain, c'est la fraternité et l'individualisme qui se disputent maintenant l'empire du monde[2].

1 V. M. Baudrillart, *Publicistes modernes*, p. 304

2 V. M. Louis Blanc, *Histoire de la Révolution*, t. I, p. 7.

C'est là une théorie qui peut donner lieu à plusieurs observations.

M. Louis Blanc veut que la bourgeoisie représente l'individualisme. Pourquoi donc ? Pourquoi les hommes de cette classe, qui touchent, d'un côté, à ceux qui tiennent la tête de la société, de l'autre, à ceux qui en forment l'arrière-garde, ne seraient-ils pas, précisément à cause de cette double affinité, tout disposés à s'appliquer le mot de Térence : « je suis homme et rien d'humain ne m'est étranger ? » Pourquoi seraient-ils moins humains que les marquis et les marquises de l'ancien régime, qui plaisantaient si agréablement sur ce que les paysans de la Bretagne ne se lassaient pas de se faire pendre, ou que les *pâles voyous*, pour parler le langage de l'auteur des *Iambes*, qui au nom d'une fraternité homicide, feraient volontiers tomber toutes les têtes qui les dépassent ? D'ailleurs cette classe prétendue est-elle bien une classe ? Où commence-t-elle et où finit-elle ? Parmi ceux qui la composent, n'y en a-t-il pas les trois quarts dont les ancêtres étaient perdus, il y a cent ans, dans les rangs populaires ? Le bourgeois est un homme du peuple qui, à force de travail et d'économie, est arrivé à améliorer son sort et à vivre dans une aisance relative. Fallait-il donc que, pour vous plaire, il restât constamment dans sa classe, c'est-à-dire dans un état voisin de la misère et du dénûment ? Alors vous nous permettrez de vous le dire, vous avez là une singulière manière de l'aimer.

Mais, en admettant que les attaques de M. Louis Blanc contre la bourgeoisie trouvent leur excuse dans le rôle, réellement peu magnanime, qu'elle joua sous le

gouvernement de Juillet, sa division des phases de l'histoire ne nous paraît ni bien neuve ni bien satisfaisante. Chez lui, l'ère de l'individualisme semble, en effet, répondre à l'ère de la critique, telle que la comprenaient les saint-simoniens ; car elle implique également l'extrême divergence des pensées et des sentiments, et a également pour dernier terme la dissolution de la société. Quant à l'ère de l'autorité et à celle de la fraternité, elles peuvent toutes deux se ramener à l'ère organique ; car elles supposent toutes deux une puissante organisation sociale et n'offrent entre elles qu'une différence, c'est que cette organisation est déplorable dans l'une et admirable dans l'autre.

M. Louis Blanc n'a pas de peine à trouver dans l'histoire moderne des représentants de l'individualisme : le seizième et le dix-huitième siècles en sont remplis. Il cite, au seizième, Luther et Calvin, Rabelais et Montaigne, qui proclament, chacun à sa manière, au nom de l'individualisme, le principe du libre examen et qui s'en font une arme redoutable pour combattre la vieille organisation du moyen âge. Il cite, au dix-huitième siècle, Voltaire et Montesquieu, Turgot et les économistes, si zélés partisans du laisser faire et du laisser passer. Il y joint les encyclopédistes, qui ont, dit-il, jonché le sol de mille pierres éparses, en croyant construire un monument, et Helvétius qui, en recommandant cet individualisme moral qu'on nomme l'égoïsme, semble avoir voulu porter à ses dernières limites la dissolution sociale.

Ce sont là des vues qui ne sont vraies qu'à moitié, mais qui sont ingénieuses et bien exprimées. Celles qui ont trait à la fraternité sont plus sujettes à contestation.

M. Louis Blanc est obligé, pour lui trouver des représentants, de se rejeter, au seizième siècle, sur les anabaptistes, qui la prêchaient, la torche d'une main, le glaive de l'autre, et sur le jeune ami de Montaigne. La Boëtie, dont le *Contre-un* appartient certainement plus à l'ordre critique qu'à l'ordre organique. Au dix-huitième siècle, il essaie de s'autoriser du grand nom de J.-J. Rousseau, en se fondant sur ce que cet écrivain opposa au culte de la raison, qui détruit les groupes, le culte du sentiment, qui les forme et les conserve : observation fine et d'un caractère tout saint-simonien. Il reste vrai néanmoins que Rousseau fut un homme de raisonnement autant qu'un homme de sentiment et qu'il travailla à démolir l'ancien ordre de choses autant qu'à en construire un nouveau. Les vrais ancêtres de M. Louis Blanc — il finit par nous en faire lui-même l'aveu, — sont Morelly et Mably. Selon lui, ce sont, au dix-huitième siècle, les seuls vrais apôtres de la fraternité, en attendant Robespierre et Saint-Just qui la réaliseront, les pieds dans le sang. Mais que demandent ces deux écrivains ? Ils demandent, l'un que l'on maintienne l'unité indivisible du fond commun et de la demeure commune ; l'autre, que chacun travaille suivant ses forces et recueille suivant ses besoins. Or, ce sont là deux formules différentes, mais également exactes, du communisme. En parlant de la fraternité, c'était donc le communisme que M. Louis Blanc avait en vue. C'est, du reste, ce qui ressort assez nettement, pour qui sait lire entre les lignes, de la lecture de son livre, *De l'organisation du travail*, le seul où il ait donné à ses doctrines économiques leur complète expression.

Ce livre a été trop souvent analysé et discuté pour qu'il y ait lieu de l'étudier en détail. La première partie est une description, tout à fait poussée au noir, des maux que la concurrence entraîne à sa suite, particulièrement du chômage. Elle est complétée ailleurs par une umise en demeure adressée à l'État d'avoir à en décréter la suppression et de fournir, en attendant, du travail à tous ceux qui en manquent ; car, de tous les droits de l'homme, le droit au travail est, suivant M. Louis Blanc, le plus sacré. D'ailleurs, la concurrence est une des formes les plus hideuses de cet individualisme que notre réformateur poursuit d'une haine implacable. La supprimer ce sera préparer le règne béni de cette fraternité qu'il appelle de tous ses vœux et qui est le but suprême de tous ses efforts.

Les attaques dirigées par M. Louis Blanc contre la concurrence sont, comme M. Thiers l'a surabondamment démontré, bien peu fondées en raison. Qu'est-ce, en effet, que la concurrence, sinon l'expression de l'émulation ? Et qu'est-ce que l'émulation, sinon l'expression de la personnalité ? Pour supprimer la concurrence, il faudrait donc supprimer en nous la personnalité même, c'est-à-dire le principe qui nous distingue des simples choses et nous porte à donner à notre être un perfectionnement sans limites. Mais nous empêcher de nous perfectionner, ce serait nous empêcher de perfectionner les objets de la nature que nous faisons servir à notre usage et sur lesquels nous mettons, pour ainsi dire, notre empreinte ; ce serait imposer à notre libre et actif Occident, au point de vue objectif comme au point de vue subjectif, l'immobilité et la torpeur qui

règnent, depuis tant de siècles, dans les régions orientales. Ce n'est pas la peine de professer, comme M. Louis Blanc, la doctrine du progrès pour aboutir à de telles conséquences. Quant au droit au travail qu'il a revendiqué, pour les ouvriers de nos grandes villes, avec une si sombre exaltation, en répétant sans se lasser la devise qu'avaient inscrite sur un drapeau noir les insurgés Lyonnais de 1834 : *Vivre en travaillant ou mourir en combattant*, il n'a qu'un défaut, c'est de n'être pas un droit. L'État a été institué pour faire respecter le travail et la propriété des citoyens, non pour leur en fournir. Il lui est, en effet, impossible de le faire et, s'il l'essayait, il serait bientôt amené à devenir l'unique propriétaire et l'entrepreneur universel, ce qui, pour être parfaitement conforme aux principes de M. Louis Blanc, n'en serait pas moins contraire à la liberté et à la prospérité publiques.

Dans la seconde partie de son ouvrage, M. Louis Blanc indique les moyens d'établir ce règne de la fraternité dont l'ordre de choses actuel lui paraît la complète négation. S'inspirant des saint-simoniens, qui étaient bien plus favorables, comme on sait, à l'autorité qu'à la liberté, il demande d'abord que le gouvernement soit investi d'une grande force, afin qu'il puisse briser toutes les résistances que ses desseins pourraient rencontrer. Il veut ensuite qu'il s'en serve au besoin pour ouvrir un emprunt qui sera affecté à la création d'une multitude d'ateliers sociaux, lesquels, étant tous reliés entre eux et alimentés par les deniers publics, écraseront par *une sainte concurrence* toute concurrence privée et en rendront le retour impossible. Dans

le principe, on allouera à tous les travailleurs des salaires égaux ; mais plus tard on fera mieux encore, on exigera de chacun un travail proportionné à sa force et on lui accordera une rémunération proportionnée à ses besoins : c'est la formule même de Morelly et de Babeuf. A ceux qui prétendraient que, dans de telles conditions, le travail sera singulièrement languissant et risquera bien de tromper l'espérance du réformateur, celui-ci, qui ne tient pas apparemment à se mettre en frais d'invention, répond encore, avec Morelly et Babeuf, que, dans la nouvelle organisation sociale, chacun aura assez d'amour-propre pour travailler de son mieux, attendu que le paresseux sera assimilé au voleur. Quant aux fruits du travail, chacun pourra en jouir comme il l'entendra ; mais on trouvera tant d'avantages à vivre en commun qu'on préférera bientôt ce genre de vie à une vie individualiste et solitaire. Pour achever d'imprimer à sa conception un caractère communiste, il ne manquait à M. Louis Blanc que d'abolir l'héritage. C'est précisément ce qu'il fait : il déclare, avec quelque embarras, il est vrai, qu'il ne tient pas à le conserver. Cependant il demande positivement le maintien de la famille : la raison un peu mystique et oratoire qu'il en donne, c'est que l'hérédité vient de l'homme, tandis que la famille vient de Dieu.

Les vues économiques de M. Louis Blanc se rattachent, comme on voit, à ses vues historiques par l'intention bien arrêtée de niveler toutes les classes et d'établir entre elles une égalité contre nature. Mais, chez lui, l'économiste est bien inférieur à l'historien. Celui-ci, en effet, malgré l'esprit de parti qui l'anime

et les jugements erronés qu'il lui suggère, notamment touchant le régime parlementaire qu'il ramène à une chambre unique, joint à un style plein de mouvement et d'éclat une pénétration suffisante et une science étendue, tandis que celui-là se montre beaucoup moins bien pourvu de ces deux qualités précieuses. On ne trouve, dans son livre, aucune de ces larges échappées sur l'homme et sur l'humanité, qui nous surprennent parfois agréablement dans ceux d'un Fourier ou d'un Saint-Simon et qui nous inspirent quelque indulgence pour leurs folies. Ainsi nous nous demandons en quoi le socialisme de cet écrivain d'un esprit élevé, en définitive, diffère du communisme terre à terre d'un Babeuf ou d'un Cabet, et nous sommes obligé de répondre que c'est presque uniquement par l'élégance avec laquelle il est exposé. Nous n'avons jamais mieux compris qu'en lisant son livre la distinction établie par Auguste Comte entre ceux qui élaborent les idées et ceux qui les répandent, entre ceux qui possèdent le don de la conception et ceux qui brillent par celui de l'expression. C'est, à ce qu'il semble, par ce dernier seulement, que M. Louis Blanc se distingue. C'est par là, en même temps que par ses appels incessants aux passions de la foule, qu'il faut expliquer l'immense succès qu'obtint son ouvrage, la popularité extraordinaire dont jouit l'auteur, la haute position qui lui fut faite, en 1848, à la tête des classes ouvrières, au Luxembourg, et l'impuissance où il se trouva finalement de réaliser les espérances qu'il leur avait fait concevoir, par sa funeste chimère des ateliers nationaux.

Cependant nous ne voudrions pas laisser croire qu'il

n'y a rien à louer chez M. Louis Blanc. D'abord il fait entendre, en faveur des déshérités de ce monde, des accents généreux dont nous n'avons aucune raison de suspecter la sincérité. Ensuite il se sépare du libéralisme un peu étroit de son époque, qui exagérait outre mesure les droits de l'individu et réduisait à néant ceux de l'État, et sa doctrine, bien qu'excessive aussi à sa manière, a été, à l'égard de la doctrine opposée, un utile contre-poids. Enfin il reste en dehors du mouvement sensualiste du siècle dernier. Il condamne, en effet, nous l'avons vu, comme entaché d'individualisme, le système de Condillac, d'Helvétius, des encyclopédistes, et réserve tous ses éloges pour les doctrines de J.-J. Rousseau. Aussi il invoque les droits en même temps que les besoins des classes souffrantes, et parle de la dignité morale des travailleurs comme de leurs souffrances physiques. Par là, il appartient, je ne dirai pas à la tradition rationaliste — car il se méfie un peu de la raison individuelle et lui préfère volontiers le sentiment, — mais à la tradition semi-spiritualiste qui finit par trouver des représentants dans le saint-simonisme lui-même.

CHAPITRE IV

PIERRE LEROUX ET JEAN REYNAUD OU LE SEMI-SAINT-SIMONISME

I. PIERRE LEROUX, *la Réfutation de l'Éclectisme.* — Le livre *de l'Humanité*, l'immortalité terrestre. — II. JEAN REYNAUD, *Terre et Ciel*, la terre, les âges. — L'origine des âmes, la préexistence. — Le ciel, l'infinité du monde, l'immortalité sidérale.

I

PIERRE LEROUX

I

LA RÉFUTATION DE L'ÉCLECTISME

La doctrine de Fourier offrait des formes trop précises et trop arrêtées pour pouvoir se développer sans cesser d'être elle-même, et celle de Cabet avait un fonds trop maigre et trop pauvre pour être susceptible de développement. Aussi ni Fourier ni Cabet ne trouvèrent des disciples originaux. La doctrine de Saint-Simon avait, au contraire, un certain vague et une certaine ampleur,

qui la rendaient très propre à recevoir de nouveaux remaniements et une nouvelle mise en œuvre. Les conceptions religieuses du célèbre socialiste, toutes hasardées qu'elles étaient, avaient de la grandeur, surtout au point de vue historique, et de plus elles présentaient de graves lacunes, car la question de la vie future y était entièrement laissée dans l'ombre. Quant à ses spéculations scientifiques, elles ne consistaient que dans la réunion de quelques principes généraux, entrevus d'instinct, mais qui avaient besoin d'être légitimés par des raisonnements serrés et des observations positives. C'est pourquoi Saint-Simon eut, indépendamment de Bazard et d'Enfantin, deux classes de disciples presque également remarquables, qui donnèrent les uns plus au sentiment et à l'enthousiasme, les autres plus à la méthode et à la science. Les premiers furent Pierre Leroux et Jean Reynaud ; les seconds, Auguste Comte et ses adhérents, qui ont été aussi, bien qu'ils soient plus connus sous le nom de positivistes, des semi-saint-simoniens.

Pierre Leroux naquit à Paris, en 1797, de parents peu aisés. Il commença ses études au lycée Charlemagne et les termina au lycée de Rennes, où ses succès lui avaient valu une bourse du gouvernement. Il fut ensuite admis à l'École polytechnique ; mais sa position ne lui permit pas d'y entrer. Son père venait de mourir, sa mère avait quatre enfants sur les bras, et Pierre, qui était l'aîné, devait subvenir immédiatement aux besoins de la famille. Après bien des mécomptes et des déboires, qui ne furent pas sans influence sur ses sentiments et ses opinions, il parvint à se placer comme correcteur dans une imprimerie, où il se distingua par son zèle et son

intelligence. En 1824, cette imprimerie s'étant trouvée à vendre, Leroux la fit acheter par un de ses amis et s'en servit pour fonder, avec son ancien camarade Paul Dubois, un nouveau journal : c'était le *Globe*, qui devait représenter si noblement la France moderne en face de la réaction triomphante. Leroux fut à la fois attaché à l'imprimerie comme prote et au journal comme écrivain, et eut à ce dernier titre pour collaborateurs tout ce que l'opposition libérale comptait alors d'hommes distingués: il suffit de nommer le duc de Broglie, Guizot, Rémusat, Jouffroy, Damiron et Duchâtel.

Quand les fameuses ordonnances de Charles X parurent, certains rédacteurs prudents inclinaient à les laisser passer sans mot dire. Tel ne fut point l'avis de Pierre Leroux. Il inséra et signa la protestation rédigée dans les bureaux du *National* et attendit dans les siens que la police vint l'arrêter. Son courage profita à ses confrères : ils devinrent ministres, ambassadeurs, tout au moins pairs de France ou députés. Quant à lui, soit qu'il eût plus de savoir que de savoir-faire, soit qu'il eût plus de goût pour la popularité que pour le pouvoir, il resta simple rédacteur de sa feuille. Il semble pourtant en avoir voulu dès lors à ceux de son parti qui se laissèrent porter aux affaires par le triomphe de leur politique et qui adoucirent les aspérités de leurs doctrines spéculatives pour les faire passer dans les faits. C'est ainsi peut-être qu'il faut expliquer l'évolution qui le jeta, à un certain moment, dans les bras des saint-simoniens, et les attaques qu'il dirigea plus tard soit contre le gouvernement de transaction de Louis-Philippe, soit contre la philosophie conciliante de Victor Cousin.

Après avoir rompu avec les disciples de Saint-Simon, dont il ne put souffrir les doctrines impures, et avoir vu le nouveau *Globe* mourir entre ses mains, Pierre Leroux écrivit successivement dans plusieurs recueils considérables, dans la *Revue encyclopédique*, dans l'*Encyclopédie nouvelle* et enfin dans la *Revue des Deux Mondes*. Ce dernier journal ne lui ayant pas paru assez avancé, il créa, en 1841, avec Viardot, Pétetin et G. Sand, la *Revue indépendante*, où il combattit simultanément le catholicisme, l'éclectisme et la monarchie de Juillet. Nous ne le suivrons pas à l'Assemblée constituante de 1848, où il vota constamment avec la gauche et défendit les victimes de nos discordes civiles ; ni à Jersey, où il se réfugia après le coup d'État et tomba avec sa famille dans un état voisin de l'indigence ; ni en Suisse, où le vieux socialiste malade se plaignait que le congrès de Berne se souvînt si peu de ses services ; ni à Paris, où il mourut le 11 avril 1871, sous le règne de la commune, qui lui fit le triste honneur d'envoyer deux de ses membres à ses funérailles, moins par sympathie pour ce qu'elle appelait ses idées mystiques que par reconnaissance pour sa défense des vaincus de Juin. Nous avons hâte d'arriver à l'étude de ses ouvrages, qui ne sont, du reste, pour la plupart, que des articles de revue amplifiés et publiés sous une nouvelle forme. Les plus importants sont sa *Réfutation de l'Éclectisme*, son livre *de l'Humanité* et ses opuscules intitulés *Égalité* et *Christianisme*. Le premier contient la partie polémique de son œuvre, et les autres en renferment la partie dogmatique.

L'apparition de la *Réfutation de l'Eclectisme* (1839)

a son importance dans l'histoire des idées de notre temps, car elle marque, pour ainsi dire, la première rencontre ou plutôt le premier choc des deux grandes philosophies qui se sont disputé les esprits au dix-neuvième siècle, de la philosophie rationaliste et de la philosophie saint-simonienne. Pierre Leroux, qui représente la dernière, n'est pas un simple spéculatif faisant de la philosophie pour en faire : il est, avant tout, un homme de parti qui regarde les divers systèmes comme des moyens à utiliser ou comme des obstacles à vaincre, pour réaliser l'idéal politique et religieux qu'il a conçu. Révolutionnaire et même socialiste exalté, il voit dans l'éclectisme rationaliste une doctrine qui affiche la prétention de réconcilier l'esprit du moyen âge et celui du dix-huitième siècle, l'esprit de l'ancien régime et celui de la Révolution, en faisant à chacun d'eux sa part et en montrant que le devoir et le droit, le spiritualisme ancien et le libéralisme moderne ne sont pas faits pour se combattre, mais pour vivre en bonne intelligence et se compléter mutuellement : aussi l'attaque-t-il avec furie. Il croit, en effet, avec son école, que la religion du passé doit faire place à une nouvelle religion et que, sur les ruines du vieil édifice social, doit s'élever un édifice tout nouveau. Voilà ce qui est au fond de la polémique, purement personnelle en apparence, de Pierre Leroux contre Victor Cousin. Ajoutons que Leroux y déploie des qualités que nous n'avons point encore rencontrées chez les autres socialistes, nous voulons dire un talent philosophique sérieux et des connaissances philosophiques étendues. Il est fâcheux qu'il gâte tout cela par l'acrimonie vraiment excessive qu'il montre contre ses adversaires.

Il se demande d'abord ce que c'est que l'éclectisme. Il répond que c'est un système qui consiste à choisir, entre les opinions d'autrui, celles qui paraissent les plus vraisemblables, et il n'a pas de peine à montrer que ceux qui professent ce système ainsi entendu, n'ayant que des idées qu'ils ont reçues de toutes mains et qui se combinent chez eux comme elles peuvent ou ne s'y combinent même pas du tout, sont des philosophes sans philosophie. La seule philosophie digne de ce nom consiste, suivant lui, dans la synthèse par laquelle un esprit vigoureux, sans s'isoler de ses devanciers ni de ses contemporains, s'assimile leurs idées, au moyen de son énergie interne, de son activité innée, et les transmet épurées et agrandies aux penseurs de l'avenir. Prenez Potamon ou Juste-Lipse, qui cherchent dans les livres les membres épars de la philosophie et les ajustent entre eux mécaniquement, vous avez un éclectique; prenez Plotin ou Leibniz, qui vivent de la vie de leur temps, s'inspirent de ses besoins et en fondent ensemble les manifestations variées, par une élaboration en quelque sorte organique, vous avez un esprit synthétique, c'est-à-dire un vrai philosophe. La conclusion de tout cela serait que Victor Cousin n'est qu'un érudit sans portée, qu'un penseur de dixième ordre, comme Potamon ou Juste-Lipse, non un philosophe véritable.

Sans vouloir le moins du monde surfaire Victor Cousin, nous trouvons que c'est là une appréciation peu équitable de ce philosophe. Des deux systèmes que Pierre Leroux caractérise si finement, sous les noms d'éclectisme et de synthèse, et qui seraient encore mieux nommés faux et vrai éclectisme, c'est moins vers le premier que vers le

second qu'incline, à ce qu'il nous semble, Victor Cousin. Ses idées, en effet, ne sont pas aussi décousues que P. Leroux voudrait le faire croire; elles sont, au contraire, assez étroitement unies entre elles. D'abord, sa psychologie contient sa logique, son esthétique, sa morale, sa théodicée, comme le livre *du Vrai, du Beau* et *du Bien* en fait foi. Ensuite sa philosophie est si loin d'être sans rapports avec les systèmes de ses devanciers immédiats qu'elle les résume tant bien que mal et leur fait en même temps subir d'assez graves modifications, témoin les théories de la sensibilité, de la volonté et de la raison, que Condillac, Maine de Biran et Kant avaient conçues et qu'on retrouve plus ou moins heureusement transformées dans son œuvre. Enfin, l'esprit de sa doctrine est si loin d'être étranger à celui de la société de son temps qu'il en est peut-être la plus fidèle expression. A une époque où des publicistes, comme Thiers et Guizot, cherchaient à concilier le principe d'autorité et celui de liberté, où des critiques, comme Villemain et Sainte-Beuve, tentaient de faire également leur part à l'esprit de tradition et à l'esprit d'innovation, où des historiens, comme Michelet et Augustin Thierry, rendaient une égale justice au moyen âge et aux temps modernes, il était tout simple que des philosophes, comme Cousin et Jouffroy, essayassent d'accorder le présent et le passé, l'examen et la foi.

Non content de combattre l'éclectisme en lui-même, P. Leroux l'attaque dans ses origines. Il serait né, s'il fallait l'en croire, de l'esprit de réaction qui régnait sous l'Empire et dont l'École normale était un des principaux foyers. C'est se faire une singulière idée de Royer-Collard, qui fut, sous l'Empire, le vrai précurseur de

l'éclectisme, que de se le figurer, avec le caractère altier qu'on lui connaît, allant prendre le mot d'ordre des chambellans de l'empereur; c'est aussi se faire une idée bien étrange de l'École normale que de se la représenter comme une pépinière de jeunes gens inféodés au gouvernement impérial et se pliant sans hésiter à tous ses caprices. Loin d'être animée de pareils sentiments, elle vit tomber l'Empire sans regrets et assista avec sympathie au réveil de nos libertés parlementaires. Bien plus, quand l'esprit de réaction souffla sur notre pays, ce fut à elle qu'il s'attaqua tout d'abord. Ses portes furent fermées, ses chaires renversées, ses professeurs dispersés, sans en excepter Cousin et Jouffroy, ces philosophes que Leroux nous donne comme des séides de l'ancien régime.

Au fond, ce qui déplaît à Pierre Leroux, c'est qu'au lieu de se traîner servilement sur les traces de la génération précédente, nos rationalistes aient le courage d'être eux-mêmes et d'opposer, sur certains points, l'esprit du dix-neuvième siècle naissant à celui du dix-huitième. Mais, franchement, ont-ils tout à fait tort? Les vues de Voltaire sont-elles donc assez profondes et assez systématiques pour ne plus rien laisser à faire aux penseurs de notre temps? Les doctrines de Diderot sont-elles donc tellement morales qu'on doive désespérer d'arriver à un idéal de vertu plus élevé? Les idées de Rousseau sont-elles donc tellement sensées qu'il ne soit pas permis d'en contester, sur quelques points, la justesse et le caractère pratique? Ce qui déplaît encore à Pierre Leroux, c'est que Victor Cousin s'occupe trop de la philosophie pure et ne remue pas assez ces questions politiques et sociales pour lesquelles il manifeste, quant

à lui, une vive prédilection. Mais Cousin n'est pas le seul penseur français qui se comporte ainsi : Descartes, Malebranche, Condillac, Maine de Biran, c'est-à-dire les plus grands philosophes de notre nation, font exactement de même. La nature de l'homme absorbe si complètement leur attention qu'il ne leur en reste plus pour étudier la société. Enfin, ce qui ne déplaît pas moins à Pierre Leroux que tout le reste, c'est que les éclectiques ne songent pas, comme les néoplatoniciens, pour ne pas dire comme les saint-simoniens, à constituer une religion nouvelle, en se servant pour cela des innombrable matériaux que leur offrent les philosophies et les religions du passé. Alors il les proclamerait sans difficulté des génies synthétiques et reconnaîtrait à leur tentative, comme à celle des alexandrins, un incontestable caractère de puissance et de grandeur. Mais les esprits sensés trouveront peut-être que ces philosophes, malgré les défauts qu'ils peuvent avoir, n'ont pas trop mal fait de s'en tenir, à l'exemple de Platon et d'Aristote, de Descartes et de Leibniz, aux recherches de la pensée réfléchie et de décliner les rôles d'hiérophantes et de révélateurs qu'on voulait leur imposer.

Pierre Leroux n'est pas moins sévère à l'égard de la méthode de l'école éclectique qu'à l'égard de ses origines. Il reproche à son fondateur d'avoir admis la méthode d'observation, qui est celle de Bacon et des naturalistes, et d'avoir rejeté la méthode de raisonnement, qui est celle de Descartes et des géomètres. La vérité est que ce philosophe les a admises toutes deux, sans toutefois, j'en conviens, en approfondir suffisamment la nature, et qu'il s'est montré éclectique sur ce

point, comme sur tant d'autres. Pierre Leroux croit qu'il faudrait compléter cette méthode, qui paraît pourtant déjà passablement complète, en y introduisant un élément nouveau auquel les saint-simoniens attachaient beaucoup d'importance, le sentiment. Nous ne voulons pas rechercher si le sentiment doit intervenir dans l'étude de la philosophie et des autres sciences morales ou s'il doit en être totalement exclu. Nous tenons seulement à faire remarquer une chose, c'est qu'on a adressé sur ce point à l'éclectisme des reproches diamétralement opposés et qui se détruisent par leur opposition même. Pierre Leroux, qui écrivait sous l'influence encore toute récente des saint-simoniens et des romantiques, lui reproche de manquer de sentiment, d'inspiration, d'enthousiasme, et de ne savoir faire que de froids raisonnements et des analyses glaciales. M. Taine, qui est venu à l'époque des positivistes et des réalistes, lui reproche, au contraire, de consulter le cœur de préférence à la raison, et d'étaler de beaux sentiments là où il faudrait se livrer à des analyses sévères. Le premier blâme Cousin de n'avoir pas vu que la philosophie est moins une science qu'un art et a moins pour objet de connaître l'homme que de l'améliorer. Le second le blâme de n'avoir pas compris qu'elle est moins un art qu'une science et a moins pour but de réaliser les vues des hommes d'État et des pères de famille que de rechercher la vérité pour elle-même, abstraction faite de ses conséquences. L'un le condamne sans rémission, parce que, dans son amour pour la science pure, il a essayé de se soustraire à tout esprit de parti et de nationalité et déclaré qu'il n'y avait pas plus de philo-

sophie française que de géométrie française. L'autre le regarde comme un homme jugé, parce que, dans sa préoccupation du bien public, il n'a pas toujours oublié qu'il était Français et fils de la Révolution : « Est-ce qu'il y a des Français ? » s'écrie-t-il en s'inspirant d'un mot de Descartes. Et il s'attache à prouver au chef de l'éclectisme qu'il ne devrait être l'homme d'aucune nation et d'aucun temps, mais être un simple « instrument doué de la faculté de voir, d'analyser et de raisonner..., notant, décomposant, comparant et tirant les conséquences pendues au bout de ses syllogismes ». — Cousin, comme on voit, ne pouvait satisfaire tout le monde.

Après avoir traité de la méthode de Victor Cousin, Pierre Leroux traite de sa philosophie et principalement de sa psychologie. Il trouve que cette dernière étude, qui n'était qu'une simple introduction à la philosophie proprement dite, a reçu de l'éclectisme contemporain un développement beaucoup trop considérable, en quoi il est, suivant moi, dans l'erreur la plus complète. Dire qu'on a eu tort d'agrandir cette science et qu'on aurait dû lui laisser les maigres proportions qu'elle avait autrefois, c'est se tromper du tout au tout sur son importance et ne pas voir qu'elle est, en définitive, la science de l'homme et que c'est d'elle que toutes les autres sciences morales dépendent. Il est mieux dans le vrai quand il reproche aux éclectiques et à leurs maîtres de l'Écosse d'avoir un peu amoindri et stérilisé la psychologie en la séparant de la physiologie dont elle est inséparable et qui peut lui fournir tant de lumières. Il a également raison de distinguer plusieurs espèces d'observation intérieure et de dire que Victor Cousin n'en a

peut-être jamais fait nettement la différence : celle de Locke et de ses prédécesseurs qui porte sur nos souvenirs ; celle des Écossais qui porte sur les phénomènes qui se produisent actuellement dans le moi, et celle de Maine de Biran qui pénètre jusqu'au moi lui-même. Il a même un sentiment assez profond de l'excellence de cette dernière et fait très bien remarquer que c'est en la pratiquant « que nous nous sentons vivre dans chaque phénomène ». Ce n'est pas seulement le *moi*, ajoute-t-il, mais encore le *non-moi* que nous saisissons, dans tout phénomène, par une intuition rapide et sûre, de sorte que le sujet de la pensée et son objet, l'esprit et le corps, avec le rapport qui les unit, nous sont toujours donnés ensemble. Pierre Leroux convient que Cousin a admis cette dernière méthode et l'a même pratiquée quelquefois d'une manière remarquable, mais il lui reproche de n'en avoir pas tiré tout le parti possible. Ce reproche n'est pas sans fondement ; mais on peut demander à Leroux quel parti il en a tiré lui-même.

Mais de toutes les objections que Pierre Leroux élève contre Victor Cousin, celle qui concerne la question religieuse est encore la plus grave. Il lui reproche de considérer la philosophie et la religion comme deux choses différentes, pendant qu'elles sont une seule et même chose, puisqu'elles ont un seul et même objet, qui est la vie. « Toute philosophie, en effet, dit-il dans un assez mauvais style, a pour but de faire une religion ou d'en défaire une précédemment établie, dans le but d'une à venir[1]. » Comme la vie, qui est l'objet et de la religion

[1] *Réfutation de l'Éclectisme*, p. 249.

et de la philosophie, varie sans cesse, et qu'en vertu des lois du progrès le *moi*, c'est-à-dire le sujet qui la sent et la connaît, varie également, on peut dire que l'esprit humain passe sans cesse d'une religion à une philosophie et d'une philosophie à une religion. C'est à peu près la doctrine saint-simonienne des époques organiques et des époques critiques et de notre passage alternatif des unes aux autres. C'est du haut de cette théorie que Pierre Leroux attaque Victor Cousin, qui prétendait que la philosophie et la religion sont deux institutions *sui generis*, qui peuvent se développer parallèlement et ne sont point condamnées à s'entre-détruire.

La thèse de Pierre Leroux, qui est aussi celle des saint-simoniens, est loin d'être solidement démontrée. Elle consiste, en effet, à prétendre que toute religion est une ancienne philosophie, qui s'est organisée peu à peu et qui a fini par s'imposer avec empire, et que toute philosophie est une nouvelle religion en germe, qui se détache peu à peu de l'ancienne, en attendant qu'elle puisse la remplacer. Or, cette transformation qu'on nous donne pour une loi de l'histoire n'en est pas une ; car elle ne repose que sur deux faits, sur la substitution de la philosophie grecque au polythéisme et sur celle du christianisme à la philosophie grecque elle-même. Mais deux faits ne suffisent pas pour fonder une loi, pas plus dans l'ordre historique que dans l'ordre physique. Ajoutons que l'un de ces faits au moins a été mal interprété. Le christianisme n'est pas né de la philosophie grecque : il s'est seulement assimilé quelques-uns des éléments qu'elle lui a fournis. Il est né d'une religion antérieure, qui est la religion juive. Or, les saint-simoniens pourraient-ils

nous dire de quelle religion actuelle leur religion, à eux, pourrait sortir ?

II

LE LIVRE *DE L'HUMANITÉ* : IMMORTALITÉ T[illegible]STR[illegible]

Après avoir combattu avec un demi-succès la philosophie régnante, Pierre Leroux se devait à lui-même d'établir la sienne. C'est ce qu'il essaya de faire dans son livre de *l'Humanité*, qui suivit de près (1840) la *Réfutation de l'Éclectisme*. C'est un ouvrage qui ne manque pas d'une certaine force spéculative, mais qui ne brille ni par l'ordre ni par l'unité. L'auteur y définit l'homme sensation-sentiment-connaissance, en s'inspirant de la division saint-simonienne des hommes en industriels, artistes et savants, et nous fait espérer qu'il tirera de cette définition, d'une exactitude plus que douteuse, les plus riches conséquences, puis il la laisse là pour aborder deux questions qu'il ne sait pas y rattacher et qui remplissent de leurs développements presque tout son livre, la question de notre destinée présente et celle de notre destinée future.

Suivant Leroux, tous les maux de la vie actuelle viennent de ce que le principe de l'unité du genre humain n'est encore ni bien compris, ni bien appliqué. Le christianisme l'a entrevu, puisqu'il a proclamé la fraternité des hommes et fait de la charité la loi même de la vie ; mais il a eu tort de séparer la charité de l'égoïsme, puisque celui-ci est le fond même de notre na-

ture et qu'il faut bien lui faire sa place dans les choses humaines. D'ailleurs, la charité, telle qu'il la conçoit, consiste moins dans l'amour des hommes que dans l'amour d'un Dieu abstrait et devait engendrer des pratiques ascétiques plus nuisibles qu'utiles au progrès social. Le vrai principe de la morale n'est pas la charité, mais la solidarité qui embrasse l'égoïsme de la charité, le *moi* et le semblable, le droit et le devoir tout ensemble. Certainement l'égoïsme, ou mieux l'amour de soi, est naturel et partant légitime; mais il n'a, quoi qu'en dise Leroux, ni la même noblesse ni la même dignité que la charité, et quand ces deux principes sont en compétition, la grandeur morale consiste à obéir à celui-ci et à résister à celui-là. Ajoutons qu'il est parfaitement inutile de recommander aux hommes l'égoïsme, comme notre auteur voudrait qu'on le fît, car ils sont toujours assez disposés à lui faire sa part. Quand un général mène ses soldats au feu, il les exhorte à se battre héroïquement, sans se croire tenu de les engager à ménager en même temps leur vie. Quand un philanthrope veut porter ses concitoyens à soulager d'immenses infortunes, il fait appel à leur générosité, sans se croire obligé de les avertir de ne pas épuiser leurs ressources et de ne pas se mettre complètement à sec.

Pierre Leroux reproche encore au christianisme d'avoir fait consister la charité dans l'amour de Dieu plutôt que dans l'amour des hommes et d'avoir ainsi donné naissance à un vain mysticisme. L'observation ne manque ni de finesse, ni même de profondeur ; mais le reproche n'est pas parfaitement fondé. Dans la doctrine chrétienne, comme dans la doctrine platonicienne,

l'amour de Dieu n'est autre chose que l'amour du bien en soi, du bien absolu et universel. Or, il est clair qu'un tel amour doit primer l'amour de chaque bien particulier et relatif et lui servir de règle. Je dois aimer ma famille, je dois aimer ma patrie et chercher à leur être utile ; oui, mais dans les limites où le permet l'amour de la justice, du bien, de Dieu même; car tous ces termes sont synonymes : je dois, suivant la formule consacrée, les aimer par rapport à Dieu, c'est-à-dire par rapport au bien. Cette doctrine a pu être mal interprétée et on a pu en tirer des conséquences fâcheuses; mais, à la prendre en elle-même, elle est certainemeut des plus élevées et des plus philosophiques.

Pierre Leroux ne traite pas seulement de la vie présente, mais encore de la vie future, et c'est peut-être là la partie la plus curieuse et la plus originale de son système. De même, dit-il, qu'on a opposé sur la terre la charité à l'égoïsme, au lieu de les fondre dans un principe supérieur, celui de la solidarité, de même on a opposé, dans l'univers, la vie céleste à la vie terrestre, au lieu de les unir entre elles et de faire de l'une le simple prolongement de l'autre. En plaçant le paradis hors de l'humanité et de la terre, dans des espaces imaginaires, on a rendu l'homme indifférent à l'amélioration de son espèce et à celle du globe qu'il habite : on a fait de lui un ascète ou, par voie de réaction, un incrédule et un athée. Dans un cas comme dans l'autre, la terre a été pour ainsi dire *désanctifiée*, avilie et abandonnée au mal. Cette double erreur est venue de ce que les uns ont conçu Dieu comme habitant par delà les limites du monde, dans je ne sais quel ciel, et de ce que les autres

ont conçu le monde comme se suffisant à lui-même et n'ayant pas besoin de Dieu. Or, ce sont là deux conceptions radicalement fausses. Dieu est dans le monde ou plutôt le monde est en lui ; car c'est en Dieu, suivant la grande parole de saint Paul, que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes.

Mais, pour être uni au monde, Dieu n'en est pas moins distinct de lui. Il est l'Être immuable et absolu, où toute existence a son principe, il est le ciel invisible et infini ; le monde, au contraire, est l'ensemble des êtres relatifs et changeants, il est le ciel fini et visible dont la terre elle-même fait partie. Faute d'avoir distingué le ciel absolu et le ciel relatif, les hommes se sont imaginé qu'après la mort ils existeraient dans le premier et vivraient ainsi d'une vie sans analogie avec la vie présente. Ils n'ont pas réfléchi que ce serait là vivre de la vie même de Dieu, ce qui est impossible à des êtres finis et créés. Notre union avec Dieu dans la vie future sera la même que dans la vie présente : elle n'en différera que par le degré. Nous ne verrons point Dieu face à face, car il est l'invisible ; mais nous participerons plus largement à sa puissance, à son intelligence et à son amour, car il se doit à lui-même de nous procurer une somme de biens de plus en plus grande. Si nous nous pénétrons bien de cette croyance, nous serons plus justes envers la vie actuelle et mieux disposés à la bien vivre. Elle nous apparaîtra, non comme une séparation d'avec Dieu, mais comme une union avec lui que la mort ne fera que rendre plus intime. Nous la regarderons, non comme une vie hors du ciel, mais comme une vie dans le ciel, dans ce ciel relatif dont la terre fait partie

et qui est le seul auquel nous puissions prétendre. Il en résultera que, ne mettant pas tout le ciel dans l'autre vie, nous en garderons, en quelque sorte, pour celle-ci, et que nous ne considérerons pas cette dernière comme une vie maudite, mais comme une vie divine dans sa mesure et à sa manière.

Mais avant de savoir ce que nous serons après la mort, il serait bon de savoir si nous serons après la mort. Pierre Leroux n'en doute pas. « Vous êtes, dit-il, donc vous serez. Car, étant, vous participez de l'être, c'est-à-dire de l'être éternel et infini... Donc ce qui est éternel en vous ne périra pas[1]. » Or, ce qui est éternel en nous, c'est notre essence, et notre essence n'est pas l'être nu, indéterminé, privé de toute espèce d'attributs, c'est notre nature en tant qu'hommes. Mais le perfectionnement de cet ensemble de qualités que nous appelons notre nature, notre humanité, et qui n'est autre que l'humanité en nous, l'humanité subjective, est inséparable du perfectionnement de cet ensemble d'êtres que nous nommons notre espèce, l'humanité dont nous faisons partie, et qui n'est que l'humanité hors de nous, l'humanité objective. C'est en agissant sur ses semblables en bien ou en mal que l'homme agit en bien ou en mal sur lui-même et qu'il s'améliore ou se corrompt moralement. Tout nous porte donc à croire que l'homme et l'humanité sont inséparables, qu'ils doivent toujours se pénétrer réciproquement et vivre pour ainsi dire de la même vie. Dans l'ordre actuel des choses, l'homme isolé n'est pas, c'est une pure abstraction. L'homme n'existe qu'au sein

1 *De l'Humanité*, t. I, p. [illegible].

de ce grand Tout qu'on nomme l'humanité : c'est là qu'il puise à la fois la vie physique, la vie intellectuelle et la vie morale. Les grands hommes n'échappent pas à cette loi. Ils sont même d'autant plus grands, suivant Pierre Leroux comme suivant Victor Cousin, qu'ils résument mieux en eux la vie générale. Otez-les de leur milieu, privez-les de tous les courants de sentiments et d'idées dont ils se sont nourris et qu'ils ont fait passer en leur propre substance, et leur grandeur s'évanouit. C'est là, comme on voit, une sorte de panthéisme ou tout au moins de réalisme humanitaire. Puisqu'il y a comme une harmonie préétablie entre l'homme et l'humanité, et que l'humanité dure toujours, il est impossible que l'homme n'existe qu'un instant, comme quelques-uns le disent, ou qu'il ne vive qu'un moment au sein de l'humanité, comme d'autres le prétendent, et qu'il s'en aille ensuite continuer sa vie sur d'autres planètes et sous d'autres cieux. Cela est contraire à l'allure ordinaire des choses, à la loi de continuité, en un mot, à l'harmonie de l'œuvre divine.

Puisque notre vie est intimement liée à celle de l'humanité, qui est elle-même intimement liée à celle de la terre, il est vraisemblable qu'après être nés, qu'après avoir vécu, qu'après être morts sur la terre, nous y renaissons et y revivons indéfiniment. Nous sommes, non pas simplement les fils de ceux qui ont vécu, mais ceux qui ont vécu eux-mêmes, rappelés par les lois qui régissent les êtres humains, à la lumière du jour. Et qu'on ne dise pas que cela est impossible. Comment celui qui peut nous faire naître ne pourrait-il pas nous faire renaître. Qu'on ne dise pas non plus que nous

n'avons conservé de nos existences antérieures aucun souvenir. L'homme ne vient point au monde à l'état de table rase, comme certains auteurs l'ont prétendu. Il naît avec certaines prédispositions internes que les plus grands métaphysiciens, un Platon, un Descartes, un Leibniz, n'ont pas hésité à reconnaître, le premier sous le nom de réminiscence, les deux autres sous celui d'idées innées. Or, ces prédispositions, dit ingénieusement Leroux, que sont-elles, sinon des traces à demi-effacées, mais réelles, de nos vies précédentes ? Chaque créature contient, selon un profond penseur, une suite d'états liés entre eux, de telle sorte que son présent naît de son passé et est gros de son avenir. Aussi a-t-elle, outre la perception qui lui révèle le présent, une espèce de réminiscence et une espèce de prescience qui lui donnent une idée vague, mais enfin une idée, du passé et de l'avenir. Quand elle vient au monde, elle ne naît donc pas, mais elle renaît, et elle renaît dans un état qui, sans être le même que celui où elle était auparavant, en est la suite et y était pour ainsi dire impliqué. L'état du papillon préexistait dans celui de la chenille et n'en est, malgré les apparences contraires, que le développement. La vie de l'enfant préexistait de même dans celle de quelqu'un qui n'est plus, et n'en est que la continuation. Que si l'enfant n'en a pas conservé la mémoire formelle, il n'y a pas lieu d'en être surpris : que de souvenirs ne laissons-nous pas s'évanouir d'un jour à l'autre pendant notre vie présente ! Il n'y a pas lieu non plus d'en être affligé : l'oubli du passé est peut-être la condition *sine qua non* de la prise de possession de l'avenir.

Non content de soutenir par des raisons bonnes ou

mauvaises que l'homme renaît éternellement dans l'humanité, Pierre Leroux prétend que les anciens ont cru universellement à une telle renaissance. Il invoque, en effet, volontiers, à l'appui de ses théories, la tradition et l'histoire ; il est, je ne dirai pas de l'école traditionaliste, mais de l'école historique dont celle-ci est une subdivision. Les Égyptiens, dit-il, s'imaginent que l'âme de l'homme passe successivement, après la mort, dans le corps d'une multitude d'animaux; mais ils donnent pour terme à ses pérégrinations son retour dans un corps humain. Le Chaldéens, les Perses, les Gaulois, les Indiens croient à la renaissance de l'homme au sein de l'humanité, et si, parmi ces derniers, un certain nombre aspirent au *nirvana*, c'est-à-dire à l'anéantissement au sein de l'Être infini, cela vient de ce qu'ignorant la doctrine du progrès, ils regardent le retour à la vie terrestre, telle qu'elle est, comme un mal plutôt que comme un bien. Les premiers chrétiens eux-mêmes ont professé, suivant P. Leroux, des doctrines peu différentes des siennes. Au lieu d'admettre un paradis tout spirituel et peuplé de purs esprits, ils ont fait sortir les morts de leurs tombeaux, avec leurs anciens corps, et leur ont donné pour paradis la terre renouvelée. En un mot, la croyance à la renaissance de l'homme au sein de son espèce a toujours été le fond de la foi antique : les croyances particulières qui s'en éloignent n'en sont que des modifications.

Pierre Leroux retrouve sa propre doctrine non seulement dans les traditions religieuses, mais encore dans les systèmes philosophiques de l'ancien monde. Il la retrouve dans Pythagore, qui venait d'être remis à la

mode par Ballanche et Fourier. Les pythagoriciens, dit-il, regardaient l'âme comme l'image de Dieu ; ils connaissaient sa vraie nature, car ils la considéraient à la fois, suivant Diogène de Laerte, comme connaissance, sensation et sentiment. Par conséquent ils n'ont jamais pu songer, qu'on en ait dit, à faire descendre cette triade divine jusqu'à l'animalité. Ils n'ignoraient pas que le corps est la manifestation de l'âme et se moule en quelque sorte sur elle, ou plutôt que l'âme figure elle-même son corps et lui imprime un caractère céleste ou infernal, suivant qu'elle porte en elle le ciel ou l'enfer; mais ils savaient aussi que cette action de l'âme sur le corps a ses bornes et qu'elle ne peut aller jusqu'à détruire la nature des choses, en brisant les limites qui séparent les espèces. Leroux invoque, à l'appui de ses assertions, un petit *Traité de l'âme* qu'il attribue au pythagoricien Timée de Locres, ce qui n'est pas fait, cela soit dit en passant, pour donner une bien haute opinion de sa critique.

Notre auteur retrouve également son système, bien qu'un peu altéré, chez l'auteur du *Phédon*. Suivant Platon, en effet, les vivants naissent des morts, et le séjour que les âmes font dans les enfers marque seulement l'intervalle qui sépare une vie d'une autre ; ou plutôt la vie est aux yeux de ce penseur comme un fleuve qui, après avoir longtemps roulé à la lumière du jour, cache quelque temps ses eaux sous la terre et reparaît ensuite à sa surface entre de nouvelles rives et sous un nouveau ciel. Mais au lieu de s'en tenir à cette idée si simple et si naturelle de l'alternance de la mort et de la vie, de l'état d'enveloppement et de l'état de développe-

ment, Platon y mêle des hypothèses inacceptables, comme celle de la migration des âmes dans des corps d'animaux et celle de leur absorption dans le sein de Dieu. Comment ne voit-il pas, dit Leroux, que la créature doit rester une créature d'une certaine espèce et ne doit point passer d'un ordre dans un autre, sans quoi il y aurait confusion dans les œuvres de l'être divin ?

Après Pythagore et Platon, c'est leur disciple Virgile, le poète théologien, que les chrétiens ont toujours admiré et que Dante a pris pour guide dans son enfer, qui vient rendre témoignage à la vérité du système de notre philosophe. Il nous montre son héros, armé du rameau d'or, descendant sur les pas de la Sibylle dans les royaumes du vide *(inania regna)*, et ne trouvant sur son chemin que des formes vides et sans consistance, « Ces êtres vides étaient nommés *ombres*. Aussi Enée, dans son voyage, ne rencontre, à travers les Champs Élysées que des *ombres*, c'est-à-dire des êtres privés de la vie véritable, quoique vivant néanmoins en tant qu'essences. Cette permanence de l'être dans les Champs Élysées n'est donc qu'un état d'attente, un passage qui n'a pour but que d'amener un certain oubli, après lequel l'être renaîtra de nouveau à la vie véritable, en reprenant une forme nouvelle [1]. »

Un de nos philosophes les plus éminents, M. Franck [2], déclare qu'il ne peut s'expliquer logiquement cette théorie de Pierre Leroux et qu'il ne sait comment la rattacher à l'ensemble de son système. Il nous semble, quant à nous, qu'elle s'explique parfaitement par la situation et le but de son auteur et qu'elle est dans le rapport le plus étroit avec le reste de sa doctrine. Pierre Leroux est, en effet, un ancien saint-simonien qui se propose avant tout, à l'exemple du maître, de procurer à l'espèce humaine la plus grande somme possible de bonheur, et qui subordonne par conséquent la vérité spéculative à l'utilité pratique, le point de vue philosophique au point de vue social. Or, le moyen le plus efficace de rendre les hommes heureux lui paraît être d'organiser une religion nouvelle qui porte l'homme à améliorer sa condition terrestre et qui soit d'ailleurs, si cela est possible, en harmonie avec les derniers résultats de la science. Mais quelle religion peut mieux nous porter à améliorer le sort de notre espèce que celle qui nous affirme qu'en travaillant pour les générations futures, c'est pour nous, en définitive, que nous travaillons, puisque ces générations ne sont que les générations présentes elles-mêmes indéfiniment rappelées à la vie ? Et quelle religion s'accorde mieux avec la doctrine dans laquelle se résument les dernières découvertes de la science, avec la doctrine d'un progrès graduel et sans terme, que celle qui nous montre l'homme renaissant continuellement au sein d'une humanité progressive, au lieu de passer brusquement et malgré la loi de continuité, qui veut que rien ne se fasse par sauts et par bonds, de la vie actuelle à une vie différente, que ce soit la vie suprasensible et immobile admise par les spiritualistes purs, ou la vie sensible et progressive, mais étrangère à la terre, que Jean Reynaud a rêvée ? Loin d'être un hors-d'œuvre

1 *De l'Humanité*, t. I, p. 246.
2 *Dictionnaire des sciences philosophiques*, article « Pierre Leroux. »

inexplicable dans le système de Pierre Leroux, cette théorie en est la conclusion naturelle.

Ce n'est pas à dire qu'une telle théorie soit conforme à la vérité. Elle est, en effet, contraire à l'une des plus grandes lois de notre raison, à la loi du mérite et du démérite ; car, en nous ôtant au delà du tombeau toute idée des bonnes et des mauvaises actions que nous avons pu faire, elle enlève aux récompenses et aux peines de la vie future tout caractère moral. Elle froisse les aspirations les plus nobles de notre cœur, qui nous emportent vers l'infini, puisqu'elle nous enferme pour toujours dans l'étroit horizon de ce petit globe et nous cloue pour l'éternité sur cette planète, comme des huîtres sur leur banc. Nous ne parlons pas de la perspective de perdre, avec la mémoire, le souvenir de nous-mêmes et de ceux que nous avons aimés, perspective qui est en opposition si manifeste avec la vie progressive qu'on nous promet, puisque la vie ne peut progresser sans devenir de plus en plus spirituelle, ni devenir de plus en plus spirituelle sans devenir de plus en plus consciente. « Vivre par l'esprit, dit un penseur profond, c'est, en effet, se retrouver et se reconnaître toujours, c'est toujours, éternellement se souvenir[1]. » Or, qu'y a-t-il de commun entre cette vie consciente et lumineuse et la vie sourde et obscure que Pierre Leroux nous fait envisager ?

Ce philosophe se plaint encore que les hommes se soient fait un Dieu transcendant, au lieu d'un Dieu immanent, c'est-à-dire qu'ils aient relégué l'Être des Êtres par delà les limites du monde, dans un ciel solitaire, au lieu de nous le montrer uni au monde et l'animant de sa vie. C'est là un reproche qui peut s'adresser à quelques déistes, mais qui n'atteint certainement pas les grands docteurs chrétiens, comme le mot de saint Paul et d'autres que l'on pourrait citer en font foi. Le christianisme, en effet, nous représente Dieu comme constamment présent, non seulement dans toutes les parties de l'univers, mais encore et surtout dans le cœur de l'homme et lui communiquant libéralement les effluves de sa vie physique, intellectuelle et morale. Notre auteur distingue avec assez d'élévation le ciel permanent et absolu du ciel changeant et relatif et fait très bien voir que le ciel est moins un lieu matériel qu'un état de l'âme, de sorte que nous pouvons déjà vivre sur la terre de la vie du ciel. Mais comment ne s'aperçoit-il pas que ces doctrines qu'il a l'air de nous donner pour de brillantes nouveautés et d'opposer aux enseignements du christianisme, sont précisément le fond de la métaphysique chrétienne, telle qu'elle a été développée par saint Augustin, Fénelon et tous ses représentants les plus illustres?

[1] Ravaisson, *la Philosophie en France, au dix-neuvième siècle*, p. 45.

La partie historique de la théorie de Pierre Leroux n'est ni moins spécieuse ni plus solide que la partie dogmatique. Parmi les témoignages qu'il invoque en faveur de sa manière de voir, celui de Virgile est un des plus imposants ; mais il en exagère manifestement la valeur. Il n'en est pas, en effet, de l'opinion de Virgile, qui vivait à une époque critique, pour parler un langage bien connu de Pierre Leroux, comme de celle d'Homère ou du Dante, qui vivaient à une époque organique. L'opinion de ces derniers aurait un caractère

social : elle représenterait celle de leur nation et de leur époque tout entière. L'opinion du premier a un caractère purement individuel : elle est celle de Virgile lui-même et rien de plus, c'est-à-dire celle d'un écrivain qui, au lieu d'exprimer les sentiments généraux qui animaient l'humanité de son temps, a choisi avec un art infini, parmi les traditions de l'humanité antérieure, celles qui se prêtaient le mieux aux ornements de la poésie. Quant au témoignage de Pythagore, il est d'une autorité fort contestable. S'il y a, en effet, quelque chose de certain dans la doctrine attribuée à ce philosophe, c'est précisément cette transmigration des âmes dans des corps d'animaux que Pierre Leroux croit devoir, pour le besoin de sa thèse et en s'appuyant uniquement sur un ouvrage apocryphe de Timée de Locres, considérer comme chimérique.

Pour compléter l'exposé de la doctrine de Pierre Leroux, il nous resterait à en faire connaître la partie politique et sociale ; mais elle est beaucoup moins remarquable que la partie métaphysique. Nous nous bornerons donc à en marquer rapidement les principales lignes. Les trois termes de la devise révolutionnaire : liberté, fraternité, égalité, qui résument toute la vie sociale, répondent, s'il faut en croire notre auteur, et bien qu'un tel rapport échappe aux profanes, aux trois termes de la formule philosophique : sensation, sentiment, connaissance, qui résument toute la vie individuelle. La liberté répond à la sensation, la fraternité au sentiment l'égalité à la connaissance : l'égalité est, par conséquent, le terme auquel les deux autres aboutissent. Aussi, la doctrine de l'égalité, proclamée par Rousseau au dix-

huitième siècle, a retenti jusqu'aux dernières couches sociales et y a produit un mouvement qui ne s'arrêtera pas. C'est pourquoi toutes les parties de la société actuelles tendent à s'organiser conformément à un tel principe. Dans l'ordre militaire, dans l'ordre industriel, dans l'ordre commercial, tous les citoyens sont déjà, à la vérité, égaux devant la loi ; mais ils sentent parfaitement qu'une telle égalité est complètement illusoire. Dans l'armée, on n'accorde les grades qu'à l'instruction, et pour l'acquérir, il faut de l'argent ; dans le commerce et dans l'industrie, on ne réussit qu'en luttant contre la concurrence, et pour lutter, il faut de l'argent et beaucoup, car les gros capitaux écrasent toujours les petits. L'inégalité subsiste donc encore aujourd'hui, effective et réelle, à peu près partout. Dans les vieilles monarchies de l'Orient, elle tenait à la naissance et donnait lieu aux castes de famille ; dans les cités grecques, elle tenait à la qualité de citoyen et donnait lieu aux castes de patrie ; durant le moyen âge, elle provenait de la possession de la terre et engendrait les castes de propriété. Aujourd'hui, elle s'explique encore par cette dernière cause. Le capital du bourgeois a remplacé le fief du gentilhomme et produit les mêmes effets : la rente vaut le droit du seigneur. Aussi Pierre Leroux s'élève-t-il avec une violence qu'on n'aurait pas attendue d'un esprit si cultivé, d'un spéculatif si éminent, contre le capital et contre la rente, et accuse-t-il sur tous les tons les propriétaires d'exploiter les prolétaires.

Heureusement que notre réformateur possède un spécifique souverain pour porter remède à tous ces maux. C'est sa fo mule : l'homme est sensation, sentiment,

connaissance ; formule précieuse et qui suffit à tout, à ce qu'il paraît : l'essentiel est de savoir s'en servir. A cette division de l'être humain répond, dans tous les États, la division de la société humaine. Celle-ci se compose toujours, en effet, des savants ou hommes de la connaissance, des artistes ou hommes du sentiment, et des industriels ou hommes de la sensation. On retrouve cette division tripartite, sous des noms différents, dans l'Inde, en Égypte, dans la république de Platon, dans la société idéale de Saint-Simon. Seulement les diverses classes y sont entre elles dans des rapports d'inégalité et de subordination. Dans la société imaginée par Pierre Leroux, elles auront les mêmes droits et seront parfaitement égales, parce qu'elles se pénètreront en quelque sorte mutuellement, pour leur plus grand bien et pour celui de l'association tout entière. Il est à remarquer, en effet, que chaque individu opère toujours par ses trois facultés à la fois, mais qu'ordinairement il y en a une qui prédomine en lui sur les deux autres. Il en résulte que les opérations auxquelles il se livre, prises dans leur ensemble, s'accomplissent moins bien que si les deux dernières facultés étaient de la même force que la première. Mais si trois individus, en qui prédominent trois facultés différentes, s'associent et opèrent de concert, leurs opérations s'accompliront dans les meilleures conditions possibles, parce qu'ils se complèteront pour ainsi dire les uns les autres. C'est là ce que Pierre Leroux appelle une triade. Cette association rudimentaire lui paraît si indispensable qu'il fait de la triade l'élément primitif de la société : pour lui, l'individu isolé, non agrégé, ne compte pas ; pour être quelqu'un ou quelque chose, il faut être

trois. Une réunion de triades forme un atelier; une réunion d'ateliers, une commune ; une réunion de communes, un État. L'État est le seul possesseur du capital et le seul directeur du travail. Nous voilà, malgré les tergiversations de Pierre Leroux, en plein communisme.

Nous ne voulons pas reprendre ici la discussion du communisme en général ; nous l'avons suffisamment réfuté en étudiant la doctrine de Cabet. Bornons-nous à quelques remarques sur le communisme de Pierre Leroux, dans ce qu'il a de spécial et de caractéristique. Il suppose qu'il y a une exacte corrélation entre la sensation, le sentiment, la connaissance, d'une part ; la liberté, la fraternité, l'égalité, de l'autre, ce qui n'est pas. Il suppose, de plus, que la sensation, le sentiment, la connaissance ont la même dignité et doivent être placés sur le même rang, pendant qu'il faut évidemment établir une hiérarchie entre ces trois principes et subordonner la vie physique à la vie intellectuelle et morale. Il suppose enfin qu'il est possible de faire régner entre les hommes une égalité parfaite, quand le bon sens nous dit qu'il ne saurait y avoir d'association militaire ou industrielle sans chefs, imposés ou élus, et sans subordonnés. Quant à croire que l'élection démocratique déterminera au moins l'avènement de la capacité, qui est encore de l'inégalité, mais une inégalité peut-être moins blessante que toute autre, c'est une illusion dont il n'était pas permis à Pierre Leroux de se bercer. La démocratie n'est pas le règne des capacités, mais celui des médiocrités, par la raison bien simple que les hommes, pris en masse, sont médiocres et qu'ils ne sympathisent qu'avec ceux qui leur ressemblent. Quand on

a, comme l'auteur de l'*Humanité*, la prétention de s'élever d'un vol si sublime dans le ciel de la spéculation, on ne doit pas méconnaître les vérités les plus élémentaires de l'ordre terrestre et pratique.

Sans fonder une école, Pierre Leroux exerça autour de lui une certaine influence et rallia autour de lui un certain nombre d'adhérents. Il suffit de citer, parmi ces apôtres de la solidarité, ses deux frères Jules et Charles Leroux, ses deux gendres Luc Desages et Auguste Desmoulins. Il inspira même un instant George Sand, comme on peut s'en assurer en parcourant quelques-uns des romans de l'illustre écrivain, notamment *Consuelo*, où la doctrine de la transmigration des âmes tient une place assez considérable, sans former pourtant, à beaucoup près, la partie la plus intéressante de l'ouvrage.

Ni ses théories sociales, ni même ses théories métaphysiques, bien que fort supérieures aux premières, ne paraissent destinées à survivre aux circonstances qui les ont suscitées. Ce qui restera, c'est ce souffle élevé qu'il a fait circuler dans l'histoire des doctrines religieuses, souffle inconnu à ce dix-huitième siècle qu'il admire. « On ne saurait, dit un historien célèbre, toucher à la philosophie de l'histoire sans rencontrer le profond sillon tracé par M. Pierre Leroux dans le champ des idées et des croyances humaines[1]. » Ce qui restera, c'est encore le sentiment profond qu'il a de l'unité du genre humain et de l'action et de la réaction réciproques des éléments qui le composent ; c'est, suivant l'expres-

1 Henri Martin, *Histoire de France*, t. I, préface, p. XIII.

sion d'un philosophe bien connu, c'est l'idée, plus fortement exprimée qu'elle ne l'avait été depuis Joseph de Maistre, que l'humanité forme une unité réelle, substantielle, d'où il suit que tous ses membres sont liés les uns aux autres par une intime solidarité[1]. Ce qui restera, enfin, c'est cet esprit synthétique qu'il a porté dans l'étude des philosophies et des religions et qui l'a poussé à essayer de les concilier entre elles : « L'adversaire le plus passionné de l'école éclectique, dit un de nos penseurs les plus autorisés, est de tous les philosophes de son temps le plus particulièrement pénétré de cet esprit *alexandrin* qui excelle à conserver la tradition en l'expliquant et en l'éclairant des lumières de la science nouvelle[2]. » Par tous ces points, il se rapproche singulièrement de ce Victor Cousin qu'il a tant attaqué, de sorte que l'avenir se demandera peut-être s'il n'a pas appartenu à la même école. Il se sépare pourtant de lui en ce qu'il se meut avec plus d'indépendance et de hardiesse dans le domaine des questions religieuses, et en ce qu'il s'attache moins soigneusement à sauvegarder la personne humaine, avec sa nature libre, spirituelle et morale, en face soit de l'humanité, soit de l'Être universel, où il semble parfois vouloir l'engloutir. Par ce côté et par d'autres encore, il reste à moitié saint-simonien, bien que son saint-simonisme ait été singulièrement relevé et ennobli par l'influence du panthéisme germanique. Bref, nous persistons, malgré l'autorité de M. Franck, qui nous a reproché d'avoir un peu surfait

1 Ravaisson, *la Philosophie en France, au dix-neuvième siècle*, p. 65.
2 Vacherot, *la Religion*, p. 52.

P. Leroux, à le considérer comme un esprit d'une certaine force, qui ne s'est jamais complètement débrouillé, mais qui a eu plus d'une fois des intuitions heureuses.

II

JEAN REYNAUD

I

LA TERRE, LES AGES

L'étude de Pierre Leroux nous conduit tout naturellement à celle de Jean Reynaud, qui offre avec lui tant de rapports. Tous deux, en effet, ont eu la passion des questions religieuses; tous deux ont cru d'abord en trouver la solution dans le saint-simonisme; tous deux se sont séparés des saint-simoniens dans des circonstances honorables pour eux, et se sont élevés, en suivant leur propre voie, à des doctrines encore inexactes sans doute, mais plus hautes et plus nobles. Saint-Simon avait placé le bonheur de l'homme sur la terre et dans l'existence actuelle; Pierre Leroux l'avait également placé sur notre globe, mais dans une série indéfinie d'existences; Jean Reynaud le place dans le monde sidéral, dans les vies sans nombre et constamment progressives dont il doit être pour nous le théâtre éternel. Ainsi, de Saint-Simon à Pierre Leroux, et de Pierre Leroux à Jean Reynaud, la doctrine va s'épurant toujours, sans aboutir toutefois à un spiritualisme bien nettement caractérisé.

Jean Reynaud naquit à Lyon en 1806 et mourut à Paris en 1863. Il eut pour tuteur le conventionnel Merlin de Thionville, dont il nous a laissé l'histoire, et fit au collège de Thionville de brillantes études, à la suite desquelles il entra à l'école polytechnique. L'éducation libérale et savante qu'il avait reçue le rendait très sympathique aux idées nouvelles. Aussi se lança-t-il dans le mouvement saint-simonien avec toute l'ardeur de son âge et fut-il un des missionnaires les plus fervents d'une doctrine qui lui semblait aussi favorable aux progrès de la société qu'à ceux de la science. Mais la théorie d'Enfantin sur le mariage le révolta, comme son ami Leroux, et, en le révoltant, elle l'affranchit. Il put, dès lors, tout en conservant l'empreinte saint-simonienne, se développer librement, en dehors de tout préjugé de secte et d'école, et devenir véritablement lui-même. Ce fut alors qu'il publia, avec Pierre Leroux, dans la *Revue encyclopédique* et dans l'*Encyclopédie nouvelle*, qui devait, dans leur pensée à tous deux, remplacer la grande *Encyclopédie* du dix-huitième siècle, une série de travaux importants, tels que ses études sur l'Europe, sur le druidisme, sur la religion de Zoroastre, par lesquelles il jeta les fondements de sa renommée.

Quand la révolution de 1848 éclata, la notoriété que Reynaud s'était acquise le fit appeler par son ami Carnot à le seconder, comme secrétaire général, au ministère de l'instruction publique. Nommé peu de temps après membre de l'Assemblée Constituante, il se distingua par son extrême modération et soutint, en toute circonstance, le gouvernement conservateur du général

Cavaignac. Mais, après l'avènement de Louis Bonaparte à la présidence de la république, il donna sa démission de député, et, après le coup d'État, il refusa de prêter serment au nouveau chef du gouvernement et résigna ses fonctions d'ingénieur des mines. Les loisirs que la politique lui avait faits profitèrent à la philosophie. Ce fut alors qu'il écrivit le plus remarquable de ses ouvrages, celui où il développe, avec une si grande élévation de pensée et un si grand éclat de langage, sa doctrine sur la transmigration des âmes, le beau livre intitulé : *Terre et Ciel,* qui parut en 1854.

Jean Reynaud avait été conduit aux idées qu'il expose dans ce brillant travail, d'une part, par l'étude des sciences physiques et astronomiques, qui nous donnent une conception du monde si différente de celle qu'on en avait autrefois, de l'autre, par l'étude de la religion druidique, qui nous peint la vie future comme supérieure, mais analogue à la vie présente, et par celle de la religion mazdéenne, qui proclame la victoire d'Ormuzd sur Ahrimane comme le dernier terme de l'évolution des choses. Il lui sembla qu'une chaîne sans fin d'existences, constamment ascendantes, était plus conforme à la loi de continuité qui régit l'univers qu'une terre, un paradis et un enfer séparés par un abîme; et que le triomphe du bien sur le mal était mieux d'accord avec la saine notion de Dieu que l'éternelle persistance du mal et que les peines éternelles qui en sont la conséquence.

Bien qu'il fût intimement lié avec Pierre Leroux et qu'il partageât la plupart de ses aspirations, Jean Reynaud était, comme on l'a remarqué, moins philosophe et

plus théologien que son éminent collaborateur[1]. Aussi est-ce au point de vue théologique qu'il se place, dès le début même de son livre. D'après lui, les principales doctrines religieuses ont été connues et formulées dans un ordre logique admirable. Celle de la personnalité de Dieu s'est produite la première : elle a été affirmée, pour ainsi dire d'instinct, par l'esprit essentiellement dogmatique de la Judée. Celles de la Trinité et du Médiateur sont venues ensuite : elles ont été élaborées philosophiquement, dans les anciens conciles, par le génie éminemment spéculatif de la Grèce. Celles qui ont trait à l'organisation du corps sacerdotal, aux rapports de la société civile et de la société ecclésiastique et à l'indépendance de celle-ci, ont apparu en dernier lieu et ont été arrêtées sous l'influence du génie tout pratique de Rome. Il n'y a plus aujourd'hui d'autre dogme à fixer que celui de la vie future et de ses conditions essentielles. Or, il s'agit de savoir à qui sera dévolue une tâche si haute et à qui il sera donné de présider à cette nouvelle évolution du monde moral. Le génie romain, qui a possédé si longtemps l'hégémonie, est tout à fait impropre à une telle œuvre. D'abord, il n'a jamais eu que le sens du terrestre et du réel : celui de l'idéal et du divin lui a toujours fait défaut. De plus, il s'affaiblit et s'éteint tous les jours : tout ce qui s'est fait de grand en Europe depuis deux siècles s'est fait sans lui ou malgré lui. Il n'y a que le génie de la Gaule, s'écrie Reynaud qui semble ici vouloir intéresser notre amour-propre national au triomphe de son système, il n'y a que le

1 Vacherot, *la Religion*, p. 52.

génie de la Gaule qui soit à la hauteur des destinées nouvelles réservées à notre espèce ; car, dès le temps des druides, notre pays s'est distingué entre tous par sa foi à la permanence de la personne humaine après la mort, et, depuis deux cents ans, il possède en Europe une incontestable prépondérance intellectuelle. C'est à nous, par conséquent, à essayer de résoudre, en nous inspirant des sentiments de nos pères et en invoquant l'ange de notre race, le problème de l'immortalité.

Jean Reynaud groupe, comme on voit, d'une manière assez ingénieuse les diverses questions qui se sont successivement posées dans l'ordre religieux : Dieu, la Trinité, le Médiateur, l'Église et la vie future. Mais son attitude en face de ces questions n'est pas des plus nettes et ses prétentions paraissent tant soit peu chimériques. Admet-il positivement ces doctrines, dont il fait si grand bruit, et pour l'élaboration desquelles il décerne aux anciens peuples de si grandes louanges ? il ne le semble pas ; car il ne se donne nullement pour un vrai disciple de Jésus et ne se montre nullement disposé à se soumettre aux décisions de l'autorité ecclésiastique. Mais, si ces doctrines que les conciles ont dû logiquement, suivant lui, élaborer avant celle de la vie future, ne reçoivent pas catégoriquement son adhésion, on ne voit pas pourquoi il n'en reprend pas la discussion pour son compte, avant de passer outre et de discuter celle qui doit venir la dernière. S'il a raison d'admirer la logique des conciles, il ne nous donne pas précisément lieu d'admirer la sienne. Du reste, sa manière de raisonner est celle de Saint-Simon et de Pierre Leroux, qui voient avant tout dans la philosophie la re-

ligion de l'avenir, faisant effort pour s'organiser et pour remplacer, à un moment donné, celle du présent, et qui aident à cette organisation en invoquant la tradition plus que la discussion et en se fondant sur des analogies historiques plus que sur des principes rationnels.

Jean Reynaud a d'ailleurs conçu son sujet de la manière la plus large, la plus élevée, la plus originale, et s'est placé pour le traiter à un point de vue qui aurait fort étonné Bossuet et les autres théologiens et métaphysiciens des âges précédents. Convaincu que l'âme n'est point indépendante du corps, ni le corps du globe terrestre, ni le globe terrestre du système solaire, c'est au sein de ce dernier qu'il nous transporte tout d'abord. Il nous montre les lois astronomiques modifiant les lois physiques de notre planète, et celles-ci les lois physiologiques et psychologiques : au lieu de traiter seulement de l'âme, pour résoudre une question relative à l'âme, il traite de l'ensemble des choses. C'est la manière antique, celle qui était en usage du temps d'Empédocle et de Pythagore, de Platon et d'Aristote, c'est-à-dire aux époques en quelque sorte héroïques de la philosophie.

Notre nouveau théologien détermine d'abord la place que la terre occupe dans le système solaire, puis il parle de son régime actuel et expose les raisons que nous avons de croire à sa stabilité. Il l'étudie ensuite dans ses rapports avec les diverses espèces vivantes, notamment avec l'espèce humaine, et se demande quelles sont les conditions d'existence de cette dernière et dans quelle mesure elles peuvent s'améliorer. Une des lois qni pèsent le plus lourdement sur l'homme est celle de

la gravitation, car elle attire sans cesse son corps vers la masse du globe et l'empêche de se mouvoir avec rapidité. Mais il est parvenu à en neutraliser, au moins en partie, les funestes effets ; car il a façonné et égalisé la terre, il l'a couverte d'un réseau de routes et de chemins qui lui permettent de se transporter partout sans fatigue. Une autre cause de faiblesse et aussi d'indigence pour les hommes était, dans les temps primitifs, l'étendue de la planète qui les empêchait de jouir de ce qui était tant soit peu éloigné. Mais aujourd'hui, grâce aux récentes découvertes de la science et à l'immense développement du commerce, nous pouvons nous représenter exactement le globe tout entier avec ses grandes divisions et faire venir de chacune d'elles tout ce qu'il nous plaît. Mais l'insuffisance des conditions d'existence que la terre offre au genre humain se montre encore dans la rareté des objets d'alimentation qu'elle nous fournit d'elle-même. Parmi ces milliers d'espèces d'animaux et de végétaux qui pullulent autour de nous, combien y en a-t-il qui nous servent à quelque chose? Un nombre insignifiant et presque dérisoire. Que si elles ont fini par occuper sur ce globe une place considérable, Reynaud remarque, avec Lucrèce, que ce n'est pas la nature, mais l'homme qui en est cause. Et que de mal ne s'est-il pas donné pour cela! C'est, en effet, pour entretenir les végétaux et les animaux nécessaires à leur subsistance que travaillent l'immense majorité des êtres humains.

On ne peut, dit Reynaud, s'empêcher de se faire une triste idée de l'homme, quand on le voit dépenser tant d'efforts pour les minces résultats auxquels il arrive.

La plus grande partie des hommes sont là, en effet, piochant, creusant, portant des fardeaux, tournant des manivelles et n'aboutissant par là qu'à faire vivre quelques-uns des leurs, les plus favorisés et les plus intelligents, dans des conditions à peu près convenables. Mais la plupart sont mal logés, mal vêtus, mal nourris et manquent des loisirs dont ils auraient besoin pour développer leur vie intellectuelle et morale. D'où cela vient-il, sinon de ce que la vigueur musculaire de l'homme est trop peu de chose et de ce que, dans son combat contre la nature, il ne peut pas mettre en ligne des forces suffisantes? En sera-t-il donc toujours ainsi et notre malheureuse espèce est-elle destinée à tourner sans fin dans le même cercle de labeurs et de misères? Non, car l'homme a sa force intellectuelle, par laquelle il enrôle sous ses ordres une partie des forces de la nature pour attaquer les autres. Il peut arriver par là à neutraliser de mieux en mieux celles qui lui font obstacle et à procurer à l'espèce entière un bien-être de plus en plus grand. Mais, malgré tout, le travail existera toujours sur notre globe. Or, le travail est une fatigue, une peine. Tant que l'homme vivra sur la terre, il se fatiguera, il peinera donc, il ne jouira pas d'un bonheur sans mélange. Ajoutons qu'il sera sujet à la mort et aux terreurs sinistres qui la devancent et aux séparations déchirantes qui l'accompagnent. C'est sur toutes ces raisons que Jean Reynaud se fonde pour placer, à la différence de Pierre Leroux, le théâtre de nos vies ultérieures au-dessus de notre chétive planète, dans les régions plus fortunées, selon lui, du monde sidéral.

Quel que soit le jugement que l'on porte sur ces

raisonnements de Jean Reynaud, on lui saura gré de s'être gardé ici, comme, du reste, dans toutes les parties de son œuvre, des exagérations d'un socialisme insensé, et de n'avoir pas admis entre les hommes, comme l'auteur de l'*Humanité*, cette égalité absolue qui n'existe nulle part dans l'Univers, et qui ne saurait exister non plus dans l'espèce humaine. Au lieu d'attribuer, comme son ami, la misère présente de l'immense majorité des hommes à la mauvaise répartition des biens de ce monde et à l'égoïsme des riches qui les ont tous accaparés, il l'attribue avec plus de raison à l'insuffisance actuelle des forces avec lesquelles nous luttons contre la nature, puis il nous montre que nos forces grandissent tous les jours et que nous pouvons, par conséquent, espérer un meilleur avenir. C'est exciter les hommes à chercher l'amélioration de leur sort, non dans une égalité sociale impossible, mais dans les progrès de la science et de l'industrie qui dépendent de nous et sont, pour ainsi dire, dans notre main. S'il se rattache par ses origines au socialisme saint-simonien, il n'a pas été socialiste le moins du monde.

Après la question de la terre, J. Reynaud se pose celle des âges : il traite successivement des âges de l'univers, de ceux de notre planète et de ceux du genre humain. Il n'est pas probable, dit-il, que les évolutions de l'univers se fassent d'ensemble : il est bien plus naturel de croire que tantôt certains astres naissent, que tantôt d'autres meurent, mais que ces morts et ces naissances ne se produisent jamais sur une assez grande échelle pour modifier sensiblement l'œuvre immense de la création, de sorte que celle-ci reste toujours à peu près la même. A proprement parler, par conséquent, l'univers n'a pas d'âges. Il n'en est pas de même de la terre que nous habitons. On peut dans son histoire distinguer quatre grandes périodes : celle du feu, celle de l'Océan, celle des continents et celle de l'homme, ou, pour parler le langage de la mythologie, les règnes de Pluton, de Neptune, de Pan et de Jupiter, le père des humains. Jean Reynaud nous dépeint sous les plus vives et les plus ardentes couleurs ce premier âge où on ne voyait sur la terre que « des torrents de feu s'épandant ou roulant en cascades sur les brasiers, et les liquéfiant ou s'y amalgamant tour à tour ». Notre globe, chauffé au rouge, comme un immense boulet, mit sans doute des millions d'années à se refroidir, puis vinrent les autres âges de la planète, que notre auteur décrit avec la même fougue de pinceau : celui des eaux, avec ses pluies continuelles et ses orages épouvantables, durant lequel les premiers êtres durent germer dans quelque repli abrité de la puissante matrice de l'Océan ; celui des continents, où des mammifères, nouveaux-venus à la lumière, animèrent de leurs ébats les forêts des deux mondes ; celui de l'homme enfin, qui remanie à sa manière toute l'œuvre du Créateur, détournant les fleuves et desséchant les marécages, exterminant ou apprivoisant les autres animaux, transformant les diverses espèces végétales, les répandant au loin dans les champs et forçant, pour ainsi dire, la campagne à porter sa livrée.

Reynaud divise également en quatre âges l'histoire du genre humain. Il caractérise assez bien le premier, qu'on pourrait nommer l'âge antéhistorique. Il nous

décrit l'humanité, pleine de sève et de mouvement, faisant alors d'instinct des inventions étonnantes dont elle s'étonne elle-même et qu'elle attribue volontiers aux dieux. Mais il se montre, comme la plupart des saint-simoniens, très sévère envers l'antiquité, qu'il déclare plus superstitieuse et plus dégradée, non seulement que le moyen âge, mais encore que l'âge primitif. Plus superstitieuse, cela n'est pas possible, puisqu'elle était plus éclairée et que la superstition diminue à mesure que les lumières augmentent; plus dégradée, cela ne se peut pas non plus, puisque tous les témoignages s'accordent à reconnaître que le citoyen antique avait au plus haut degré le sentiment de sa dignité personnelle.

II

LA PRÉEXISTENCE DES AMES

La terre devant toujours être, malgré les progrès que l'avenir lui réserve, un lieu de peine et d'affliction, puisqu'on y doit toujours travailler et toujours mourir, il y a lieu de se demander quelle est la raison d'une situation qui paraît si peu conforme à la bonté divine. On l'explique ordinairement par le péché originel; mais Jean Reynaud estime que cette explication ne va pas au fond des choses et qu'il faut en chercher une autre plus profonde. Or, il croit la trouver dans sa conception de l'origine des âmes.

Après avoir été résolue diversement par plusieurs

écoles philosophiques de l'antiquité, la question de l'origine des âmes avait été reprise et discutée avec éclat, soit par les Pères, soit par les hérétiques des premiers siècles de l'ère chrétienne[1]; mais aucun philosophe moderne n'avait osé l'aborder et en tenter la solution. C'était donc, de la part de Jean Reynaud, une entreprise aussi audacieuse qu'originale que celle de la poser de nouveau et d'essayer de la résoudre d'une manière conforme soit à l'état de la science, soit aux aspirations de notre époque. Ajoutons que c'était en même temps une entreprise naturelle et légitime. Notre esprit, en effet, est constitué de telle sorte qu'il ne peut pas se contenir dans les limites du présent et qu'il faut, bon gré, mal gré, qu'il ressaisisse le passé et anticipe sur l'avenir. Il sent d'ailleurs que, lors même qu'il ne découvrirait rien en se livrant à de telles investigations, il ne fait pas mal de s'y livrer; car il y gagne plus de vigueur et d'élévation et s'y pénètre davantage du sentiment de sa noblesse et de ses hautes destinées.

Avant de résoudre la question, Reynaud examine les principales solutions qui en ont été données et les rejette successivement. Il repousse celle des panthéistes, qui font de l'âme une émanation de la substance divine, parce que l'âme pèche et qu'ainsi Dieu ne serait pas impeccable; celles de Platon et d'Origène, qui attribuent à l'âme une vie antérieure dans le ciel, parce que ce serait faire participer les choses du ciel à la mutabilité de celles de la terre; celle des *traducianistes*, qui veulent que l'âme se transmette de père en

[1] V. notre *Psychologie de saint Augustin*, ch. I.

fils par la génération, parce qu'il faudrait pour cela ou que la matière pût engendrer l'esprit, ou qu'une âme pût se décomposer en plusieurs autres ; enfin celle des *créatianistes*, qui la dérivent directement de l'être créateur, parce qu'elle conduit logiquement à en dériver aussi les vices dont elle est primitivement entachée.

Quelle est donc la doctrine que ce philosophe substitue à celles qu'il combat ? C'est celle de la préexistence. Il invoque d'abord en sa faveur la grandeur de la tradition qui la recommande : « L'Orient, dit-il, en est rempli depuis la plus haute antiquité, et elle a rayonné de là dans toutes les directions ; tandis que je n'aperçois guère autour de votre dogme de la création immédiate que le triste moyen âge. Si l'on examinait tous les hommes qui ont passé sur la terre depuis que l'ère des religions savantes y a commencé, on verrait que la grande majorité a vécu dans la conscience plus ou moins arrêtée d'une existence prolongée par des voies invisibles en deçà comme au delà des limites de cette vie. Il y a là, en effet, une sorte de symétrie si logique qu'elle a dû séduire les imaginations à première vue ; le passé y fait équilibre à l'avenir, et le présent n'est que le pivot entre ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore. Le platonisme a ranimé cette lumière précédemment agitée par Pythagore, et s'en est servi pour éclairer les plus belles âmes qui aient honoré les temps anciens... Mais il y a plus, et pourquoi ne l'avouerais-je pas ? de quelque respect que je sois animé pour le spiritualisme hellénique et alexandrin, le souvenir de la religion de nos ancêtres m'impressionne encore davantage. Le vieux druidisme parle à mon cœur.

Ce même sol que nous habitons a porté avant nous un peuple de héros, qui tous étaient habitués à se considérer comme ayant pratiqué l'univers de longue date avant leur incarnation actuelle, fondant ainsi l'espérance de leur immortalité sur la conviction de leur préexistence[1]. »

Reynaud ne trouve pas seulement la doctrine de la préexistence dans l'Orient, en Grèce et chez les Gaulois qu'elle faisait marcher si hardiment, suivant la remarque de Lucain, au-devant de la mort, il croit la trouver jusque chez les Juifs et prétend qu'elle avait été importée chez eux, sous le second temple, avec le dogme de l'immortalité de l'âme. Quand Jésus commence à faire parler de lui et que le peuple se demande qui il est, il ne s'agit pas de savoir quels sont ses parents, ses antécédents, sa ville natale, mais de savoir s'il est Élie, Jérémie ou quelque autre prophète ayant déjà existé. Quand on demande à Jésus lui-même qui est Jean-Baptiste, il répond qu'il est Élie qui doit venir, ce qui revient à dire qu'Élie, qui avait vécu autrefois, est né de nouveau dans la personne de saint Jean.

L'idée de la préexistence n'a pas seulement une grande et noble tradition, elle est grande et noble en elle-même : « Mais où je reconnais encore mieux, dit éloquemment notre auteur, qu'aux membrures de sa tradition, si puissantes qu'elles soient, la force de cette doctrine, c'est à l'ampleur qu'elle communique à l'idée que nous portons en nous de nous-mêmes. Ne vous semble-t-il pas que vous devenez en quelque sorte un

1 *Terre et Ciel*, p. 211-212.

autre être, lorsque, après vous être représenté, conformément au préjugé habituel, que vous n'êtes que d'hier dans l'univers, vous venez à vous représenter, au contraire, que votre naissance n'est, en réalité, qu'un des accidents d'une longue vie, et qu'il s'est écoulé déjà bien du temps depuis que vous vous mouvez à travers les mondes ? Ne sentez-vous pas tout à coup plus de poids dans votre personne, y sentant plus d'ancienneté[1] ? »

Indépendamment de sa grandeur et de sa beauté propres, la doctrine de la préexistence a, suivant Reynaud, l'avantage de lever la plupart des difficultés qu'implique l'hypothèse de la nouveauté de l'âme. Dans cette doctrine, en effet, les vices qui affectent l'âme, dès l'enfance, s'expliquent le mieux du monde : ils sont les résultats d'une vie antérieure. La rapide disparition de tant de milliers d'âmes qui ne font que traverser la terre, a elle-même, dans ce système, quelque chose de moins choquant. La terre a pu être pour elles comme un lieu de passage où elles ont eu besoin de se poser un instant, en dirigeant leur vol vers de plus hautes demeures. Enfin, en admettant que la terre n'est qu'un purgatoire, comme le veut notre éminent théosophe, l'inégalité des conditions est une chose aussi raisonnable que naturelle, puisqu'elle n'est qu'un effet de l'inégalité des mérites.

Cependant Reynaud ne se dissimule pas que sa doctrine est peu compatible avec le christianisme, tel qu'on l'entend ordinairement. Si elle est vraie, que devient le péché d'Adam? Que devient le sacrifice du Sauveur?

1 *Terre et Ciel*, p. 216.

Que devient la religion tout entière? Tout chancelle, tout tombe : il ne reste plus rien. — Pour répondre à cette objection, notre théologien philosophe expose et interprète à sa manière l'histoire du premier homme. Le premier homme était-il parfait à son apparition sur la terre? Les scolastiques l'ont prétendu. Il se sont fondés pour cela sur ce qu'il sortait des mains de Dieu ; mais, à ce compte, les animaux auraient dû posséder, eux aussi, toutes les perfections ; car ils en sortaient également. Notre auteur croit qu'il est aussi conforme au texte biblique et plus conforme à la raison de donner à l'homme d'humbles commencements et de le faire passer par une de ces lentes et paisibles évolutions qui conviennent à la fois à la majesté de la Providence et aux habitudes de l'Univers. Le premier homme n'est donc, à ses yeux, qu'un homme enfant qui émerge un beau jour au-dessus de l'animalité, qui vit nu des fruits spontanés de la terre, à l'ombre d'une forêt riante, sans vertus comme sans vices, ignorant à la fois de la mort et de l'immortalité. Mais bientôt la liberté apparaît en lui à côté de l'instinct ; la lutte s'établit entre ces deux principes contraires, et, à un certain moment, l'instinct de la brute, représenté dans le livre hébreu par l'antique serpent, triomphe des forces morales récemment écloses et fait déchoir l'homme de l'état auquel il s'était déjà élevé. C'est l'histoire de la chute primitive.

Reynaud reconnaît que cette première faute constitue un fait capital dans les annales de la Terre ; mais le mal qui en résulte lui paraît plus que compensé par le bien qui s'y mêle. L'homme est dès lors condamné au travail, à la souffrance, à la mort ; mais n'est-ce pas le

travail qui l'affranchit des chaînes de la nature? N'est-ce pas la souffrance qui le moralise et l'ennoblit? N'est-ce pas la perspective de la mort qui éveille en lui l'espérance de l'immortalité? Que serait devenu l'homme, s'il n'était jamais sorti de l'inertie de l'Éden, pour entrer dans la région des labeurs et des orages? Il aurait été sans besoins, mais aussi sans activité et sans industrie; il n'aurait pas connu le mal, mais il n'aurait pas lutté contre lui et serait resté éternellement sans mérite. Or, le mérite, même acheté au prix de la chute, vaut mieux que la simple innocence. Il faut donc répéter avec saint Augustin, en parlant de la faute primitive, qu'elle a été une faute, à la vérité, mais une heureuse faute. Considéré à ce point de vue, le péché originel nous apparaît sous un aspect nouveau. Nous sommes tous solidaires de la faute d'Adam, parce que nous l'avons tous commise dans une vie précédente et que nous avons tous agi comme le premier homme. Si nous sommes fils d'Adam, si nous sommes venus nous incarner dans les ruisseaux de son sang criminel, c'est par suite de l'attraction qu'une âme pécheresse exerce sur celles qui lui sont analogues. En d'autres termes, nous ne sommes pas coupables, parce que nous sommes fils d'Adam: nous sommes devenus fils d'Adam parce que nous étions coupables.

Mais si la doctrine de la préexistence est si vraie et si belle, comment n'a-t-elle point encore pénétré dans le dogme chrétien et ne s'est-elle point encore imposée à l'esprit moderne? Cela tient, suivant Reynaud, à deux causes. La première, c'est qu'autrefois l'esprit humain, encore plongé dans les ténèbres de l'enfance, ne connaissait dans l'univers que trois régions en quelque sorte élémentaires, la région souterraine, la surface terrestre et l'espace céleste: de là l'idée vulgaire de l'enfer, de la terre et du ciel. Mais aujourd'hui que la science a découvert dans l'espace céleste tant de milliers de soleils et de mondes, il y a lieu de se faire une plus large conception des choses: une autre astronomie appelle une autre théologie. La seconde raison, c'est qu'autrefois la doctrine de la préexistence faisait corps avec celle de la déchéance: c'est, en effet, sous cette forme que l'a développée Origène, à la suite de Platon. Mais aujourd'hui elle se présente unie et comme mariée à la grande doctrine du siècle, à la doctrine du progrès, et a par conséquent beaucoup plus de chances de se faire accepter.

Il est impossible d'exposer la doctrine de la préexistence sous des couleurs plus brillantes et de la défendre par des raisons plus ingénieuses que ne le fait ici Jean Reynaud. On est tenté de croire, en le lisant, non seulement qu'elle est parfaitement conforme à la vérité, mais encore que tout ce qui s'est fait de grand dans le passé dérive d'elle et que l'humanité ne peut que gagner à la professer à l'avenir. Cependant, quand on y regarde de près, on voit qu'elle n'est qu'une hypothèse qui peut invoquer en sa faveur des considérations plus ou moins plausibles, mais qui n'a pour elle aucun fait précis et aucun argument sérieux. Cette vie antérieure dont on me parle, ma mémoire ne m'en dit rien et je n'en ai conservé aucun souvenir: si cela ne prouve pas absolument que je ne l'ai pas vécue, cela prouve du moins que je ne la connais pas et que je n'en puis rien affirmer. Par conséquent, elle est pour moi comme si elle n'avait

pas été, et je suis autorisé, jusqu'à preuve du contraire, à la tenir pour non avenue. Cette absence de tout souvenir touchant la préexistence a une autre conséquence de la plus haute gravité: elle démontre, contre Jean Reynaud, que cette vie ne nous a pas été donnée pour expier les fautes d'une vie précédente, car, pour expier, encore faut-il savoir ce qu'on expie. Autrement l'expiation n'est plus l'expiation ; elle perd tout caractère moral. « Il faut, dit un philosophe illustre, que l'accusé comprenne qu'il est puni ; sans cette condition, la justice humaine n'est plus que de la barbarie et de la violence[1]. » Ce que M. Jules Simon dit ici de la justice humaine, il faut le dire, à plus forte raison, de la justice divine.

A ces objections qui portent sur la nature même de la doctrine, on peut en ajouter d'autres qui ressortent de l'examen des conséquences soit morales, soit sociales, qu'elle contient. Si nous admettons, avec notre philosophe, que la vie présente n'est que la récompense ou le châtiment d'une vie antérieure, nous nous garderons bien d'essayer de la modifier d'après le type idéal de la justice, car elle est comme elle doit être, et une justice mystérieuse en règle d'ores et déjà l'ensemble et les détails. Nous verrons, sans nous émouvoir, le scélérat triomphant et l'honnête homme opprimé ; car le triomphe du premier nous paraîtra une juste rémunération de ses anciennes vertus, et l'oppression du second une juste punition de ses anciens crimes. Cette croyance n'étouffera pas seulement en nous le sentiment de la

1 Jules Simon, *Religion naturelle*, p. 298.

justice, elle émoussera celui de la pitié, puisqu'elle nous montrera dans les malheureux des hommes coupables, et d'autant plus coupables qu'ils seront plus malheureux. Or, si on s'apitoie de bon cœur sur l'innocent, sur celui qui n'a pas fait de mal, appartînt-il à la classe des animaux sans raison, on s'apitoie peu sur le criminel, sur celui qui a positivement mérité son sort. C'est ce qu'un grand peintre de la nature humaine nous fait entendre :

> Les animaux périr !... Car encor les humains
> Tous avaient dû tomber sous les celestes armes.
> Baucis en répandit en secret quelques larmes[1].

En nous plaçant au point de vue de Jean Reynaud, le monde nous apparaît comme un vaste établissement pénitentiaire : les juges, les geôliers, les exécuteurs des hautes œuvres sont d'un côté ; les condamnés, les forçats, les suppliciés, de l'autre. Prendre parti pour ceux-ci contre ceux-là est un acte impardonnable, car c'est protester au nom de la justice humaine toujours courte dans ses vues, parce qu'elle se renferme dans l'horizon étroit de cette vie, contre la justice divine qui voit tout, qui embrasse tout et qui coordonne la vie présente avec la vie antérieure et la vie future. On voit où cela mène en ce qui concerne l'organisation sociale : « Il est clair, dit un penseur contemporain, que si de pareilles idées avaient prévalu, jamais l'esclavage n'aurait été aboli. Comment songer à abolir comme injuste une institution par laquelle se manifeste l'éternelle justice ? Pourquoi la science murmurerait-elle contre ce mode divin de

1 La Fontaine, *Philémon et Baucis*.

pénalité ? Que le maître n'abuse pas de *son pouvoir*, à la bonne heure ! mais ne touchez pas à ce pouvoir, il est sacré ; c'est la *juste* récompense de ses mérites. Ne vous indignez pas du sort de l'esclave ; ce sort est mérité, c'est le *juste* châtiment de ses fautes[1]. »

Il en est du régime des castes comme de l'institution de l'esclavage : il aurait trouvé dans les principes de Reynaud une éclatante consécration. Comme nous avons déjà vécu dans le passé et que Dieu est souverainement juste, chacun de nous occupe ici-bas la place qui lui a été assignée par la justice divine, d'après ses mérites ou ses démérites antérieurs : qu'il y reste et ne songe pas à en sortir ! C'est là un raisonnement excellent et contre lequel il n'y a rien à dire. Ainsi, cette doctrine de la préexistence, que son auteur nous donne pour une doctrine de progrès, n'est, en définitive, comme la plupart de celles qui se rattachent au panthéisme saint-simonien, qu'une doctrine d'immobilité, et ne manque pas d'analogie avec la sombre philosophie de ce Joseph de Maistre que le saint-simonisme a tant préconisée. Elle aurait pour effet, si elle devenait prédominante, de substituer à la vie active de notre Occident la vie inerte et passive de l'Inde, et de remplacer nos institutions, de plus en plus libres et équitables, par un régime essentiellement contraire à la liberté et à la justice.

F. Pillon, *Année philosophique*, 1868, p. 293.

III

LE CIEL, L'INFINITÉ DU MONDE, L'IMMORTALITÉ SIDÉRALE

De la vie présente et de la vie antérieure, Jean Reynaud passe à la vie future et au ciel où doivent se dérouler ses phases successives. Il entre en matière par un splendide tableau du ciel étoilé qui rappelle l'admirable morceau d'Aristote, conservé par Cicéron, où le philosophe grec exprime le ravissement dont les hommes seraient saisis, s'ils avaient toujours vécu dans une caverne obscure, et si le ciel, tout constellé d'étoiles, se dévoilait tout à coup à leurs yeux : « Les poètes, dit-il, nous parlent des voiles que la nuit étend dans le ciel : n'est-ce pas la nuit, au contraire, qui enlève ceux dont le ciel demeure couvert pendant le jour? Si notre soleil nous manque, en voici d'autres qui se présentent à nous par milliers pour le remplacer, et, plus reculés dans les profondeurs de l'étendue, leur perspective n'en reçoit que plus de grandeur. Autant la majestueuse multitude des mondes l'emporte sur le globe chétif où nous sommes en ce moment, autant le ciel de la nuit me paraît supérieur à celui du jour. » L'habitude seule, dit Reynaud, nous empêche d'en être frappés, « et je ne doute pas que s'il n'existait dans ce monde qu'une seule ouverture où l'on pût ainsi plonger ses regards dans le mystérieux édifice de l'univers, on affluerait des contrées les plus éloignées vers ce lieu privilégié[1]. »

1 *Terre et Ciel*, p. 266-67.

En présence d'un tel spectacle, on ne peut s'empêcher de s'écrier, avec le poète hébreu, que les cieux racontent la gloire de Dieu. Seulement, pour qu'ils la racontent dignement, il faut, suivant Reynaud, qu'ils lui soient analogues, au moins par certains côtés, c'est-à-dire qu'ils soient, à certains égards, infinis comme lui. Aussi notre philosophe professe-t-il la doctrine de l'infinité du monde. Et d'abord, dit-il, le monde a existé de tout temps. Il est si naturel de le croire qu'on l'a cru presque universellement dans l'antiquité, et qu'on est réduit à se demander comment l'opinion contraire a pu prendre naissance. L'univers existant actuellement, il nous est facile de concevoir qu'il existait l'instant d'auparavant et ainsi de suite à l'infini, tandis qu'il nous est difficile de concevoir un moment où il ait passé tout à coup du néant à l'être. D'un autre côté, la coexistence de Dieu et de l'univers étant actuellement une chose excellente, elle a dû avoir la même excellence, il y a six mille ans, il y a vingt mille ans, un million d'années qu'aujourd'hui. Par conséquent, il n'y a nulle raison de mettre des bornes à la durée du monde. De plus, tous les moments de la durée étant égaux devant Dieu, on ne voit pas pourquoi il en aurait choisi un pour créer de préférence aux autres. Enfin, de toute éternité, Dieu a eu la puissance de produire le monde, de toute éternité sa sagesse en a conçu l'harmonie, de toute éternité sa bonté l'a voulu : par conséquent, l'univers a toujours existé, comme le résultat de l'action des trois hypostases divines. Dire qu'il n'a pas toujours existé, ce serait dire que Dieu n'a pas toujours agi, pensé, aimé : ce serait le concevoir plongé, comme Brahma, pendant une éternité, dans une sorte de sommeil et de léthargie.

Cependant Reynaud déclare qu'en soutenant une telle opinion, il n'a garde d'égaler le monde à Dieu et de professer la doctrine du panthéisme : Dieu, dit-il, est le principe, le monde est la conséquence ; le premier n'a pas eu de commencement, le second en a eu un, bien qu'il soit situé à l'infini et difficile à comprendre. Imaginez, dit-il en s'inspirant d'un passage de Porphyre rapporté par saint Augustin, imaginez une main posée de tout temps sur le sable et y laissant de tout temps son empreinte, et vous aurez l'image du rapport de Dieu et du monde. La main est la cause, l'empreinte est l'effet ; l'une n'a pas commencé, l'autre a eu un commencement, mais ce commencement n'a pas de date assignable. D'ailleurs, il y a entre l'éternité, qui appartient à Dieu, et la durée illimitée, qui appartient au monde, d'autres différences : la première est permanente, la seconde est successive ; l'une reste toujours la même, l'autre varie et s'écoule, cela suffit pour tracer entre Dieu et le monde une ligne de démarcation infranchissable.

Reynaud croit à l'infinité de l'univers dans l'espace comme dans le temps et cherche à l'établir par des raisonnements analogues : « Si, dit-il, il nous est impossible de concevoir un temps au delà duquel il n'y aurait plus de temps, il nous est aussi impossible de concevoir une étendue après laquelle il n'y aurait plus d'étendue. » D'un autre côté, les différentes parties de l'étendue étant tout à fait similaires, nous ne pouvons juger que quelques-unes d'entre elles sont dignes de

contenir des choses créées, sans juger que les autres en sont dignes également. D'où il suit que la création doit être infinie comme l'étendue elle-même. On peut dire, par conséquent, de l'univers, ce que Pascal ne se permettait de dire que de l'espace : « L'univers est une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part. » Mais, de même que la durée infinie du monde n'a rien de commun avec l'éternité de Dieu, son étendue infinie n'a rien de commun avec l'ubiquité divine : « La matière a beau être sans fin, la partie de la matière qui est ici n'est point là, tandis que Dieu, qui est sans parties, est tout ensemble ici et là. De même qu'il vit simultanément dans tous les temps, il vit simultanément dans tous les points [1]. »

L'auteur de *Terre et Ciel* ne croit pas seulement à l'infinité de l'univers dans le temps et dans l'espace, mais encore à l'infinité des mondes. Si, en effet, dit-il, un seul monde, c'est-à-dire une seule enceinte où les âmes vivent et se développent ensemble, est bon en soi, deux mondes seront meilleurs qu'un seul, trois meilleurs que deux, et ainsi de suite. Cette pluralité infinie des mondes que la raison nous révèle, l'expérience nous permet presque de la saisir ; car, à mesure que la force de nos télescopes s'accroît, le nombre des astres nouveaux que nous découvrons augmente en d'effroyables proportions, d'où nous pouvons inférer que la multitude en deviendrait infinie, si notre vue devenait capable d'aller à l'infini. Notre terre n'est donc pas seule dans l'univers. Des millions d'autres mondes, conformés comme elle et

1. *Terre et Ciel*, p. 285-286.

habités sans doute comme elle, naviguent de conserve avec elle dans l'espace sans bornes, et à ces mondes innombrables s'en ajoute sans cesse une multitude d'autres, car Dieu crée continuellement. Notre philosophe s'émeut à cette pensée : « Je ne puis, s'écrie-t-il, distinguer les populations, mais je vois les fanaux qui les rallient, et j'admire que les rayons que nous percevons ici soient aussi les rayons qui éclairent tous ces frères célestes. Nous respirons tous ensemble dans la même lumière. Les scintillements des étoiles me sont comme une image des regards qui se croisent de toutes parts dans l'espace, et dont les plus clairvoyants descendent vraisemblablement jusqu'à nous et nous observent. Grâce aux révélations de la nuit, nous sommes en mesure de comprendre au juste où nous sommes : l'immensité s'anime, et sous la figure des astres, nous découvrons l'auguste assemblée des créatures assises en cercle, sous nos yeux, sur les gradins infinis de l'amphithéâtre de l'univers [1]. »

Toutes les raisons que Jean Reynaud fait valoir en faveur de l'infinité de l'univers ne sont peut-être pas également solides, et quelques-unes des idées qu'il énonce sur ce difficile sujet n'ont peut-être pas toute l'exactitude et toute la rigueur désirables. Il nous parle de la pluralité infinie, c'est-à-dire du nombre infini des mondes. Mais l'idée de nombre et celle d'infini ne s'excluent-elles pas et ne sont elles pas contradictoires ? « Donnez-moi, dit Fénelon, un nombre que vous prétendrez être infini ; je pourrai toujours faire deux choses

1 *Terre et Ciel*, p. 267.

qui démontreront que ce n'est pas un infini véritable. 1° J'en puis retrancher une unité : alors il deviendra moindre qu'il n'était et sera certainement fini... Or, le nombre qui est fini dès qu'on en retranche une seule unité ne pouvait pas être infini avant ce retranchement; 2° je puis ajouter une unité à ce nombre, et par conséquent l'augmenter; or, ce qui peut être augmenté n'est point infini[1]. » En même temps que Reynaud nous dit qu'il y a déjà actuellement une infinité de mondes, il nous affirme que Dieu en crée continuellement une infinité d'autres. Il y a là une contradiction dans les termes qui ferait croire que les idées de notre philosophe sur cette matière n'étaient pas assez nettes ni assez bien démêlées. Reconnaissons pourtant qu'il a traité cette grande question avec une singulière élévation de pensée et de langage et qu'il a opposé victorieusement au ciel étroit du moyen âge, avec sa voûte de cristal et ses pâles flambeaux, allumés à l'unique fin d'éclairer notre chétive planète, le ciel moderne étincelant, immense, illimité, où la terre est perdue dans la multitude des autres globes, comme un simple citoyen dans la population d'un vaste empire.

Mais, puisque au ciel du moyen âge a succédé un ciel nouveau, il semble qu'à la vie future, telle que cette époque la concevait, doit maintenant succéder une vie future nouvelle. C'est, en effet, l'opinion de Jean Reynaud. Suivant lui, le ciel étant reconnu analogue à la terre, on peut présumer que la vie des habitants du ciel sera analogue à celle des habitants de la terre. Or, sur

1 Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu.*

la terre, nous vivons, en une certaine mesure, de la vie de Dieu, à l'image duquel nous avons été formés. Dieu étant essentiellement actif et créateur, nous nous efforçons d'unir notre action à la sienne et de coopérer selon nos forces à l'œuvre continuelle de la création. Eh bien, cette action féconde, qui constitue notre vie morale sur la terre, doit, suivant notre philosophe, persister en nous dans le ciel. Il lui semble que, sans cela, la vie serait éteinte, le monde amorti, et que Dieu, n'ayant plus à présider au vaste mouvement des êtres, se replierait sur lui-même, comme Brahma, et vivrait d'une vie inerte, semblable au néant même de la vie. Or, ce sont précisément ces images de mort que Reynaud reproche au moyen âge d'avoir affecté à la peinture de la vie à venir. Plus de temps, plus d'activité, plus de changement! Les saints, chacun à leur place, les réprouvés, chacun à la leur, et cela pour les siècles des siècles, sans que rien vienne jamais troubler cette immobilité éternelle! Avec l'activité morale, tout le chœur des vertus est banni du paradis. La prudence, la modération, la magnanimité, la justice, ces vertus génératrices, en sont exclues comme les autres : il n'y reste que la contemplation de Dieu, comme si cette vertu était tout et comme si les autres n'étaient rien! Comme si Dieu lui-même, le modèle de l'homme, l'original sur lequel il doit se façonner, se renfermait dans la contemplation de son être et ne se manifestait pas au dehors par son activité, c'est-à-dire par sa puissance, sa sagesse et son amour!

Reynaud n'admet pas une telle doctrine. Il estime qu'une fois la mort venue, les âmes se dirigent vers les

demeures les mieux appropriées aux mérites qu'elles ont acquis et à l'état moral où elles sont arrivées. Il n'est pas même nécessaire, pour qu'elles s'y portent, que Dieu intervienne d'une manière spéciale et leur assigne lui-même les points du ciel qu'elles doivent occuper. Elles s'y rendent d'elles-mêmes, elles s'élèvent ou s'abaissent en vertu des lois générales de la justice, comme les corps s'élèvent ou s'abaissent en vertu des lois générales de la pesanteur; car la théodicée a ses lois générales, comme la physique et l'astronomie ont les leurs, lois que nous ne connaissons pas et que des êtres plus éclairés que nous connaissent probablement. L'homme s'élève ainsi constamment du bonheur qu'il a atteint à un bonheur plus grand. Il monte sans cesse de sphère en sphère et, pour ainsi dire, de cieux en cieux; il va toujours et n'arrive jamais, car il n'y a pas de perfection pour lui, mais un perfectionnement sans limite : « Le ciel n'est pas une demeure, c'est un chemin. »

Non content de faire de l'activité une propriété essentielle de l'âme, Jean Reynaud fait du corps son instrument indéfectible. Sans organes corporels, dit-il, nous pourrions vraisemblablement connaître Dieu et nous connaître nous-mêmes, mais nous ne pourrions ni connaître nos semblables ni être connus d'eux. Nous avons besoin d'organes et pour saisir les signes par lesquels ils nous révèlent leurs diverses modifications et pour leur révéler par des signes nos modifications propres ; car de pénétrer directement dans la conscience les uns des autres et d'y lire sans intermédiaire d'aucune sorte, c'est ce qui est manifestement impossible. Si donc l'homme doit vivre, même dans les régions célestes, de

la vie active et sociale et non de la vie contemplative et solitaire, il doit y vivre dans la condition corporelle et organique. Et qu'on ne dise pas qu'une telle condition rabaisse l'homme et diminue sa ressemblance avec son auteur ; elle le relève, au contraire, et complète cette ressemblance merveilleuse. Si Dieu ne se renferme pas dans la solitude inaccessible de son être immatériel et s'il crée éternellement de nouveaux univers, faut-il s'étonner que l'âme ne reste pas à l'état d'âme pure, de substance spirituelle, et qu'elle se façonne sans cesse de nouveaux corps ?

Mais, si nous avons dans le ciel un organisme analogue à celui que nous possédons sur la terre, n'est-il pas à craindre qu'il n'y ait là-haut, comme ici-bas, des générations et des mariages, et que le paradis dont on nous parle ne ressemble moins au paradis de Platon qu'à celui de Mahomet ? Reynaud ne recule pas devant quelques-unes de ces conséquences de sa doctrine. S'il repousse du ciel la Vénus impudique, fille tumultueuse de l'instinct et de la passion, il y admet la Vénus Uranie, fille divine du cœur et de la raison. S'il y a de la beauté dans le ciel (et comment n'y en aurait-il pas ?), c'est évidemment pour qu'elle soit aimée. Si elle s'y présente sous ces traits fortement contrastés qui distinguent, au moral comme au physique, le type masculin et le type féminin, et qui font qu'ils se complètent l'un l'autre, c'est évidemment pour qu'on en tienne compte. En définitive, dit Reynaud, qui semble ici défendre, en les épurant, les idées saint-simoniennes, l'idéal de notre espèce est dans le couple androgyne et non dans l'homme voué au célibat, et, si l'on peut reprocher quelque chose

au christianisme, c'est d'avoir sacrifié le premier au second. Plaçons donc hardiment dans le ciel non seulement l'union des âmes, mais encore celle des corps et ces doux liens de parenté qui font notre bonheur sur la terre.

Voilà certainement une des théories de l'immortalité les plus hardies et les plus brillantes qui aient été développées dans aucun temps et chez aucun peuple. « Jamais, dit un des maîtres les plus éminents de la philosophie contemporaine, on n'avait plus résolument sondé les obscurités de nos destinées futures ni tenté plus vaillamment d'ouvrir à l'âme une pleine issue vers la lumière[1]. » Sans rompre entièrement avec la tradition et en l'invoquant, au contraire, en maintes circonstances, Jean Reynaud s'est surtout attaché à mettre sa doctrine en harmonie avec l'esprit de notre époque et avec le mouvement des sciences modernes. Convaincu qu'il n'y a de solution de continuité, ni entre les différents êtres, ni entre les divers états du même être, il s'est plu à montrer que les âmes, au sortir de ce monde, ne peuvent être, sans transition, ravies au plus haut des cieux ou précipitées au plus profond des enfers, mais qu'elles doivent s'élever ou s'abaisser graduellement, en vertu d'une loi qui n'a rien d'arbitraire et conformément à l'allure ordinaire de la nature. De là ces corps dont il a soin de les revêtir et qui ne diffèrent de ceux qu'elles ont quittés que par une subtilité et une transparence supérieures. De là, ces régions de plus en plus fortunées où il les fait aborder successivement, dans leurs pérégrinations merveilleuses à travers l'es-

1 Caro, *l'Idée de Dieu*, p. 396.

pace infini, et où elles trouvent, avec leurs affections d'ici-bas, la possibilité de former de nouveaux liens et de recommencer en quelque sorte la vie terrestre dans des conditions exceptionnelles de pureté et de bonheur.

Mais quelque séduisante que soit une telle doctrine et avec quelque talent qu'elle soit exposée, on ne peut pas s'empêcher de remarquer qu'elle soulève des difficultés assez graves. Reynaud soutient que les diverses planètes sont habitées comme la terre. C'est là un point qu'on peut regarder comme extrêmement probable, puisqu'elles sont conformées d'une manière analogue, placées dans des conditions à peu près identiques, et qu'on ne voit pas trop à quoi elles serviraient, si elles n'étaient pas destinées à porter et à nourrir, à un moment donné, des êtres vivants et intelligents. Mais la question est de savoir si ces êtres sont animés par des âmes qui ont déjà vécu sur la terre ou qui doivent y vivre plus tard. Or, cela paraît assez difficile à admettre, de sorte que ces rêves brillants que Reynaud s'était plu à dérouler devant notre imagination risquent de s'évanouir, comme ces fusées qu'un art ingénieux fait un instant étinceler à travers la nuit.

Reynaud veut que les âmes aient, dans l'autre vie, des organes analogues à ceux qu'elles ont dans celle-ci. Je ne m'y oppose pas; car cette hypothèse n'est nullement contraire à la tradition spiritualiste et est plus conforme à la loi de continuité qu'une existence ultra-mondaine purement spirituelle. Seulement la raison qu'il fait valoir en faveur de son opinion ne me paraît pas des plus concluantes. Sans les

organes, dit-il, les âmes ne pourraient communiquer entre elles. — Qu'en sait-il ? Sommes-nous capables de juger, du sein de notre humble et misérable condition, de ce que de purs esprits peuvent ou ne peuvent pas ? Pas plus que des mollusques ne peuvent se rendre compte, dans la vie sourde et muette qu'ils mènent au fond des mers, des communications qui s'établissent, au sein de nos cités, entre les intelligences d'élite qui composent nos assemblées politiques ou nos académies. Reynaud admet que nous pouvons actuellement, malgré nos organes grossiers, communiquer avec la pure intelligence. Pourquoi donc, quand nous serons de purs esprits, toute communication entre nous serait-elle impossible ?

Non seulement Reynaud croit que les âmes ont des organes dans le ciel, mais il est convaincu qu'elles s'en servent pour y mener une existence éminemment active et militante : il pense, en effet, qu'elles y vivent d'une vie plus élevée à la vérité que sur la terre, mais non d'une vie parfaite. Suivant lui, la perfection est un but où elles tendent éternellement, mais elles sont dans une éternelle impuissance d'y arriver. Cette opinion a trouvé deux adversaires redoutables dans M. Jules Simon et M. Ravaisson : « Voici, dit le premier, une doctrine qui aime la lutte pour elle-même, qui nous récompense d'une victoire par la promesse d'un nouvel effort à tenter, et qui fait de la vie éternelle un mouvement éternel... L'action est sans doute de l'essence de la perfection ; mais l'action est-elle le contraire du repos? Le Dieu d'Aristote est à la fois essentiellement immuable et essentiellement actif ; toute métaphysique conclut à une

cause immobile [1]. » — « On peut se demander, dit à son tour M. Ravaisson, si entendre le ciel comme Jean Reynaud, en l'assimilant, au degré près, à la terre, ce n'est pas le supprimer ; si ce n'est pas, en effet, supprimer le progrès même que de supprimer le terme ; si faire disparaître l'absolue perfection, ce n'est pas faire disparaître toute idée de perfectionnement. — Le ciel, ajoute-t-il, ce n'est pas tel ou tel lieu plus ou moins éloigné de celui où nous sommes, mais une vie exempte des misères d'ici-bas, une vie toute différente de notre vie de phénomènes et de mouvement. » Et plus loin : « Ce n'est point parler de vie céleste que de parler d'une vie semblable à la nôtre, dans quelque constellation éloignée qu'on la place, ajoutât-on avec Jean Reynaud que cette existence de là-haut sera fort supérieure à notre existence d'ici-bas, et indéfiniment ira se perfectionnant. Il faut, pour répondre à ce que notre cœur demande, à ce que notre raison exige, une vie parfaite, celle qui ne se trouvera qu'au delà de toute chose sensible, au delà de l'espace, au delà aussi du temps, là où Dieu habite, dans la région ultra-sidérale comme ultra-terrestre du pur esprit [2]. »

Quoi qu'il en soit de cette question, sur laquelle il est difficile de se prononcer et dont la solution est encore un des *desiderata* de la philosophie, on voit quel est le vrai caractère de l'ouvrage de Jean Reynaud et en quoi il porte la trace de ses origines. L'auteur n'y fait point appel à la philosophie, telle qu'elle s'est développée entre les mains de Platon et d'Aristote, de

[1] Jules Simon, *Religion naturelle*, p. 295
[2] Ravaisson, *Philosophie en France au dix-neuvième siècle*, p. 47-48

Descartes et de Leibniz, mais à la théologie, telle qu'il la trouve ou croit la trouver chez les druides et chez les mages, dans les livres des Pères et dans les décrets des conciles. Il n'y démontre pas l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme : il y traite, et y traite comme de choses qui ont à peine besoin d'être démontrées, de la Trinité et du médiateur, du premier homme et de la métempsycose. Pendant que Victor Cousin se borne à faire la synthèse des diverses philosophies, que Pierre Leroux essaye celle des philosophies et des religions tout à la fois, Reynaud tente de préférence celle des religions. Par ce côté, il se rattache encore à Saint-Simon, qui ne voyait point de milieu entre le matérialisme et les religions positives, et pour qui la philosophie rationaliste n'existait pour ainsi dire pas. Il s'y rattache encore par sa foi invincible au progrès qu'il affirme partout et qu'il ne démontre nulle part; qu'il étend non seulement à la science et à la politique, mais encore à la vie de l'homme tout entière ; non seulement à la vie de l'homme, mais encore à celle de la terre où elle se déploie, à celle du système planétaire, à celle de l'univers tout entier. Il s'y rattache par le besoin qu'il éprouve de retrouver jusque dans la vie céleste les conditions de notre vie sublunaire, je veux dire non seulement les hautes conceptions de l'esprit et les nobles élans du cœur, mais encore les humbles perceptions des sens et les délectations plus ou moins vulgaires qui les accompagnent. Mais il diffère de Saint-Simon et de ses premiers disciples et par l'étendue de ses connaissances en matière religieuse et par l'ardeur de ses sentiments religieux. Les premiers saint-simoniens ne sont, après tout, que des

esprits plus ou moins positifs, qui marchent ou plutôt se traînent à terre, au lieu de voler, tandis que l'esprit de Reynaud a des ailes et nous emporte avec lui à une grande hauteur.

Jean Reynaud devait avoir et il a eu des disciples et des admirateurs. Il faut citer parmi eux un de nos historiens les plus célèbres, M. Henri Martin, qui, dans le chapitre de son *Histoire de France* qu'il consacre à la religion des druides, a reproduit quelques-unes des idées de *Terre et Ciel ;* il faut citer, en outre, un de nos astronomes les plus éminents, M. Camille Flammarion qui, dans son livre de *la Pluralité des mondes habités* et dans d'autres ouvrages, a développé la plupart des vues du maître dans un style plein de richesse qu'il semble lui avoir dérobé. Nommons encore MM. Louis Figuier et André Pezzani, qui se sont inspirés, eux aussi, de sa doctrine et ont contribué à la vulgariser parmi nous.

Les critiques n'ont pas non plus manqué à notre théosophe. Nous ne parlons pas des membres du concile réuni à Périgueux, en 1857, qui se donnèrent la peine de relever les propositions malsonnantes de son ouvrage et de les signaler à l'attention des fidèles. Mais de simples profanes, comme M. Martin de Rennes et M. Taine, ne se sont guère montrés plus indulgents envers lui que les Pères de cette vénérable assemblée : M. Martin, parce que, se plaçant au point de vue de la stricte orthodoxie, il devait nécessairement trouver Jean-Reynaud hérétique au premier chef; M. Taine, parce que, avec son tour d'esprit positif et condillacien, il ne pouvait goûter des spéculations qui ont un caractère tout

alexandrin et presque mystique. M. Jules Simon, M. Caro, M. Ravaisson, M. Vacherot l'ont jugé plus équitablement et ne se sont même pas défendus d'une certaine sympathie à son égard. Ils ont eu raison. Tout en faisant leurs réserves touchant certaines idées de Jean Reynaud, les spiritualistes de toutes les nuances ne doivent pas hésiter à reconnaître et à saluer en lui un penseur qui, après être parti de l'extrémité opposée de l'horizon philosophique, s'est singulièrement rapproché d'eux. Il a d'ailleurs d'autres mérites qui le recommandent. Venu après un siècle où l'esprit de critique et d'analyse avait régné avec tant d'empire, il a prouvé que l'esprit de coordination et de synthèse n'était pas mort en France et s'est exprimé sur quelques-uns des problèmes que le genre humain se pose avec l'élévation d'un Origène ou d'un Plotin, d'un Schelling ou d'un Schleiermacher. Si son livre nous arrivait en droite ligne de l'Inde ou de la Grèce, ou même simplement de l'Allemagne, nous n'hésiterions pas à lui faire bon accueil et à rendre justice aux idées ingénieuses, ainsi qu'aux généreux sentiments qu'il contient. Nous ne devons pas, à ce qu'il me semble, être plus sévères pour lui parce qu'il est né à notre époque et dans notre pays.

CHAPITRE V

GALL ET BROUSSAIS OU LE NATURALISME

I. Gall. — Phrénologie de Gall. — Sa métaphysique et sa morale. — II. Broussais. — Ses attaques contre l'observation intérieure. — Ses attaques contre la spiritualité de l'âme.

I

LE DOCTEUR GALL

I

LA PHRÉNOLOGIE DE GALL

La plupart des systèmes socialistes que nous avons analysés n'étaient que des applications plus ou moins heureuses et plus ou moins complètes de la philosophie des sens à la direction de l'homme et des sociétés humaines. Il ne faut pas en être surpris. Il y a une telle corrélation entre la nature de l'homme et sa destinée qu'on ne peut concevoir l'une d'une certaine manière sans concevoir l'autre d'une manière analogue.

Dès qu'on admet, en philosophie, que l'être humain se ramène tout entier aux sens et au corps, on ne peut manquer de se préoccuper avant tout, en morale et en politique, des choses sensibles et corporelles. Mais, pendant que le socialisme se répandait en France, comme le dernier mot du sensualisme, le système où il avait son principe était victorieusement combattu par le traditionalisme, d'une part, et par le rationalisme, de l'autre. Aussi, un moment arriva où la philosophie de l'esprit domina généralement dans la littérature de notre pays, et où l'on eût craint, en professant des doctrines contraires, de passer pour un écrivain arriéré et rétrograde. De là la couleur spiritualiste et même religieuse que prit parfois le socialisme lui-même, soit pour se faire plus facilement accepter, soit parce qu'il s'était laissé pénétrer à son insu par les idées régnantes. Cependant, si la philosophie des sens était vaincue, elle n'était pas morte. On la sentait invisible, mais présente, dans les écrits de beaucoup de savants, en qui l'habitude d'étudier la matière avait émoussé le sentiment des choses spirituelles; elle s'affirmait tantôt timidement, tantôt hardiment dans l'enceinte des écoles de médecine, qui a toujours été son dernier asile, en attendant qu'elle pût reprendre son influence sur le grand public et ressaisir l'empire qu'elle avait perdu. Elle fut surtout représentée, durant cette période difficile, par Gall et par Broussais, qui transmirent à Auguste Comte, tout en les modifiant à leur manière, les doctrines de Condillac et de Cabanis, et qui préparèrent ainsi le retour de faveur dont jouissent actuellement le sensualisme et le socialisme réunis sous le nom de positivisme.

Gall naquit à Tiefenbrunn, près Pforzheim, dans le grand duché de Bade, le 9 mars 1758. Il étudia successivement à Bade, à Bruchsal et à Strasbourg, où il fit son cours de médecine. C'est à cette époque qu'il fait lui-même remonter ses premières observations sur le sujet qui a tant occupé sa vie et qui lui a valu une si grande célébrité. Il était un des meilleurs élèves de l'établissement où on l'avait d'abord placé, mais il avait des camarades qui l'emportaient sur lui par leur facilité à apprendre par cœur : or, notre futur phrénologiste remarqua que ses heureux rivaux avaient tous de grands yeux saillants. Quand il passa de Bade à Bruchsal, il fit sur ses nouveaux concurrents la même observation que sur les anciens. Enfin, quand il arriva à l'université de Strasbourg, son attention se fixa d'abord sur ceux qui se distinguaient par une excellente mémoire, et il vit qu'ils avaient pour la plupart de gros yeux à fleur de tête. Tout cela le fit réfléchir et le conduisit à penser qu'il pourrait bien y avoir un rapport déterminé entre chacune des facultés de l'homme et chacune des parties de sa tête ou plutôt de son cerveau. Ce fut là le point de départ de toutes ses recherches sur l'organisation cérébrale considérée dans ses relations avec les facultés et les penchants. Reçu docteur à Vienne, en 1785, il inaugura dans cette ville même ses études sur le cerveau et y commença la collection de crânes d'hommes et d'animaux qui devait en être le fondement. Il voyagea ensuite dans divers pays et s'y acquit, par ses leçons, une certaine réputation ; mais il n'arriva à la renommée, presque à la gloire, que lorsqu'il fut entré en France et se fut installé à Paris. Il y fit,

en 1806, à l'Athénée, un cours qui eut beaucoup de succès. Il n'avait pas seulement des connaissances étendues et variées : il parlait aux sens et à l'imagination, il s'adressait à l'amour de l'extraordinaire et du merveilleux ; il n'en fallait pas davantage pour attirer la foule et pour exciter un vif engouement.

Gall présenta, en 1808, à l'Institut, un mémoire intitulé : *Recherches sur le système nerveux en général et sur celui du cerveau en particulier*, qui fut hautement apprécié par Cuvier : il est vrai qu'il ne touchait pas à la question de la phrénologie. Mais il publia, avec Spurzheim, de 1810 à 1818, sous le titre d'*Anatomie el physiologie du système nerveux*, et de 1822 à 1825, sous le titre de *Fonctions du cerveau*, deux ouvrages où sa doctrine phrénologique était exposée en détail.

Ce physiologiste énumère d'abord les classifications des facultés de l'âme que nous ont laissées les principaux philosophes. Il leur reproche, à toutes, d'être tellement générales qu'elles ne peuvent jeter aucune lumière sur le caractère des différents individus en particulier, puis il propose la sienne, qui ne comprend pas moins de vingt-sept qualités ou facultés et qui offre beaucoup d'analogie avec celle des philosophes écossais. Gall s'attache ensuite à établir (et c'est un point de la plus haute importance) que ces qualités et ces facultés ne dérivent pas, comme on l'avait prétendu, de l'action des objets extérieurs sur les organes des sens, mais qu'elles sont innées et naturelles. Il fait très bien voir, à l'encontre des sensualistes qui, par haine pour l'innéité, supprimaient l'instinct et ramenaient tout à l'habitude, qu'il y a des aptitudes et des tendances instinctives, tant dans l'homme que dans les autres animaux : « L'araignée, à peine éclose, dit-il, tisse sa toile... ; le caneton et la tortue, traînant encore les débris de l'œuf dont ils viennent de sortir, s'acheminent vers l'eau la plus prochaine ; l'enfant nouveau-né cherche le sein de sa mère, il le presse de ses mains pour en exprimer le suc nourricier... Tous ces êtres agissent ainsi, non parce qu'ils ont calculé que ces procédés sont nécessaires à leur conservation, mais parce que la nature est venue au-devant de leurs besoins et en a uni intimement la connaissance à leur organisation [1]. »

Non content de faire voir qu'il y a dans l'homme, ainsi que dans les autres animaux, des tendances et des aptitudes primitives que les sensations stimulent, mais ne créent pas, Gall montre que l'éducation elle-même ne peut nous modifier que dans des limites extrêmement restreintes et qu'elle doit sans cesse compter avec la nature. Dans cette guerre qu'il fait aux sensualistes proprement dits, il a incontestablement raison. Il défend contre eux la réalité et la fixité de la nature humaine que méconnaissent leurs théories psychologiques, et dont leurs théories pédagogiques et politiques ne tenaient pas non plus grand compte. Cependant, en attaquant le sensualisme par certains côtés, Gall est loin de rompre complètement avec lui et de professer un spiritualisme bien net et bien caractérisé. Si, en effet, il refuse de chercher dans les organes des sens l'explication de nos penchants et de nos facultés, il la cherche dans le cer-

[1] Gall, *Fonctions du cerveau*, t. I, p. 68-69.

veau, c'est-à-dire dans une autre partie de notre organisation, non dans l'âme elle-même.

En soutenant que le cerveau est l'organe exclusif du sentiment et de la pensée, Gall prétend avoir produit dans la science une immense révolution. C'est pourquoi il s'attache avec soin à faire voir que tous ses devanciers, depuis Hippocrate jusqu'à Bichat, ont ignoré le véritable rôle de l'organe cérébral. C'est là une assertion qu'on ne peut accepter que sous bénéfice d'inventaire. On sait que Platon faisait déjà du cerveau le siège du principe pensant et que Galien y voyait déjà l'organe de la sensation et du mouvement volontaire. Quant à Descartes, non seulement il logeait l'âme dans le cerveau, mais encore il ne la mettait en rapport direct qu'avec lui ou plutôt qu'avec la grande pinéale. Cependant, si le docteur allemand n'a pas été juste envers ses prédécesseurs, ce n'est pas une raison pour être injuste envers lui. Disons donc avec Flourens : « La proposition que le cerveau est le siège exclusif de l'âme n'est pas neuve. Le mérite de Gall est d'en avoir mieux compris qu'aucun de ceux qui l'avaient précédé toute l'importance, et de s'être dévoué à la démontrer. Elle était dans la science avant Gall : on peut dire que depuis Gall elle y règne [1]. »

Mais le système de Gall n'est pas là. Il est dans la double prétention qu'a l'auteur de trouver sur la surface de l'encéphale les organes de nos diverses facultés et qualités, ce qui est proprement l'organologie, et de trouver sur la boîte du crâne les protubérances qui ré-

1 Flourens, *de la Phrénologie*, p. 19.

pondent aux divers organes de la masse encéphalique, ce qui constitue la cranioscopie. A l'appui de sa doctrine, il produit un grand nombre de preuves. « Les facultés de l'animal, dit-il, sont d'autant plus multipliées que son cerveau est plus composé... Avec chaque nouveau viscère, à chaque nouvel appareil des sens, on découvre une nouvelle fonction, et cette fonction est d'autant plus compliquée que l'organisation du viscère ou du sens est plus parfaite... On peut démontrer que la même gradation existe dans la structure du cerveau des différentes espèces... Il s'ensuit que le nombre de ces facultés est en rapport direct avec les parties intégrantes du cerveau [1]. »

Nous ne sommes pas assez versé dans la physiologie pour discuter *ex professo* un tel système. Nous nous bornerons à exposer les objections qu'élèvent contre lui des savants autorisés, notamment Flourens et Lélut : Gall, disent-ils, voit dans le cerveau, non pas un organe unique, mais une multitude d'organes, et ces organes consistent, suivant lui, dans les plis ou circonvolutions que la masse encéphalique doit faire pour être renfermée dans l'intérieur de cette boîte osseuse qu'on nomme le crâne. Mais il ne songe pas que ces circonvolutions forment, en définitive, un tout continu, et qu'elles sont trop peu distinctes les unes des autres pour qu'on puisse regarder chacune d'elles comme un organe déterminé. Gall invoque en faveur de sa thèse le rapport entre le nombre et le volume des circonvolutions, dans les diverses espèces animales, et le nombre et le développe-

1 Gall, *Fonctions du cerveau*, t. II, p. 315.

ment de leurs facultés. Mais c'est là une loi qui est loin d'être générale et qui comporte bien des exceptions. D'abord beaucoup de mammifères et presque tous les oiseaux manquent de circonvolutions : comment se fait-il qu'ils aient des facultés ? Le chat et le furet ont des circonvolutions ; l'écureuil et le castor n'en ont point : s'en suit-il que les premiers aient des facultés et que les derniers n'en aient pas ? Le mouton et l'âne ont des circonvolutions plus nombreuses et plus belles que le lion et le chien ; est-ce à dire qu'ils aient plus d'intelligence ? Il faut conclure de tout cela que l'organologie est une science fort conjecturale, pour ne rien dire de plus. Gall y a été amené par l'analogie qu'il a supposée entre les fonctions des sens et les facultés de l'âme. Mais on peut lui faire observer qu'un organe des sens est un appareil nerveux très bien déterminé et que tout le monde voit fonctionner à part, tandis qu'un organe particulier du cerveau au service d'une faculté particulière de l'âme et fonctionnent isolément n'a jamais été vu par personne, pas même par Gall.

Voilà pour l'organologie : voyons maintenant la cranioscopie.

A supposer que les organes du cerveau existent et soient susceptibles d'être distingués, il faut, pour que la cranioscopie soit possible, c'est-à-dire pour qu'on puisse, à la simple inspection du crâne d'un homme, démêler ses facultés intellectuelles et ses qualités morales, il faut que les organes en question soient tous placés à la surface du cerveau, de manière à laisser leur empreinte sur la boîte osseuse qui les contient et qui en serait pour ainsi dire le moule. Or, les expériences de

M. Flourens semblent prouver qu'il n'en est pas ainsi. Il enlève à un animal, à une poule, par exemple, par devant, par derrière, par le haut, par les côtés, une portion assez considérable de son cerveau, et l'animal ne perd pas une seule de ses facultés. Il s'ensuit, à ce qu'il semble, que les organes des facultés ne sont pas à la surface du cerveau ; qu'ils ne sauraient laisser leur empreinte sur la boîte osseuse, et que, par conséquent, la cranioscopie est impossible. Si on objecte qu'on ne connaît pas assez la psychologie des poules, suivant l'expression de M. Janet, pour savoir au juste quelles facultés leur restent à un moment donné, on rejettera la cranioscopie pour une autre raison, c'est qu'on ne peut pas déterminer exactement le volume des circonvolutions du cerveau par l'inspection de la lame externe du crâne, attendu que la lame externe n'est pas toujours parallèle à la lame interne : « Gall sait tout cela, dit Flourens, et il n'en inscrit pas moins ses vingt-sept facultés sur les crânes. On ne connaît rien de la structure interne du cerveau, et l'on ose y tracer des circonscriptions, des cercles, des limites ! La face externe du crâne ne représente pas la surface du cerveau ; on le sait, et l'on inscrit sur cette face externe vingt-sept noms ! chacun de ces noms est inscrit dans un petit cercle, et chaque petit cercle répond à une faculté précise ! Et il se trouve des gens qui, sous ces noms inscrits par Gall, s'imaginent qu'il y a autre chose que des noms[1] ! »

Non seulement l'hypothèse de Gall se heurte de toutes

[1] Flourens, *de la Phrénologie*, p. 77.

parts à de graves difficultés, mais elle repose sur des faits qui n'offrent pas un caractère des plus scientifiques. Au lieu de s'appuyer, pour l'établir, sur des rapports constatés soigneusement, dans des circonstances précises et bien déterminées, entre le développement de chaque organe et celui de la faculté qui y répond, le physiologiste allemand nous cite pêle-mêle les observations qu'il a faites et celles qu'il n'a pas faites (je le crains) sur le crâne des grands hommes de tous les temps et de tous les lieux, dans les musées qu'il a visités. Il sait très bien, car il prend soin de nous en avertir, que les artistes ont coutume d'idéaliser leurs personnages ou d'atténuer ce que leur extérieur peut offrir de trop caractéristique, afin de tout ramener aux proportions ordinaires du type humain ; il ne doit même pas ignorer que, s'ils rendent avec assez d'exactitude les traits du visage, ils ne s'attachent pas à reproduire avec la même fidélité les protubérances du crâne. Mais cela ne l'empêche pas de signaler les particularités qu'il a eu occasion de remarquer sur les bustes et même sur les portraits des hommes célèbres, tant présents que passés. Il nous parle gravement des belles protubérances qu'il a trouvées sur la tête de Socrate ou de Platon, sur celle d'Aristophane ou d'Euripide et, ce qui est bien plus joli, des énormes bourrelets qu'il a découverts à la partie supérieure latérale de la tête d'Homère. On sait d'ailleurs que les disciples de Gall n'ont pas voulu être en reste avec le maître, et que l'un des plus renommés, Broussais, a constaté la protubérance du merveilleux sur le portrait de saint Antoine, bien mieux, sur celui de Moïse. Il faut convenir que les hommes positifs ont

été bien calomniés et qu'ils ne sont pas toujours aussi incrédules qu'on le prétend !

Gall cite, à l'appui de sa théorie, d'autres faits qui ne sont pas moins singuliers que les précédents : ce sont ceux qu'il tire de la mimique des passions. Quand nous sommes sous l'empire d'une passion énergique, l'organe qui en est le siège agit, s'il faut en croire notre auteur, avec une intensité extrême et se subordonne en quelque sorte tous les autres, de sorte que les attitudes que nous prenons dans la passion peuvent aider les spectateurs à la localiser avec plus d'exactitude. Qui pourrait douter, en voyant l'orgueilleux tenir sa tête haute et dresser tout son corps, que l'organe de l'orgueil ne soit au sommet de la tête? Qui ne comprend, en voyant l'homme rusé s'avancer, la tête et le corps portés en avant, mais de haut en bas, et doucement balancés de droite à gauche et de gauche à droite, que le double organe de la ruse est placé dans la partie inférieure du crâne, un peu en arrière et sur les côtés? L'idée de la subordination des gestes au siège de la passion en action vint à Gall pour la première fois (c'est lui-même qui nous le raconte) à la vue de deux cochers qui se battaient. Le plus grand se précipitait avec fureur sur le plus petit; mais « celui-ci se fendit un peu, ferma le poing, retira la tête entre les deux épaules, en l'abaissant légèrement, et repoussa victorieusement les attaques de son adversaire, en allongeant de vigoureux coups de poing ». Cette tête qui se retirait entre les deux épaules, en s'abaissant légèrement, fut pour notre phrénologue un trait de lumière. Il comprit tout de suite que l'organe de la propre défense devait être placé en arrière, au-dessus des

épaules, à l'angle inférieur postérieur des pariétaux. Il se confirma dans cette idée par de nouvelles observations: il remarqua que le chien et le coq, au moment de se battre, rejettent plusieurs fois brusquement la tête en arrière, et que le poltron se gratte derrière l'oreille, comme pour stimuler son organe, quand il hésite à combattre et à se porter en avant. La preuve, en effet, était des plus concluantes !

Gall emploie, pour connaître la corrélation des organes et des facultés, un autre procédé qui a bien son mérite et son importance. Pendant qu'il habitait à Vienne, il réunissait, dit-il, quelquefois dans sa maison, un grand nombre d'individus pris dans les plus basses classes de la société, cochers de fiacres, commissionnaires, porte-faix; il leur faisait distribuer largement du vin ou de la bière, puis, quand ils avaient bien bu, il les faisait jaser et écoutait curieusement leur bavardage. Une fois qu'il s'était instruit par ce moyen de leurs qualités et de leurs défauts, il cherchait sur leurs têtes les bosses correspondantes et ne manquait jamais, bien entendu, de les y trouver. C'est ainsi qu'en faisant ranger d'un côté les braves, de l'autre les poltrons, il découvrit derrière l'oreille des premiers une protubérance qui manquait absolument chez les seconds. Il découvrit la bosse du vol de la même manière que celle du courage, je veux dire en rangeant en deux classes et en palpant successivement les *chipeurs* et les honnêtes gens qui figuraient à ces intéressantes réunions.

Voilà à quoi se réduisent les procédés que Gall a suivis pour établir et vérifier sa théorie: étude de bustes et de portraits plus ou moins authentiques, mais nécessai-

rement imparfaits ; observation de la mimique plus ou moins expressive des passions ; propos d'ivrognes plus ou moins véridiques et plus ou moins soigneusement recueillis et enregistrés. Ce sont là évidemment des procédés d'une valeur scientifique fort douteuse, et les faits obtenus par de tels moyens ne sauraient certainement prévaloir contre les raisons qui prouvent l'impossibilité, sinon de l'organologie, au moins de la cranioscopie, telle que le célèbre docteur l'entend.

Gall répartit les facultés en trois groupes homogènes, et les distribue en quelque sorte sur trois zones cérébrales. Les facultés appétitives et animales, telles que l'instinct de la propagation, l'amour des enfants, l'amitié, l'instinct de la défense, l'instinct carnassier, la ruse, l'instinct de la propriété, la prudence, sont placés dans la partie postérieure de l'encéphale. Les facultés un peu plus intellectuelles et plus particulières à l'espèce humaine, telles que la mémoire sous ses quatre formes, le sens de la parole, celui de la couleur, celui de la musique, celui des nombres, celui des mécaniques, celui des arts, occupent les circonvolutions qui forment la partie latérale ou antérieure, mais inférieure du cerveau. Enfin les facultés les plus intellectuelles de toutes et les plus proprement humaines, la sagacité comparative, l'esprit métaphysique, l'esprit caustique, le talent poétique, la bienveillance, la mimique, la théosophie, la fermeté s'étagent, comme elles peuvent, dans la partie à la fois antérieure et supérieure de la tête.

Cette théorie de Gall a été démolie pièce par pièce par les physiologistes contemporains. Gall place l'instinct de la propagation dans le cervelet et déclare que, s'il y

a dans sa doctrine un point bien établi et vraiment inébranlable, c'est celui-là. Or, Lélut et d'autres l'ont si bien ébranlé que personne maintenant ne se hasarde plus à le soutenir. Aussi plusieurs phrénologues ont-ils abandonné sur ce point la doctrine de leur chef et se sont-ils ralliés à celle de Flourens, qui veut que le cervelet préside à la coordination des mouvements. Un autre point de sa doctrine que Gall regarde comme au-dessus de toute contestation, c'est que le siège de l'amour des enfants est dans les lobes postérieurs du cerveau. Lélut et Flourens prouvent, pièces en main, c'est-à-dire au moyen de crânes appropriés, que le physiologiste allemand est dans l'erreur : « Gall, dit le dernier, place l'amour de la progéniture dans les lobes postérieurs du cerveau. L'amour de la progéniture, surtout l'amour maternel, se trouve partout dans les animaux supérieurs; il se trouve dans tous les mammifères, dans tous les oiseaux. Les lobes postérieurs du cerveau se trouveront donc aussi partout dans ces animaux? Point du tout : les lobes postérieurs manquent à la plupart des mammifères ; ils manquent à tous les oiseaux. » Lélut démontre également que le prétendu organe de l'amitié que Gall trouve surtout chez la femme, qui est si aimante, et chez le chien, qui est si caressant, est moins développé chez la femme que chez l'homme, et ne l'est pas plus chez le chien que chez le loup et le renard ; que le prétendu organe de la rixe ou du courage est aussi sensible chez le lapin et le lièvre, qui ne sont pourtant pas des foudres de guerre, que chez les animaux les plus redoutables, et que le prétendu organe de l'instinct carnassier ne se trouve pas seulement chez les carnivores, mais encore chez nombre de frugivores, comme le mouton, qui ont sans doute manqué leur vocation.

Ce ne sont pas seulement les adversaires de Gall, ce sont encore ses disciples qui ont démoli et ruiné sa théorie. En bouleversant toute sa classification des facultés et des organes, ils ont achevé d'ôter aux faits par lesquels il avait cherché à établir leur corrélation toute signification et toute valeur. Son premier disciple, ou plutôt son collaborateur, Spurzheim donna le signal de ces modifications successives du système, qui devaient en amener bientôt la complète destruction. Ce phrénologue ne se borne pas à changer les noms que Gall a donnés aux organes, à en déterminer autrement les attributions, à en étendre ou à en resserrer la portée : il en confond deux en un seul, en divise un en deux et en admet de complètement nouveaux dont le maître n'avait jamais parlé. L'Anglais Georges Combes, l'Américain Stanley Grimes, le Français Vimont, en un mot, tous les phrénologues grands et petits font de même. On est bien alors, à ce qu'il semble, autorisé à se demander sur quoi repose désormais la phrénologie. Les organes reconnus par Gall étant pour la plupart changés ou déplacés, que signifient les faits dont il s'était servi pour les déterminer et sur lesquels seuls la phrénologie paraissait avoir son fondement.

On dira peut-être que les adeptes de cette science ont trouvé sur le crâne de maintes personnes des protubérances en rapport avec leur nature morale. On trouve sur les crânes tout ce qu'on veut, surtout quand on en a bien envie, et le public n'y regarde

pas d'assez près pour être tenté d'y contredire. Que de fois cependant les phrénologues n'ont-ils pas été pris en défaut ! Ils avaient donné au prince des philologues, à Champollion, le prétendu organe de la philologie, avec la projection du globe oculaire qu'il détermine, et il a été prouvé qu'il n'avait ni la projection, ni l'organe dont on avait voulu le gratifier. Ils avaient reconnu sur la tête du jeune calculateur Mangiamèle le prétendu organe des mathématiques, et on leur a montré que cet organe lui faisait complètement défaut. Ils avaient pris au mot les peintres, les graveurs, les poètes, qui avaient amplifié outre mesure le crâne de Napoléon, pour le mettre en rapport avec son vaste génie, et ils avaient déjà invoqué un fait aussi caractéristique en faveur de leur système, quand la dimension exacte du crâne de l'empereur, prise à Sainte-Hélène par son médecin Antomarchi, immédiatement après sa mort, vint renverser toutes leurs hypothèses et donner un éclatant démenti à toutes leurs théories. Ce cerveau, qui avait conçu de si grands desseins et si profondément remué le monde, n'avait que vingts pouces dix lignes de circonférence, c'est-à-dire, à deux ou trois lignes près, la grandeur moyenne des cerveaux humains, et n'offrait d'ailleurs aucune protubérance remarquable, ni celle du calcul, ni celle de la mécanique, ni celle du sens des localités, toutes qualités pourtant fort utiles aux hommes de guerre et aux généraux éminents.

Le crâne de Napoléon n'avait pas porté bonheur à la phrénologie ; celui de Raphaël lui fut encore moins favorable. Un ami de Gall avait apporté d'Italie le crâne du grand peintre et lui en avait fait deviner les propriétés devant une nombreuse assistance, avant de lui dire à quel génie transcendant cette boîte osseuse avait eu l'honneur d'appartenir. Le docteur y avait immédiatement trouvé l'organe de l'imitation, ainsi que celui des beaux-arts portés à un très haut degré et celui du coloris à un degré plus modeste : il était impossible de mieux dire. Plus tard, Georges Combes y découvrit l'organe de l'amativité, celui de l'approbativité, celui de l'idéalité, celui de la vénération, celui de la constructivité, en un mot, tous ceux que révélait, à défaut de son crâne, l'histoire même de Raphaël. Aussi ce crâne devint-il en peu de temps un des titres de la phrénologie, une des pièces qu'elle citait avec le plus de complaisance à ses adversaires et à ses sectateurs encore mal affermis. Mais, pendant que les disciples de Gall s'applaudissaient de voir le prince de la peinture déposer par toutes les protubérances de son crâne en faveur de leur science favorite, le pape Grégoire XVI, qui siégeait alors au Vatican et qu'on n'aurait jamais pu soupçonner d'une pareille noirceur, leur préparait une mystification des mieux conditionnées. Il fit ouvrir un jour, en grande pompe, le tombeau de Raphaël, d'où l'on retira son squelette, et avec son squelette sa tête, qui n'en avait jamais été séparée, et dans sa tête son crâne parfaitement intact. Comme il était peu probable que Raphaël, malgré son génie, eût eu deux crânes, il fallut bien convenir que celui qui avait été apporté de Rome au docteur Gall n'était pas authentique. A qui avait-il donc appartenu ? On trouva, après bien des recherches, que c'était celui d'un bonhomme nommé Adjutori, chanoine à Rome de son vivant. Il ne resta plus aux phrénologues, un peu

penauds et confus, d'autre moyen de se consoler de leur mésaventure que de s'en aller disant à qui voulait les entendre que ce scélérat d'Adjutori, s'il n'eût pas été chanoine, aurait été infailliblement, vu les splendides protubérances qu'il avait, un peintre incomparable.

Gall a donc complètement échoué dans sa tentative de localiser nos diverses facultés sur les diverses parties de l'encéphale, de manière à permettre de juger du développement des unes d'après celui des autres. C'est au point qu'il n'y a pas une de ces localisations, pourtant si nombreuses, qui ait été reconnue exacte par tous les physiologistes et qui soit restée dans la science. Cependant il faut convenir que, malgré ses témérités et ses erreurs, ce novateur hardi et entreprenant a rendu des services réels à l'esprit humain. Il a fortement appelé l'attention sur l'anatomie du cerveau, qui était de son temps peu avancée, et lui a imprimé un mouvement qui dure encore. Ses innovations en physiologie n'ont pas été moins heureuses. La plupart des physiologistes de son temps, notamment Bichat, affectaient le cerveau aux seules facultés intellectuelles et plaçaient dans le cœur le siège des passions. Gall établit victorieusement contre eux que les passions ne sauraient résider dans le cœur et que le cerveau est l'organe des affections morales en même temps que des facultés intellectuelles. Ce n'est pas seulement contre les physiologistes que Gall défend le cerveau, c'est encore, nous l'avons vu, contre les philosophes du dix-huitième siècle. La plupart d'entre eux faisaient dériver des sens extérieurs toutes nos idées, toutes nos connaissances, toutes nos facultés, méconnaissant ainsi à

la fois le rôle du cerveau et celui de l'esprit. Gall ne revendique pas contre eux les droits de l'esprit, il laisse ce soin aux philosophes de profession ; mais il revendique ceux du cerveau avec autant de force que de raison. Il montre très bien que c'est moins de la perfection des organes extérieurs que de celle du cerveau lui-même que le développement de la vie intellectuelle dépend.

Sans doute le docteur allemand a tort de décomposer arbitrairement le cerveau et d'y pratiquer une multitude de subdivisions que rien ne motive. Mais ses erreurs sur ce point ont été elles-mêmes utiles à la science. Si elle n'a pas admis dans le cerveau les vingt-sept organes qu'il avait cru y reconnaître, si elle incline encore aujourd'hui à voir dans le cerveau proprement dit un organe unique, elle a pourtant été amenée, en suivant la voie que Gall avait tracée, à reconnaître dans l'encéphale, considéré dans son ensemble, une certaine multiplicité d'organes. Le plus célèbre adversaire de Gall, Flourens, voit, en effet, dans le cervelet, dans la moelle allongée et dans le cerveau proprement dit, trois organes parfaitement distincts, qui sont exclusivement affectés: le premier, à la coordination des mouvements de locomotion ; le second, aux mouvements de respiration ; le troisième, aux opérations de l'intelligence. Ne pourrait-on pas pousser les divisions plus loin ? N'y aurait-il pas lieu de reconnaître dans le cerveau proprement dit une certaine distinction de parties et partant de fonctions [1] ? Ce sont là des questions qui ne sont point encore

[1] V. le remarquable ouvrage de M. Janet, *le Cerveau et la Pensée* p. 128.

résolues, mais auxquelles l'avenir répondra. Or, c'est Gall qui, par sa subdivision du cerveau, tout arbitraire qu'elle est, a conduit les physiologistes à se les poser. Il a donc donné une impulsion incontestable, bien qu'on n'en puisse pas encore prévoir les résultats, à la science des rapports du physique et du moral de l'homme.

II

MÉTAPHYSIQUE ET MORALE DE GALL

En faisant de la phrénologie, Gall et ses disciples ont fait aussi de la psychologie. Il ne pouvait en être autrement. La phrénologie, consistant à établir une corrélation entre les organes et les facultés, suppose, d'une part, la connaissance des organes, de l'autre, celle des facultés elles-mêmes. Or, si la connaissance des organes rentre dans l'anatomie, celle des facultés se rattache à la psychologie. Gall s'était assez bien rendu compte de cette distinction et avait même assez bien compris la nécessité de faire précéder son organologie d'une psychologie sérieuse : « Ce n'est, dit-il, qu'après avoir déterminé les qualités et facultés fondamentales, que je puis présumer d'après quelles lois le cerveau peut être organisé et ses parties disposées... Au début de mes recherches, écrit-il ailleurs, j'ai dit mille fois à mes amis : Faites-moi connaître les qualités et facultés fondamentales, et je vous en découvrirai les organes [1]. »

[1] Gall, *Fonctions du cerveau*, 3e vol., p. 71 et XIX.

Les disciples de Gall se montrèrent moins favorables à la psychologie que lui. Enflé de sa popularité récente, le plus célèbre d'entre eux, Spurzheim, le prit avec elle d'assez haut et eut l'air de dire que cette science avait fait son temps et n'avait plus qu'à s'effacer devant la phrénologie. Le plus habile disciple de Jouffroy, Adolphe Garnier, qui était encore jeune à cette époque, combattit les prétentions du disciple de Gall dans un livre intitulé : *la Psychologie et la Phrénologie comparées*. Il y prouve, avec autant de bon sens que de modération, non seulement que la psychologie peut se passer de la phrénologie et découvrir sans elle des vérités importantes, mais encore que la phrénologie, à supposer qu'elle soit possible, ne saurait se passer de la psychologie. Pour démontrer le premier point, il examine la théorie de Gall, celle de Spurzheim et celle des philosophes écossais sur les facultés et qualités de l'âme, et fait voir que non seulement ces trois théories s'accordent assez généralement, mais encore que la dernière est plus complète et plus exacte que les deux premières. Or, comme elle a été conçue par de simples psychologues et les deux autres par des phrénologues, il s'ensuit que la psychologie peut parfaitement atteindre son but sans le secours de la phrénologie. Quant à l'impossibilité de fonder la phrénologie, si toutefois elle peut être fondée, sur une autre base que la psychologie, Garnier n'a pas de peine à l'établir. Il est trop clair, en effet, que la seule vue des protubérances du crâne ne ferait pas connaître les facultés de l'âme à qui ne les connaîtrait pas déjà, et que, si on ne détermine pas d'abord les facultés avec exactitude, de la seule manière dont on puisse le faire,

à savoir, par l'observation intérieure, on ne pourra déterminer exactement les protubérances ni marquer avec précision les rapports qu'elles ont avec les facultés.

Gall n'a pas seulement sa psychologie, dans le détail de laquelle il serait trop long d'entrer, il a également sa métaphysique et sa morale, qui ne manquent pas d'intérêt et qu'on a cherché récemment à réhabiliter. Nous entendons par là ses vues sur l'âme, sur la liberté et sur le sens moral.

Le savant docteur se défend par des raisons assez plausibles contre le reproche de matérialisme que sa doctrine avait encouru de bonne heure. Le matérialisme consiste, suivant lui, à nier la distinction de l'âme et du corps et à expliquer tous les phénomènes moraux soit par l'action d'un fluide, soit par les combinaisons de la matière. Or, il défie ses adversaires de trouver soit l'une soit l'autre de ces deux opinions dans ses ouvrages. Il déclare, ce qui est devenu la thèse des positivistes, qu'il ne fait aucune recherche sur la nature de l'âme et du corps, qu'il se borne à étudier les phénomènes. Ces phénomènes, il les rattache aux organes, qui en sont les conditions matérielles, mais il ne confond nullement ces derniers avec les facultés dont ils rendent l'exercice et la manifestation possibles. De même qu'il distingue la faculté de voir de l'œil qui en est l'instrument, la faculté de se mouvoir des os et des muscles qui en sont les conditions d'exercice, il distingue la faculté de penser du cerveau au moyen duquel elle produit ses opérations. S'il suffit de subordonner les actes de l'âme à certaines conditions matérielles pour être matérialiste, nul médecin, nul philosophe, nul théologien

ne pourra se flatter de ne pas l'être, pas même l'Ange de l'école, car c'est lui qui a dit : « Quoique l'esprit ne soit pas une faculté corporelle, les fonctions de l'esprit, telles que la mémoire, la pensée, l'imagination ne peuvent avoir lieu sans l'aide d'organes corporels. »

La plupart des anciens donnaient pour instrument à l'âme le corps tout entier et cherchaient le principe des passions dans le mélange des fluides et des liquides ou dans la disposition des plexus et des ganglions de la poitrine et du bas-ventre : on ne les accusait pas de matérialisme pour cela. Les modernes ont généralement prétendu que l'âme n'a d'autre instrument direct que le cerveau et ont fait dépendre de cet organe l'attention, la mémoire, l'imagination et d'autres actes de l'esprit ; quelques-uns d'entre eux, comme Malebranche, ont même attribué à la fermeté ou à la mollesse des fibres cérébrales la différence des facultés et des penchants : leur spiritualisme n'a pourtant pas été révoqué en doute. Quant à Gall, il croit, lui aussi, que l'âme a pour unique instrument le cerveau. Seulement il est convaincu que cet organe se divise en plusieurs autres, et que chacun de ces derniers sert à remplir une fonction spéciale. En quoi cette doctrine est-elle plus matérialiste que les deux précédentes ? En ce que l'âme agit dans ce dernier cas par plusieurs organes ? Mais qu'est-ce que cela peut faire ? Un seul organe est aussi matériel que plusieurs : la main n'est pas plus spirituelle que les cinq doigts.

Gall ne repousse pas avec moins d'habileté l'accusation de fatalisme que celle de matérialisme. Le fatalisme consiste à prétendre que toutes nos actions s'accom-

plissent sans le secours de notre volonté et de notre liberté morale. Or, le célèbre docteur n'a jamais nié l'intervention de la volonté et de la liberté dans les actions humaines. Ce qui a pu induire ses adversaires en erreur sur ce point, c'est l'idée exagérée qu'ils se font de la liberté de l'homme. Quelques-uns la considèrent comme illimitée. Or, il est clair qu'elle ne peut pas l'être ; car elle est modifiée par les facultés et les penchants, qui coexistent avec elle dans chacun de nous, et par le milieu physique et social dans lequel elle se développe. Il n'a pas dépendu de nous, en effet, d'avoir ou de ne pas avoir telle faculté ou tel penchant et de naître dans tel milieu ou dans tel autre : c'est une vérité que tous les grands philosophes et tous les grands théologiens reconnaissent implicitement, quand ils parlent des dons de Dieu et de l'action de la Providence sur les choses humaines. D'autres regardent la liberté, sinon comme illimitée, au moins comme absolue : ils se figurent que nous pouvons agir sans motifs. Mais, si l'homme agissait sans motifs, c'est-à-dire en dehors de toute influence, de celle des sentiments, de celle des croyances, de celle des habitudes, on ne pourrait conjecturer sa conduite future avec la moindre chance de succès : on ne pourrait faire fond sur l'amitié, sur la probité, sur l'honneur de personne. L'éducation et la législation elles-mêmes n'auraient plus de points d'appui, puisque les peines et les récompenses dont elles se servent comme moyens d'influence ne seraient plus des motifs de détermination. Mais si Gall n'admet ni la liberté illimitée ni la liberté absolue, il admet la liberté morale, celle qui a été définie par Bonnet : la faculté d'être déterminé et de se

déterminer par des motifs, et par Laromiguière : le pouvoir de vouloir ou de ne pas vouloir après délibération.

On prétend que l'homme n'est pas libre, si ses penchants sont innés et si leur manifestation dépend de son organisation ; car il ne saurait changer ni son organisation ni ses penchants et ne peut que suivre leur impulsion. Gall répond à cette objection par une distinction qui ne manque ni de finesse ni d'importance. Sans doute, dit-il, nous ne pouvons changer notre organisation ni les penchants et les désirs qui en dérivent immédiatement; mais il ne faut pas confondre nos penchants et nos désirs avec notre volonté. Nous ne sommes pas libres de désirer ou de ne pas désirer une action, mais nous sommes libres de la vouloir ou de ne pas la vouloir. La volonté a son principe dans la complexité et la multiplicité des organes et, par suite, des penchants. Un être qui n'aurait qu'un seul organe et partant qu'un seul penchant, ne pourrait agir que d'une seule manière : il n'y aurait pour lui nulle possibilité de choisir, nulle liberté morale : c'est le cas, ou peu s'en faut, des animaux inférieurs. Mais dès que les organes et avec eux les penchants et les désirs se multiplient, l'animal entre dans une sphère d'action plus étendue. L'exemple du chien, que le souvenir cuisant des coups qu'il a reçus empêche de se jeter sur l'aliment qu'il convoite, peut servir à nous le faire comprendre. Toutefois ce n'est point encore là de la liberté, parce que les motifs sont d'un ordre inférieur : ce n'est que de la spontanéité. La liberté proprement dite n'existe que dans l'homme, mais elle y existe de la manière la plus incontestable. Comme

il possède, outre les penchants et les facultés qu'il a en commun avec les animaux, la faculté de distinguer le vrai du faux, le juste de l'injuste, celle de comparer le présent au passé et de prévoir l'avenir, et qu'il est d'ailleurs sensible aux idées de décence et de convenance, de devoir et d'honneur, il trouve là, dans la puisssance et les mouvements de sa nature propre, un contre-poids suffisant aux suggestions de sa nature animale : il est libre, parce qu'il est raisonnable. Cela est tellement vrai que sa liberté augmente à mesure que son intelligence s'élève, et que sa liberté diminue à mesure que son intelligence baisse et se rapproche des régions de l'animalité. « Il suit de ma doctrine, conclut Gall, que toutes les fois qu'un homme sain et bien organisé a voulu une chose, il aurait pu en vouloir une autre contraire à la première, non pas sans motif, ce qui serait absurde, mais en cherchant et en se donnant des motifs autres que ceux qui l'ont déterminé [1]. »

Non content de développer ces principes, Gall en fait l'application à l'homme, considéré soit comme objet d'éducation, soit comme objet de punition, et ce n'est pas là la partie la moins intéressante de son ouvrage. L'homme n'agissant jamais sans motifs et ne faisant le bien que par des motifs bons et le mal que par des motifs mauvais, les éducateurs devront mettre tous leurs soins à fortifier en lui la raison et les autres facultés proprement humaines, qui lui fournissent des motifs d'action nobles et élevés, et à affaiblir les facultés purement animales dont il ne peut recevoir que des impulsions

1 Gall, *Fonctions du cerveau*, t. I, p. 317.

brutales et violentes. On sait, en effet, que le respect de soi-même et des autres se développe ordinairement avec la civilisation et les lumières, et que les vices qui dégradent l'homme et ceux qui troublent la société humaine ont le plus souvent leur source dans le défaut de culture intellectuelle et morale. Aussi Gall est-il un partisan déclaré de l'instruction.

Ses vues sur la pénalité ne sont pas moins curieuses. Suivant lui, beaucoup de jurisconsultes considèrent l'homme comme une volonté nue, indépendante de l'organisation, du sexe, des penchants, et toujours également libre, sauf dans l'enfance et dans un certain nombre de circonstances exceptionnelles. C'est pourquoi ils infligent les mêmes peines à presque tous les actes semblables extérieurement, malgré la différence des motifs par lesquels ils sont déterminés. Ils ne voient pas que les actes ne doivent pas être appréciés en eux-mêmes, mais dans leur rapport avec l'agent, et que les agents ne sont pas tous également libres et responsables, parce qu'ils n'agissent pas tous dans des circonstances soit intérieures, soit extérieures, parfaitement identiques. L'âge, le sexe, la condition, l'éducation, la passion modifient d'une manière à la fois si profonde et si délicate le mérite et le démérite de nos semblables qu'il nous est impossible d'en juger avec exactitude et qu'il n'appartient qu'à Dieu de prononcer là-dessus en pleine connaissance de cause. Aussi, si les hommes étaient sages, ils s'en remettraient au souverain Juge du soin de rendre la justice, dans l'acception la plus stricte du mot, et tâcheraient seulement de prévenir les délits et les crimes, de corriger les malfaiteurs et de

mettre la société en sûreté contre eux. C'est en partant de ces considérations que Gall propose de changer nos prisons actuelles, où les détenus se corrompent, au lieu de s'amender, en vraies maisons de correction et d'amélioration. Tous y exerceront, comme dans les prisons de Philadelphie, le métier qu'ils savent ou en apprendront un, s'ils n'en savent point, de manière à pourvoir à leur entretien pendant le temps de leur détention et à pouvoir vivre honnêtement, quand l'heure de leur libération aura sonné. Tous y recevront une éducation morale et religieuse, qui leur enseignera qu'il est bon de préférer les nobles sentiments aux désirs grossiers ; car il ne faut pas perdre de vue que « de deux objets l'homme ne choisit pas sans motif l'un préférablement à l'autre, et que la perfection de la volonté consiste dans la connaissance de la bonté et de l'excellence des motifs ».

On comprend, après avoir lu cette analyse, qu'un phrénologue contemporain, le docteur Castle, ait cherché à laver la doctrine de Gall du reproche de matérialisme et du reproche de fatalisme, et qu'un de nos philosophes les plus éminents, M. Paul Janet, ait déclaré ces deux reproches peu fondés[1]. Gall repousse, en effet, formellement l'accusation de matérialisme et le fait par des raisons extrêmement plausibles. Mais cette protestation n'a peut-être pas sous sa plume toute la valeur qu'elle aurait sous celle d'un auteur moins sujet à caution. De plus, la lecture de ses ouvrages nous laisse, cela est certain, une impression favorable au matérialisme. Il y fait, en effet, un tel tableau de l'influence du

1 V. Castle, *Phrénologie spiritualiste*, et Janet, *le Cerveau et la Pensée*.

physique sur le moral qu'il nous incline à penser que le moral s'explique tout entier par le physique. S'il avait tenu à nous prémunir contre une impression de ce genre, il aurait établi par des arguments brefs, si l'on veut, à cause de la nature de ses travaux, mais péremptoires, l'unité, l'identité, l'activité du principe spirituel, et fait voir que, s'il est modifié par le principe corporel, il le modifie à son tour. Il aurait montré, comme l'avaient fait auparavant Platon et Bossuet, que l'homme pouvant, malgré l'opposition de tout le corps qui y résiste, se livrer volontairement à la mort pour obéir à une idée, il faut bien qu'il y ait en lui quelque chose de supérieur au corps et de congénère à l'idée, c'est-à-dire d'immatériel. Mais, loin de procéder ainsi, il explique si bien toutes choses par la configuration des organes corporels, qu'il ne laisse plus rien à faire au principe spirituel, et que le spiritualisme apparaît chez lui, sans qu'il le dise, comme une hypothèse superflue et chimérique. Les chefs du matérialisme contemporain, Broussais et Auguste Comte, ne se sont pas trompés sur ce caractère de la doctrine phrénologique, et ce n'est certainement pas à cause de ses tendances spiritualistes qu'ils l'ont embrassée.

Gall repousse le reproche de fatalisme par des arguments non moins spécieux et d'une manière non moins remarquable. Il a raison de rejeter la liberté illimitée et la liberté absolue et de s'en tenir à la liberté morale ; il a raison de faire remarquer que cette dernière n'est pas un caractère du désir, mais de la volonté, et que l'homme la possède seul, à l'exclusion des autres animaux. Mais il a trop l'air de la regarder comme un

simple équilibre entre nos divers penchants et comme un simple résultat du jeu et du balancement de nos diverses facultés. Il aurait dû reconnaître qu'au lieu d'être un simple effet, elle est une véritable cause, qu'au lieu de dériver de l'action des autres facultés et partant du jeu des différents organes, elle est une qualité fondamentale et essentielle du principe qui gouverne les unes et qui meut les autres et a, par conséquent, une certaine indépendance.

Les vues de Gall sur l'éducation et la pénalité offrent les mêmes qualités et les mêmes défauts que ses vues sur l'homme, dont elles découlent. Partant de l'idée que nos actes résultent de nos motifs, Gall a raison de nous recommander de développer notre nature raisonnable, qui nous en suggère de bons, et de refouler notre nature animale, qui nous en fournit de mauvais. Partant de la pensée que notre liberté n'est pas absolue, mais qu'elle a des degrés presque infinis de force ou de faiblesse, suivant l'intensité des penchants qui la sollicitent, il a raison de conseiller à ceux qui tiennent à juger équitablement des actes humains, d'analyser avec soin les mobiles qui les ont déterminés. Seulement il est trop porté, faute d'avoir donné à la raison et à la volonté une existence distincte et un pouvoir *sui generis*, à expliquer la conduite des hommes par leurs seuls penchants et leur seule organisation, et à ne voir que des malades à soigner, comme le lui a reproché M. Franck [1], là où il y a pourtant, en une certaine mesure, des criminels à punir. Il énerve l'énergie de la répression, en

1 Franck, *Philosophie du Droit pénal*, p. 62.

même temps qu'il émousse le sentiment de la responsabilité.

C'est ainsi qu'il explique, qu'il excuse, qu'il justifie presque, dans des passages que je pourrais citer, le vol, l'infanticide et la plupart des autres crimes par la force des mobiles qui poussent le sujet à les commettre et par la faiblesse des penchants qui leur servent de contrepoids. Une fille mère tue son enfant. Il ne faut pas s'en étonner : d'un côté, elle a grande envie d'échapper à la honte; de l'autre, elle a l'organe de l'amour maternel fort peu développé. Ce n'est pas à elle, à ce qu'il semble, qu'il faut imputer son crime, mais à l'organisation qu'elle a reçue de la nature. Cette manière d'expliquer, d'excuser et presque de justifier les violations les mieux caractérisées de la loi du devoir avait passé, à une certaine époque, des livres de Gall dans ceux de ses successeurs, de ceux-ci dans les écrits purement littéraires, et avait fini par pénétrer dans les entretiens des gens du monde et par modifier la plupart de leurs appréciations morales : « Je me rappelle un temps, dit Flourens, où, lorsqu'il s'agissait de quelque grand misérable, l'intérêt semblait passer de la victime à l'auteur du crime. Le pauvre homme ! il avait été lui-même victime de son organisation ! » Le lecteur trouvera peut-être que, depuis le temps dont parle Flourens, les choses n'ont pas beaucoup changé.

On voit que, si on a eu tort d'accuser Gall de matérialisme et de fatalisme d'une manière trop absolue, il n'est pas possible cependant de le justifier tout à fait sur ces deux points.

Gall reconnaît l'existence du sentiment moral, c'est-

à-dire de ce sentiment inné de ce qui est juste ou injuste, permis ou défendu, sans lequel les hommes ne pourraient pas vivre en société et se feraient les uns aux autres une guerre éternelle. Mais il n'en fait pas une forme de la raison : il en fait, comme le mot *sens* l'indique suffisamment, une subdivision de la sensibilité. Il le confond même jusqu'à un certain point avec un autre sentiment, qui en diffère à plusieurs égards, avec le sentiment de la bienveillance. La bienveillance n'est, suivant lui, que le sens moral élevé à son plus haut degré de développement et portant l'homme, non plus simplement à ne pas nuire à ses semblables, mais encore à leur rendre service et quelquefois même à se sacrifier à eux. Que la bienveillance soit naturelle à l'être humain, c'est ce que prouvent suffisamment, suivant notre philosophe, tant de gens de cœur qui jouent tous les jours leur vie pour les autres, ceux, par exemple, qui se jettent dans les eaux pour arracher à la mort des malheureux qui leur sont le plus souvent parfaitement inconnus. C'est donc à tort que certains auteurs contestent l'existence du sens moral comme principe distinct et cherchent à en expliquer les effets soit par l'intérêt, soit par l'habitude et l'éducation, soit par les combinaisons des politiques et par l'action des lois qu'ils ont établies. Le sens moral n'a rien de commun avec l'intérêt, et, bien loin d'être le résultat de l'éducation et de la législation, il en est le fondement et leur fournit la seule base sur laquelle elles puissent opérer d'une manière efficace.

Il en est de la morale de Gall comme de sa métaphysique : elle offre quelque chose d'indécis et de flottant et semble incliner tantôt vers le sensualisme, tantôt vers

le spiritualisme. Elle est de fait une sorte de sentimentalisme comme celui d'Adam Smith et de Rousseau. Aussi en a-t-elle à la fois la force et la faiblesse : la force, car elle distingue, au-dessus des mobiles personnels et intéressés, les mobiles désintéressés et sympathiques; la faiblesse, car le sentiment, si noble qu'il soit, ne tire pas sa noblesse de lui-même et ne saurait avoir par lui-même aucun caractère impératif et obligatoire : il implique le dictamen de la raison.

En résumé, la phrénologie de Gall, c'est-à-dire sa théorie de la corrélation des organes du cerveau et des facultés de l'âme, qui constitue proprement son système, est fausse et insoutenable, mais elle a ouvert une nouvelle voie à la science. Quant à sa doctrine métaphysique et morale, elle a des côtés plausibles et intéressants, mais elle offre des pentes dangereuses vers le matérialisme et le fatalisme. Bien qu'elle ne nie pas l'esprit et son énergie interne, elle se préoccupe surtout de l'organisation et de ses lois inéluctables. C'est pourquoi elle tend, comme les doctrines socialistes, à amoindrir l'homme, en le subordonnant à quelque chose d'extérieur et en lui faisant chercher hors de lui le principe de ce qui se produit en lui. Seulement, au lieu de le subordonner à la société, elle le subordonne à la nature ; au lieu de se rallier au socialisme, elle incline vers le naturalisme.

II
BROUSSAIS

I

SES ATTAQUES CONTRE L'OBSERVATION INTÉRIEURE

Bien qu'il eût rattaché nos facultés et nos penchants à nos organes, Gall n'avait pas attaqué directement la spiritualité de l'âme et le libre arbitre et avait même eu la prétention de les concilier avec son système : il avait incliné vers le matérialisme et le fatalisme, sans y tomber. Il n'en fut pas ainsi de Broussais, dont nous nous proposons d'étudier maintenant la doctrine. Il s'éleva avec violence contre le spiritualisme, qui dominait sous la Restauration, et essaya de rendre au sensualisme de Condillac et au matérialisme de Cabanis l'autorité qu'ils n'avaient plus, en les présentant sous des formes plus ou moins nouvelles.

François-Joseph-Victor Broussais naquit en 1772, à Saint-Malo, dans une famille vouée, de père en fils, à cet art de guérir où il devait un jour s'illustrer. Il était au collège de Dinan et n'avait pas encore terminé ses études quand, la Révolution éclata et remplit d'enthousiasme cette âme ardente et prompte à s'enflammer. Il en suivit les diverses péripéties, non seulement avec intérêt, mais encore avec passion. Aussi lorsque les Prussiens menacèrent Verdun, en 1792, et que la France appela aux armes tous ses enfants, le jeune

Broussais quitta le collège pour marcher au secours de la patrie en péril. Après de rapides études médicales, improvisées à Saint-Malo et à Brest, et différents voyages sur mer, il alla s'installer à Paris, pour se préparer au doctorat, et le séjour de cette ville acheva de le confirmer dans les doctrines du dix-huitième siècle et de la Révolution. Broussais s'imprégna profondément des idées philosophiques de Cabanis et aussi des idées médicales de Pinel, aux leçons duquel il assista assez longtemps, en attendant qu'il devînt son adversaire. Après avoir suivi comme médecin militaire le drapeau de la France au camp de Boulogne, sous les remparts d'Ulm, dans les plaines d'Austerlitz, et recueilli une ample moisson d'observations dans les hôpitaux et les ambulances, il revint à Paris, en 1800, et y publia, quelques années après, les résultats de ses méditations et de son expérience.

Le système de Broussais repose tout entier sur une propriété que le grand physiologiste Haller avait reconnue dans les muscles et qui a été depuis attribuée à tous les tissus vivants : nous voulons parler de la propriété qu'ils possèdent de s'ébranler sous l'action d'un modificateur quelconque. Quand l'irritation se produit à un degré convenable, sans excès ni défaut, les fonctions s'accomplissent régulièrement, et l'organisme tout entier est dans l'état où il doit être. Mais lorsque l'irritation est trop faible ou trop forte sur un point, lorsqu'elle est trop forte surtout, des perturbations plus ou moins graves éclatent dans l'organisation. Les liquides affluent sur le point irrité, ils y déterminent une inflammation qui gagne le plus sou-

vent les parties voisines et atteint le cœur lui-même dont elle multiplie les contractions : on est malade. La cause de nos maladies une fois trouvée, le remède qu'elles réclament n'est pas difficile à découvrir. La maladie tient-elle au défaut d'irritation, on aura recours aux stimulants ; provient-elle (ce qui est le cas le plus ordinaire) de l'excès d'irritation, il faudra recourir aux débilitants : de là les substances sédatives, ou mieux encore, la saignée et la diète préconisées comme des remèdes souverains.

Non content de rattacher à son principe tous les phénomènes physiologiques, Broussais y rattacha les phénomènes psychologiques eux-mêmes. Dès que l'irritation rendait compte de toutes les fonctions organiques, il n'y avait pas de raison, à ce qu'il lui sembla, pour qu'elle ne rendît pas compte des fonctions cérébrales comme des autres. Suivant lui, le cerveau est excité par des modificateurs extérieurs, qui agissent sur lui par le moyen des sens, et par des modificateurs intérieurs, qui ont leur principe dans les viscères. Sous l'action des premiers, il élabore des perceptions et des idées ; sous celle des seconds, des instincts et des volontés. L'excitation est-elle trop faible, il y a imbécillité ; est-elle trop forte, il y a folie; est-elle aussi forte qu'elle peut l'être, sans que le cerveau sorte de son état normal, il y a génie. Aux yeux de Broussais, l'irritation suffisait à tout ; elle donnait la clef de l'homme moral comme de l'homme physique. Aussi croyait-il, de la meilleure foi du monde, que celui qui avait fait cette merveilleuse découverte devait régner sur le monde philosophique aussi bien que sur le monde médical. Mais pour

cela, il fallait détrôner ceux qui s'y étaient établis en maîtres, notamment Cousin et Jouffroy. Ce fut contre leurs doctrines, non moins que contre celles des physiologistes du temps, que Broussais composa son livre *De l'Irritation et de la folie* (1828).

Sous le beau prétexte de défendre la méthode expérimentale, que personne ne songeait à attaquer, et de préserver la médecine des envahissements de la métaphysique, qui avait bien assez de ses propres affaires sans s'occuper de celles des autres, Broussais trace le tableau le plus séduisant de l'état des sciences dans les premières années du dix-neuvième siècle et met en regard, comme repoussoir, la peinture on ne peut plus noire de l'affreuse situation où, vers 1828, les métaphysiciens menaçaient de les plonger. C'était, en effet, s'il faut en croire Broussais, un magnifique spectacle que celui de la philosophie française vers l'an de grâce 1800. La méthode d'observation, recommandée par Bacon, inaugurée par Descartes, perfectionnée par Locke et Condillac, y régnait sans contestation, et les travaux profonds de Destutt de Tracy, aussi bien que les savantes recherches de Cabanis, donnaient à notre patrie une prépondérance philosophique que nous enviaient les autres nations. Pourquoi sommes-nous devenus si peu semblables à nous-mêmes ? C'est l'histoire de la substitution du spiritualisme au matérialisme dans notre pays. Broussais la raconte à son point de vue et à sa manière. Pendant que nous admirions le système de Locke et de Condillac, certains métaphysiciens de l'Écosse et de l'Allemagne essayaient de le détruire, sous prétexte de le rectifier : ils défiguraient l'homme,

sous couleur de lui restituer ses véritables traits. Bien plus, ils expédiaient chez nous (probablement par malice et pour se venger de notre prépondérance) leurs étranges élucubrations, et ces dernières, contre toute attente, y obtenaient un succès déplorable. Ceux qui les ont préconisées parmi nous, comprenant que le kantisme, avec ses formules pédantesques et rébarbatives, serait difficilement goûté de notre nation, lui ont donné pour introducteur ce platonisme chimérique que la France avait toujours repoussé, mais dont les formes brillantes pouvaient séduire une jeunesse plus éprise de l'éclat que de la solidité. C'est ainsi que les idoles de la métaphysique ont été relevées dans notre pays; mais Broussais n'est pas de ceux qui peuvent se laisser gagner à leur culte. Il passe, dit-il fièrement, devant le panthéon de l'ontologie sans fléchir le genou.

Voilà de quelle manière le défenseur des vieilles doctrines du dix-huitième siècle caractérise cette révolution qui, en substituant à un sensualisme étroit et appauvri, également incompatible avec le grand art et avec la grande poésie, avec la science du droit et avec celle du devoir, un spiritualisme large et fécond, en harmonie avec les plus hautes conceptions de l'esprit et les plus nobles aspirations du cœur, avait fourni à l'esthétique, à la politique et à la morale, une base inébranlable, en même temps qu'il ouvrait devant nous le monde depuis longtemps fermé et incompris de la philosophie antique, ainsi que le monde trop peu exploré des philosophies étrangères, et donnait à la pensée française une élévation et une étendue que l'époque précédente ne connaissait pas.

Le premier reproche que Broussais adresse aux kanto-platoniciens, comme il les nomme, c'est d'admettre d'autres faits que les faits sensibles, un autre moyen de connaître que les sens et une autre science que celle qui a les faits sensibles pour matière et les sens pour instruments : « Un homme raisonnable, dit-il, ne peut admettre l'existence d'une chose qui n'est démontrée par aucun sens[1]. » Comme si la pensée était accessible aux sens et comme si nous n'étions pas forcés de l'admettre! Comme si l'idée, le jugement, le raisonnement, en un mot, tous les éléments que la pensée contient et enveloppe, étaient visibles à l'œil, tangibles à la main, saisissables à un organe quelconque, et comme si nous n'étions pas contraints néanmoins de les reconnaître! Il faut en dire autant du sentiment et de ses diverses modifications, de la volition et de ses différentes phases. Quand j'aime ou que je hais, quand j'espère ou que je crains, quand je conçois un acte à faire, quand je délibère, quand je me résous, aucun de ces états de mon être ne tombe sous mes sens et pourtant je les affirme invinciblement et je regarderais comme un insensé celui qui m'engagerait à les révoquer en doute. Mais, pour que j'affirme ces états, il faut que j'aie un moyen de les connaître et que je l'emploie : ce moyen, c'est la conscience, et l'emploi de ce moyen, c'est l'observation intérieure. C'est en vain que Broussais se moque de ce nouveau genre d'observation et représente sous des traits, qu'il essaie de rendre plaisants, le psychologue s'isolant volontairement de tous les

1 *De l'Irritation et de la Folie*, t. II, p. 6.

objets extérieurs, faisant autour de lui l'obscurité et le silence et s'écoutant pour ainsi dire penser. Il est bien clair que, s'il y a en nous des faits supra-sensibles, comme nous venons de l'établir, nous ne pourrons bien les saisir qu'à la condition de concentrer momentanément notre attention sur eux seuls, à l'exclusion de ceux du dehors. Nous ne procédons pas autrement pour connaître ces derniers eux-mêmes. Quand je veux me rendre compte bien exactement de la couleur, de la saveur ou de l'odeur d'un corps, je cesse pour un instant de me préoccuper de ses autres qualités ; car je sais qu'au physique, comme au moral, on ne voit bien qu'à la condition de voir peu à la fois. Il ne faut donc pas s'étonner que Cousin et Jouffroy recommandent au psychologue une certaine concentration, puisque sans concentration il n'y a point de connaissance claire, et une certaine concentration intérieure, puisque c'est un fait intérieur qu'il s'agit de connaître. Ils suivent en cela les maîtres les plus éminents de la spéculation philosophique : Descartes, qui déclare qu'il fermera les yeux, qu'il se bouchera les oreilles, qu'il tiendra tous ses sens inactifs, afin de mieux saisir en lui et la pensée et le sujet pensant ; Malebranche, qui se retirait dans une chambre bien close, loin des bruits du dehors, loin du rayonnement de la lumière, loin de l'éclat des couleurs et de toutes les séductions de la nature, quand il voulait se livrer à ses sublimes méditations ; Maine de Biran, qui se plaisait à descendre dans ce qu'il appelait les galeries souterraines de l'âme, pour en étudier les mystérieuses profondeurs.

Il y a donc une observation intérieure, qui est par-

faitement distincte de l'observation extérieure et qui mérite d'avoir, comme elle, sa place dans la science. Mais cette observation a-t-elle un objet réel et *sui generis*? Broussais prétend que non et ne craint pas de dire que les phénomènes intérieurs que les psychologues revendiquent comme la propre matière de leur science ne diffèrent en rien des phénomènes extérieurs que les physiologistes et les physiciens étudient : « Nous les défierons, dit-il, de trouver une seule idée dans leur psychologie qui ne soit pas calquée sur quelque objet ou sur quelque scène de la nature[1]. » La preuve qu'il en est ainsi, c'est que tous les mots dont ils se servent pour exprimer les faits psychologiques ont primitivement servi à désigner des faits purement physiques. — Nous acceptons la remarque de Broussais, mais nous rejetons la conclusion qu'il lui plaît d'en tirer. Sans doute nous ne pouvons pas exprimer directement les phénomènes de l'âme par des sons articulés qui n'offrent avec eux aucun rapport : nous sommes obligés, pour les rendre, de recourir aux phénomènes physiologiques qui les accompagnent d'ordinaire, ou aux mots par lesquels on est convenu de désigner ces derniers suivant les temps et les lieux ; mais cela ne veut pas dire qu'il y ait entre les uns et les autres une véritable identité. On pâlit dans la crainte, on rougit dans la honte, on se rengorge dans l'orgueil, on grince des dents dans la colère, on regarde autour de soi dans la circonspection, on tourne autour de l'objet disputé dans la jalousie ; mais il ne s'ensuit pas que ces sentiments

[1] *De l'Irritation et de la Folie*, t. II, p. 22.

intérieurs soient la même chose que les phénomènes extérieurs qui les accompagnent. Autrement il faudrait donner raison à ce valet de comédie qui définit la jalousie : — ce qui fait que les gens tournent autour d'une maison. — Et encore le bon Alain distinguait-il, comme l'indiquent les mots *ce qui fait*, le sentiment moral de l'action physique dont il est le principe.

Mais, si la conscience a un objet réel, peut-elle nous le faire connaître avec certitude? Broussais ne le croit pas. La raison qu'il en donne est curieuse et montre qu'il ne comprend rien ni à la nature de la conscience, ni à sa portée : « De ce qu'il est certain, dit-il, que le psychologue sent qu'un corps est rond et immobile, il ne résulte pas que ce corps est effectivement tel : il peut être carré et paraître rond par le mouvement[1]. » Puis il ajoute que l'on croyait autrefois au mouvement diurne du soleil et à l'immobilité de la terre sur le témoignage de la conscience, et que les sens ont redressé cette double erreur. Comme si la mobilité et l'immobilité des astres étaient des faits de conscience et non des faits sensibles! Comme si la conscience avait pour fonction de nous découvrir la forme ronde ou carrée des corps, et non l'idée, quelle qu'elle soit, que les sens nous en donnent! Il n'est pas difficile de trouver la conscience en défaut, quand on l'interroge ainsi, c'est-à-dire quand on lui demande ce qui n'est pas de son ressort et qu'on met à sa charge précisément les erreurs que d'autres facultés commettent. A ce compte, on trouverait les sens en défaut tout comme la conscience.

1 *De l'Irritation et de la Folie*, t. II, p. 20.

Qu'on interroge l'odorat sur les sons, le toucher sur les couleurs, le sens de la vue sur les saveurs, et on verra comme ils répondront!

Les attaques de Broussais contre la conscience ne prouvent donc pas qu'elle ne soit pas certaine : elles prouvent seulement que le philosophe sensualiste ne se rendait compte ni de son rôle précis, ni de son objet propre. La vérité est que la conscience est plus certaine que les sens. Ceux-ci n'atteignent leur objet qu'à travers les organes, c'est-à-dire à travers un milieu qui le modifie et l'altère ; celle-là saisit le sien directement et sans intermédiaire. Les uns, nous révélant les modifications des corps qui nous sont étrangers, nous trompent souvent; l'autre, nous découvrant les modifications de nous-mêmes, ne nous trompe jamais. Quand j'affirme, sur l'autorité des sens, que telle qualité est dans un corps, parce que je crois l'y voir, je puis me tromper; car, entre la vision et l'objet vu, il n'y a pas toujours une corrélation exacte. Mais quand j'affirme, sur l'autorité de la conscience, que je crois l'y voir, il est impossible que je me trompe; car la croyance considérée, abstraction faite de son objet, est un état de moi-même, et je l'affirme au même titre que mon existence actuelle dont elle n'est qu'un élément. C'est ce qui faisait dire à Descartes qu'il était plus sûr de la réalité de ses pensées que de celle des objets auxquels il pensait, et à Kant que les formes et les modifications du sujet pensant étaient certaines, tandis que celles des objets pensés pouvaient donner matière au doute et à la discussion.

Broussais adresse à l'observation intérieure un dernier reproche, c'est de manquer de fécondité: « Les

sens, dit-il, peuvent seuls nous fournir des idées justes des corps, et la conscience ne nous fournit d'autre fait incontestable, d'autre fait qui puisse se passer de la preuve des sens que la sensation intérieure. — Le témoignage de la conscience, ajoute-t-il, n'est donc pas équivalent à celui des sens, et la science que l'on peut tirer du premier est bientôt faite, puisqu'elle se réduit à une assertion : je suis doué de la faculté de sentir que je sens. Or, cette assertion exprime un fait, et c'est tout[1]. »

Je sens que je sens : Broussais veut bien le reconnaître ; mais il ne semble pas comprendre l'importance d'une telle concession. C'est un fait, dit-il, et c'est tout. Il ne voit pas que ce fait en renferme une multitude d'autres ; qu'il contient et enveloppe, pour ainsi dire, tout un monde, le monde moral, qui n'offre ni moins de variété ni moins d'intérêt que le monde physique, comme l'attestent et la poésie et la psychologie qui l'ont décrit et la logique qui en a déterminé les lois. C'est de lui, en effet, plus encore que du monde physique, que nous entretient la véritable muse, celle qui cherche moins à chatouiller l'oreille et à éblouir les yeux qu'à faire vibrer les cordes du cœur. Qu'on ouvre les pages harmonieuses de tous les grands maîtres qui, depuis Homère jusqu'à Lamartine, ont enchanté les diverses générations, et on y trouvera l'expression aussi fidèle que pathétique de tous les sentiments de l'homme. La nature n'est que le cadre de leurs expositions : l'âme, avec ses modifications infinies, en est le centre réel et vivant. Avec quelle

1 *De l'Irritation et de la Folie*, t. II, p. 27-28.

vérité et quel charme tout ensemble ces génies divins n'ont-ils pas décrit la joie et la tristesse, l'amour et la haine, l'admiration et le mépris, la colère et la jalousie qui agitent notre cœur, dans ces élégies touchantes, dans ces épopées et ces odes sublimes, dans ces tragédies pathétiques, dans ces comédies expressives et ces satires amères, où ils ont fait parler, avec leurs sentiments propres, ceux de l'humanité tout entière ! La psychologie s'est proposé les mêmes objets que la poésie et les a représentés sous les mêmes traits, bien que sous des couleurs moins brillantes. Homère et Aristote, Racine et Pascal, Molière et La Bruyère sont des peintres inégalement saisissants, mais également exacts des sentiments de l'âme. On voit quelle riche matière ce seul fait du sentiment, que Broussais trouve si pauvre, offre déjà à l'observateur.

Mais l'homme, quoi qu'en dise le sensualisme, ne se borne pas à sentir. Il fait plus, ainsi que le démontre une philosophie plus sensée et plus large : il pense et il veut. Or, quel vaste champ la seule pensée n'offre-t-elle pas à l'analyse et à la spéculation, soit qu'on l'envisage en elle-même, soit qu'on la considère sous ses diverses formes, depuis l'idée jusqu'au jugement et depuis le jugement jusqu'au raisonnement ! La seule question de l'origine des idées a enfanté des centaines d'ouvrages, dont quelques-uns d'un mérite éminent. Que dis-je ? celle des idées en général a suscité toute une science, l'idéologie, qu'on a pu rattacher après coup à la physiologie, mais qui avait pourtant ses problèmes distincts, ses procédés propres, et qui n'avait emprunté aux sens aucun des résultats auxquels elle était parvenue, car elle les

devait tous à l'analyse opérant sur les données de cette observation intérieure dont Broussais ne veut pas. Que dirai-je de l'*Organon* d'Aristote, du *Novum Organum* de Bacon, du *Discours de la Méthode* de Descartes, de la *Critique de la raison pure* de Kant, en un mot, de tous ces immenses travaux auxquels a donné lieu le besoin, non plus d'analyser, mais d'apprécier et de réglementer la pensée, et dont plusieurs ont été regardés comme les plus grands efforts de l'esprit humain ? N'est-il pas évident que ce n'est ni aux sens, ni aux instruments dont ils font usage, mais à la conscience et à la réflexion qu'ils ont dû leur naissance?

La faculté de sentir et celle de penser ne constituent pas toutes les puissances de l'être humain : il en possède une autre qui n'est pas moins remarquable et que Broussais a plus ou moins complètement méconnue : c'est la puissance de vouloir et de se déterminer librement. Cette faculté se manifeste dans l'effort que l'homme fait sur ses organes pour les mouvoir et pour les diriger à son gré dans un sens ou dans un autre, dans celui qu'il fait pour porter à son gré son intelligence sur tel ou tel objet et l'y tenir invariablement fixée, dans celui enfin auquel il se livre pour résister aux passions qui le sollicitent et pour rester maître de lui-même et conserver l'initiative de ses actes. C'est là une puissance qui a été décrite, avec autant de précision que d'exactitude, par beaucoup de philosophes illustres, depuis Aristote jusqu'à Maine de Biran, et à laquelle rien ne ressemble dans le monde des corps. Dans ce dernier monde, en effet, on trouve des séries de faits qui se succèdent dans un ordre plus ou moins constant, c'est-à-dire qui obéissent à des

lois; mais on n'y trouve point de principe qui ait la faculté de commencer avec liberté et raison de nouvelles séries de faits, c'est-à-dire qui soit réellement cause. On n'y trouve non plus aucun principe qui soit doué, comme la cause qui s'affirme en disant *moi*, d'unité, de simplicité et d'identité : c'est la sphère de la multiplicité, de la complexité et du changement, c'est-à dire la sphère du *paraître* en face de celle de l'*être*. Que si nous supposons de la causalité, de l'unité, de l'identité dans le monde extérieur, c'est que nous concevons les objets qui le composent à l'image de nous-même ; que si nous y mettons aussi une certaine inertie, une certaine multiplicité et une certaine mobilité, c'est par opposition aux attributs que nous sentons en nous et dont le sentiment nous permet seul de concevoir leurs contraires. Au défi que Broussais nous adressait tout à l'heure de trouver dans la psychologie une seule idée qui n'ait pas son type dans la physique, nous pouvons donc répondre, à notre tour, en le défiant de trouver dans la physique une seule idée importante qui n'ait pas son original et sa raison d'être dans la psychologie. Cela n'est pas seulement vrai des idées de causalité, d'unité, d'identité et de leurs contraires, mais encore des idées de couleur, de son, d'odeur, de saveur, dont on cherche ordinairement le modèle et l'original dans les sens et qui ont leur véritable principe dans le monde de l'esprit. Chacun sait, en effet, aujourd'hui que les couleurs et les sons, les odeurs et les saveurs sont des modifications de l'esprit et non des corps, et qu'il n'y a dans les corps que le mouvement qui détermine en nous des modifications de ce genre. Le moi humain est si loin de n'avoir point ou d'avoir peu de

modifications, qu'il revêt, au contraire, de ses modifications propres les objets du dehors, et que le monde extérieur, sinon tel qu'il est, au moins tel qu'il est conçu, n'est, à beaucoup d'égards, que le monde intérieur projeté dans l'espace et pour ainsi dire *objectivé*.

Il résulte tout au moins de ces considérations qu'il y a dans l'homme des faits matériels, qui lui sont connus seulement par les sens, comme les autres phénomènes du monde extérieur, et des faits spirituels, qui lui sont connus seulement par la conscience, à la différence de tous les autres phénomènes dont l'univers est le théâtre, et que les premiers sont du domaine d'une science purement physique, qui est la physiologie, tandis que les seconds sont du ressort d'une science essentiellement morale, qui est la psychologie. La distinction de ces deux sciences n'est point arbitraire, comme on voit, puisqu'elle repose sur celle des phénomènes qu'elles étudient et sur celle des moyens de connaître qui s'y appliquent. Elle n'est point nouvelle non plus ; car on a distingué de tout temps la médecine de la morale, la science de l'homme extérieur de celle de l'homme intérieur, et on n'a jamais fait de la connaissance de l'une la condition *sine qua non* de celle de l'autre. Enfin elle ne tend point à s'effacer et à disparaître, parce que les sciences se subdivisent, au lieu de se réduire, à mesure qu'elles se développent, et aussi parce que, avec la vie morale, le sentiment qu'on en a augmente, au lieu de diminuer. La thèse de Broussais, qui veut que la psychologie s'absorbe dans la physiologie, a donc contre elle et la nature des choses, et le passé de l'esprit humain, et le mouvement actuel de la science.

II

SES ATTAQUES CONTRE LA SPIRITUALITÉ DE L'AME

Les kanto-platoniciens auxquels Broussais s'attaque ne s'étaient pas bornés à distinguer les phénomènes de conscience des phénomènes sensibles, la conscience des sens, la psychologie de la physiologie : ils avaient encore cherché à déterminer, on sait avec quelle mesure, quelle réserve et quelle rigueur, le principe des phénomènes de conscience. Ils avaient très bien posé la question qui divise les physiologistes et les psychologues et très bien montré que, suivant les uns, le cerveau est le vrai principe de ces phénomènes, mais que, suivant les autres, il en est la simple condition, attendu qu'il ne possède pas l'unité et la simplicité voulues pour les expliquer. Au lieu de tenir compte de cette observation capitale, dans la polémique qu'il dirige contre Jouffroy et ses amis, Broussais la néglige complètement. Il suppose constamment que ses adversaires nient l'influence du physique sur le moral et cherche à la leur prouver. Il semble constamment croire qu'ils n'admettent pas la nécessité du cerveau pour sentir, pour penser, pour vouloir, dans l'état actuel de l'être humain, et fait de charitables efforts pour dissiper leur ignorance : « La première chose, dit-il, que nous observons par cette voie (par les sens), c'est que la perte de la tête équivaut à celle de la vie et de tout le moral. Conclusion : la vie

et le moral tiennent à la tête[1]. » Broussais ne songe pas que si l'homme perd la vie et (ce qui, du reste, n'est pas démontré) le moral avec la tête, cela ne prouve pas que la tête soit le principe plutôt que la condition du moral. La question reste entière : l'auteur, en croyant faire un raisonnement, n'a fait qu'un paralogisme. « La seconde chose que nous observons, ajoute-t-il, c'est que l'état maladif du cerveau nous ôte nos facultés morales sans nous ôter la vie. Les facultés morales tiennent donc à la tête, et, dans la tête, au cerveau. » C'est toujours, comme on voit, la vieille confusion de la condition et du principe, de la cause instrumentale et de la cause efficiente. « La troisième, dit-il enfin, c'est que les facultés morales se développent avec le cerveau depuis la naisssance et dans les mêmes proportions. Le développement de ces facultés est donc en raison de celui du cerveau. » C'est le vieil argument de Lucrèce, présenté avec beaucoup moins d'éloquence qu'il n'en a sous la plume du poète romain, l'argument qui consiste à conclure du parallélisme du physique et du moral, non leur union, non leur action et leur réaction réciproques, mais leur parfaite identité. Le matérialisme, en effet, ne renouvelle pas souvent ses moyens d'attaque et son arsenal est toujours à peu près le même.

Broussais ne voit pas que, la pensée s'expliquant aussi bien par l'union du physique et du moral que par leur identité, il faut recourir à d'autres considérations pour déterminer laquelle de ces deux hypothèses est la plus plausible. Parmi ces considérations, une des plus

[1] *De l'Irritation et de la Folie*, t. I, p. 520.

importantes est celle-ci : c'est que les phénomènes semblent impliquer un sujet qui leur soit congénère, c'est-à-dire qui soit spirituel, s'ils sont spirituels, matériel, s'ils sont matériels, d'où il suit que, si les phénomènes matériels qui se produisent en nous ont pour sujet le corps, les phénomènes spirituels, qui s'y produisent également, se rapportent à l'âme. Mais, pour admettre ce raisonnement, il faut admettre un point de fait, c'est qu'il y a en nous des phénomènes spirituels. Or, Broussais l'admet-il? A cette question on peut répondre *oui* et *non ;* car il s'est fort contredit sur ce sujet, comme nous l'avons déjà vu, prouvant ainsi qu'il n'avait en philosophie que des idées vagues et inconsistantes et qu'avant de chercher à les faire prévaloir, il aurait bien dû les élaborer plus longtemps au creuset de la méditation. Il semble rejeter ces phénomènes quand il rejette la conscience, qui nous les fait connaître, et qu'il déclare, dans un langage d'un goût douteux, qu'il n'a jamais vu ses oreilles. Il semble encore les rejeter, quand il dit qu'il « n'étudiera que les actions des organes qui peuvent être comprises par le secours des sens ». — « Comprises par le secours des sens » ne se comprend guère ; car par les sens on perçoit, on ne comprend pas. Mais enfin, perçues ou comprises, de telles actions ne sauraient être des pensées, des sentiments, des volitions, phénomènes psychologiques et spirituels qui échappent aux sens, mais des impressions, des mouvements, des ébranlements, c'est-à-dire des phénomènes physiologiques et matériels. Il semble les rejeter enfin par le seul fait qu'il cherche à faire rentrer la psychologie dans la physiologie,

puisque cette dernière science se fonde uniquement sur l'observation sensible, et que faire rentrer dans son domaine tous les faits humains c'est prétendre implicitement qu'il n'y a pas dans notre nature d'autres faits que ceux qui tombent sous les sens.

Mais, à côté de ces assertions, on en trouve d'autres chez Broussais, qui offrent un caractère diamétralement contraire, tant il est vrai qu'il est difficile de soutenir longtemps une gageure engagée contre l'évidence et le sens commun. Ainsi, dès le début de son ouvrage, il distingue avec raison la sensibilité de l'irritabilité, par cette circonstance caractéristique que l'une est accompagnée et que l'autre n'est pas accompagnée de conscience; que la première implique le sentiment du *moi* et que l'autre ne l'implique pas. Ailleurs il se montre plus explicite encore s'il est possible : « La perception du blanc et du noir, dit-il, comme celle du rond et du carré, ne sont des choses ni visibles, ni tangibles, ni concrètes : il n'y a que les corps, à l'occasion desquels nous avons ces perceptions, et les organes sensitifs qui nous les ont fournies, qui jouissent de ces qualités. » Ailleurs enfin, dans un endroit cité par Damiron, il écrit en toutes lettres : « La sensibilité est immatérielle comme la pensée dont elle est la base. » Non content de mettre Broussais en contradiction avec lui-même, nous pouvons le placer entre ces deux alternatives : ou vous admettez des modes spirituels, ou vous n'en admettez pas. Si vous en admettez, vous êtes obligé d'admettre un sujet spirituel, c'est-à-dire de renoncer à votre système; si vous n'en admettez pas, vous êtes obligé de nier ou de matérialiser la pensée, c'est-à-dire de vous inscrire en faux contre les données de l'expérience. Donc vous avez tort dans un cas comme dans l'autre.

Une autre considération, qui a échappé à Broussais et qui doit faire pencher la balance contre le matérialisme, c'est l'identité constante, la permanence indéfectible du principe pensant et la mutabilité incessante, l'indéfinie variabilité des principes matériels, si exigus et si réduits qu'on les suppose. Que le principe pensant, que le *moi*, comme il se nomme lui-même, soit réellement permanent et identique, c'est ce qu'on peut établir, non seulement par l'observation, qui nous atteste que nous sommes aujourd'hui les mêmes que nous étions hier, mais encore par la raison, qui nous montre que certains faits indéniables, tels que le jugement, le raisonnement, le souvenir, la responsabilité, n'existeraient pas sans l'identité. Le simple jugement implique déjà, en effet, une certaine persistance du principe pensant, puisqu'il est successif et qu'il suppose un même sujet passant d'une idée à une autre. Le raisonnement implique une persistance plus marquée encore, puisqu'il dure davantage : il serait impossible, en effet, qu'il eût lieu, si le principe pensant changeait en passant de la majeure à la mineure, et de la mineure à la conclusion. Mais la preuve la plus frappante et la plus véritablement démonstrative de notre identité est celle qui se fonde sur le souvenir, parce qu'il n'est pas seulement un fait positif, mais qu'il porte sur un laps de temps considérable et implique une identité qui lui est proportionnée. Je me souviens de ce qui m'est arrivé il y

a dix, vingt, trente ans. Cela suppose que j'étais, il y a dix, vingt, trente ans, ce que je suis aujourd'hui, et que, si quelques-unes de mes manières d'être ont fait place à d'autres, mon être du moins est resté le même. Qu'on tourne et qu'on retourne tant qu'on voudra le fait du souvenir et celui de l'identité, et on verra toujours qu'on ne peut admettre l'un sans l'autre. Nous pourrions raisonner de même en parlant du principe de la responsabilité, qui est au-dessus de toute contestation, et qui, pourtant, n'est intelligible qu'à la condition que l'agent qui encourt la responsabilité soit précisément celui qui a déployé son activité. Donc, ou il n'y a point de vérité au monde, ou l'identité du moi, du principe pensant est une vérité indubitable.

Mais cette identité que nous sommes obligés de reconnaître au principe pensant, appartient-elle au corps humain tout entier, au cerveau ou à une partie du cerveau quelle qu'elle soit? Pas le moins du monde. Il en est du corps humain comme de tous les corps organisés, il se nourrit, c'est-à-dire qu'il échange constamment les éléments qui le composent contre ceux du milieu ambiant. Cet échange, qui constitue la vie, s'opère si rapidement qu'on lui a donné le nom caractéristique de tourbillon vital, et les molécules qui entrent dans ce commerce naturel se succèdent si vite que nous changeons complètement de corps, non pas en quelques années, comme on le croyait autrefois, mais en quelques mois, en quelques semaines, comme le matérialiste Moleschott lui-même en fait l'aveu. Mais, si le principe pensant a pour essence l'identité, et le corps la mobilité, il n'est pas possible que le véritable principe pensant soit le corps ni aucun des organes corporels. Qu'on y

songe et on verra qu'il y a là une difficulté insurmontable à tous les efforts du matérialisme.

Broussais n'a pas pris garde non plus à une chose qui a bien aussi son importance dans la question dont il s'agit, c'est que le moi est un d'une unité véritable et réelle, tandis que le corps n'a qu'une unité purement nominale et apparente. Quand je pense, quand je sens, quand je veux, je sens qu'il n'y a pas là un moi pour la pensée, un pour le sentiment, un pour la volition, mais que c'est un seul et même moi qui est le sujet de ces modifications si diverses. Je sens non seulement que je suis un, mais encore que je suis simple et indivisible ; car je n'ai pas la conscience d'être tantôt une moitié, tantôt un tiers, tantôt un quart de moi, mais d'être moi simplement et indivisiblement. Et ce que la conscience m'atteste, le raisonnement le confirme. La plupart des phénomènes qui se produisent dans le moi seraient impossibles si le moi était composé de plusieurs parties. Prenons le jugement. Ce fait suppose au moins deux idées entre lesquelles le moi saisit et affirme un rapport. Mais si le moi est composé de plusieurs parties, de deux, par exemple, ou les deux idées à comparer seront toutes deux dans chacune des deux parties, et alors il y aura deux jugements au lieu d'un, ou elles seront l'une dans une partie, l'autre dans l'autre, et alors il n'y aura point de jugement, faute d'un principe central qui perçoive les deux idées et en fasse la synthèse. Ce que nous disons du jugement, nous pourrions le dire de tous les autres phénomènes intellectuels et aussi de tous les phénomènes sensibles ou volontaires. Tous impliquent l'existence d'un principe simple et in-

divisible : donc un tel principe existe réellement. Mais ce principe peut-il être le corps que nous voyons, que nous touchons et que nous appelons nôtre? Il est évident que non. Ce corps, comme tous ceux de la nature, est composé de parties dont l'une n'est pas l'autre et qui forment, par leur réunion, une juxtaposition, un assemblage, une totalité, plutôt qu'une véritable unité. Ce qui est vrai du corps, considéré dans son ensemble, est vrai de ses diverses parties. Chacune d'elles admet, elle aussi, des parties différentes, les unes à droite, les autres à gauche, les unes dessus, les autres dessous, de sorte que, si la pensée, si le sentiment venait à parcourir toute cette masse, chaque partie pourrait bien avoir le sentiment, la conscience d'elle-même, à supposer, ce qui est douteux, qu'on pût arriver à des parties indivisibles, mais aucune n'aurait le sentiment, la conscience de l'être tout entier. C'est cette preuve de la spiritualité de l'âme que le sceptique Bayle regardait comme mathématique.

Enfin Broussais a oublié que le moi est une cause, une force qui se connaît, *vis sui conscia*, ou plutôt la seule cause, la seule force qui se connaisse directement et réellement. Quand je vois une pierre tomber, j'affirme que ce fait a une cause, et en cela je ne me trompe pas, je suis sûr de ce que je dis ; car c'est là une donnée de la raison. Mais j'ajoute que cette cause est l'attraction, et, en m'exprimant ainsi, j'attribue à un fait que je connais et dont je sais en outre ceci, qu'il a une cause, une cause que je ne connais pas. Quand je veux lever le bras et que je le lève, j'affirme également que ce fait a une cause et j'obéis également

en cela au dictamen de la raison. Mais j'ajoute que cette cause est moi-même. Il s'agit de savoir si, en m'exprimant de la sorte, je désigne, comme tout à l'heure, une cause inconnue. Or, la question ainsi posée n'est pas difficile à résoudre. Ce mot *moi* représente à mes yeux une cause que je distingue parfaitement de ce qui n'est pas elle et qui m'est connue on ne peut mieux : je sais que cette cause est *moi* et pas un autre. Avant de produire le phénomène de tout à l'heure, je sentais, en effet, que j'étais capable de le produire ; en le produisant, je sens que c'est moi qui le produis ; quand je l'ai produit, je sens que je puis le produire encore. Avant, pendant et après le phénomène, je me saisis comme la cause de ce phénomène avec une clarté parfaite, avec une évidence irrésistible.

Sans doute l'idée que je m'en fais n'a pas cette vive, mais fausse clarté que recherchent les hommes frivoles et qui n'appartient qu'aux choses qu'on voit ou qu'on imagine ; mais elle a la vraie clarté qui caractérise la pensée et les autres données du sens intime et à laquelle nul esprit réfléchi ne saurait refuser son adhésion. C'est donc en nous-même, et rien qu'en nous-même, que nous puisons l'idée de cause, et les causes que nous supposons dans la nature ne sont que notre causalité conçue et transportée au dehors. Il y a cette différence entre les causes extérieures et la cause que nous sommes, que les premières sont de simples hypothèses plus ou moins plausibles, tandis que la seconde est un fait réel, dont le sentiment se confond en nous avec celui de notre existence, et que nous ne saurions nier sans nous nier nous-même. Or, cette cause que je ne puis ni voir,

ni toucher, ni saisir par aucun de mes sens, cette cause que je ne puis même me représenter en imagination et que je saisis seulement par ma conscience ne peut être évidemment quelque chose de sensible et d'imaginable : elle est un principe supra-sensible, supra-imaginable, c'est-à-dire un principe spirituel.

Et qu'on ne dise pas que la conscience n'atteint que les phénomènes ; que l'être et la cause lui échappent, et que, par conséquent, le dernier support, le principe suprême des phénomènes de conscience peut très bien être matériel. A cette objection fondée sur une conception étroite et surannée de la conscience, sur la conception de Reid, de Kant et de Cousin, Jouffroy fait, en s'inspirant de Maine de Biran, la réponse suivante : « Thèse singulière à soutenir, que je ne saisis pas la cause qui est *moi*, que je sens ma pensée, ma volonté, ma sensation, mais que je ne me sens pas pensant, voulant, sentant ! Mais d'où saurais-je alors que la pensée, la volonté, la sensation que je sens sont miennes, qu'elles émanent de moi, et non pas d'une autre cause ? Si ma conscience ne saisissait que la pensée, je pourrais bien concevoir que la pensée a une cause ; mais rien ne m'apprendrait quelle est cette cause, ni si elle est *moi* ou tout autre. La pensée ne m'apparaîtrait donc pas comme *mienne*. Ce qui fait qu'elle m'apparaît comme mienne, c'est que je la sens émaner de moi ; et ce qui fait que je la sens émaner de moi, c'est que je sens la cause qui la produit et que je me reconnais dans cette cause. Quand l'expérience de chaque instant ne serait pas là pour déposer que j'ai conscience de la cause qui pense, qui veut et qui sent, il serait démontré que j'ai cette conscience

par cela seul que j'appelle *moi* cette cause et *miens* les actes qui en dérivent [1]. »

Broussais a connu la plupart des raisons qu'on peut invoquer en faveur de la spiritualité de l'âme ; mais ses habitudes de physiologiste, enclin à tout rapporter aux organes et à tout expliquer par leur action, l'ont empêché d'en mesurer toute la portée et d'en apprécier toute la valeur. Aussi, la discussion à laquelle il les soumet n'a-t-elle ni la précision ni la force qu'on devait attendre d'un esprit aussi vigoureux. Les spiritualistes prétendent que le moi est une cause, une force : « Si j'entends bien les mots, dit Broussais, une force est une chose qui *agit* par soi. Nous en prenons l'idée en voyant agir les corps, parce que nous isolons mentalement leurs substances matérielles de la cause de leur action : le mot *force* équivaut donc aux mots *cause de l'action d'un corps* [2]. » S'il en est ainsi, ajoute-t-il, le moi, bien loin d'être une cause, une force, est un effet : il est l'effet de l'oxygène, du calorique, de l'électricité, c'est-à-dire des agents qui agissent sur la masse cérébrale, il n'est, en un mot, qu'un phénomène qui se manifeste dans des conditions données, qu'une modification inexpliquée jusqu'à présent de la matière nerveuse du cerveau. Quant à la permanence que les spiritualistes lui attribuent, Broussais ne l'admet pas. Les sensations et les perceptions, les instincts et les sentiments existent avant lui dans l'enfance, sans lui dans le sommeil, dans le délire et dans la folie. Son unité, dont les psychologistes font si grand bruit, n'a pas plus de réalité que sa cau-

[1] Jouffroy, *Nouveaux Mélanges*. p. 201-202.
[2] *De l'Irritation et de la Folie*, t. II, p. 69.

salité et que son identité : c'est l'unité, non pas d'une force, puisque le moi n'en est pas une, mais d'un phénomène dont toutes les parties se tiennent et offrent entre elles certains rapports.

Il est à peine nécessaire de faire ressortir la faiblesse des objections que nous venons d'exposer. En soutenant que l'idée de cause naît en nous du spectacle de l'action des corps, Broussais montre assez combien ses vues sur cette matière sont superficielles. Malgré ses erreurs, le fameux sceptique David Hume était mieux dans le vrai, quand il affirmait que l'aspect des corps et de leurs mouvements pouvait bien nous suggérer l'idée de succession, mais nullement celle de causalité. Aussi c'est en s'emparant de cette vue féconde que les grands philosophes venus depuis sont arrivés à organiser la théorie, jusque là indécise et flottante, des forces et des causes. Cessant de chercher l'origine de l'idée de cause où elle n'est pas, c'est-à-dire au dehors, ils l'ont cherchée où elle est réellement, au dedans, et l'ont trouvée dans le sentiment de notre activité intérieure, de notre causalité propre, et ont très bien montré que c'est à l'image de cette activité et de cette causalité que nous concevons toutes celles du monde extérieur. Quant à l'identité du moi, Broussais ne parvient à la nier avec quelque apparence de raison qu'à l'aide d'une équivoque, je veux dire en confondant le sentiment que nous avons du moi, qui peut, en effet, varier et qui n'est qu'un phénomène, avec le moi lui-même qui ne varie pas et qui est notre être lui-même. Ajoutons que ses idées sur la passivité, la mobilité, la multiplicité du principe pensant, non seulement n'expliquent pas la pensée, mais la rendent absolument inexplicable.

En voilà assez sur le système de Broussais et sur le livre où il est exposé. Ce système, comme on l'a pu voir, renferme bien des paralogismes et des mieux caractérisés, ou plutôt, il n'est, depuis le commencement jusqu'à la fin, qu'un paralogisme continuel. L'auteur s'y attache, en effet, constamment à montrer l'influence du physique sur le moral, qui n'est pas en question et que personne ne nie, et cherche à faire croire que cette influence suppose l'identité du moral et du physique, quand elle peut s'expliquer tout aussi bien par leur simple union, et qu'il y a d'ailleurs des raisons péremptoires d'adopter cette dernière explication, de préférence à l'autre.

Malgré cela, son ouvrage obtint un assez grand succès auprès d'une certaine partie du public, parce qu'il faisait revivre, sous une forme animée, les doctrines du dix-huitième siècle et flattait ces instincts matérialistes qui peuvent bien sommeiller, mais qui ne meurent jamais parmi les hommes. Aussi plusieurs des représentants les plus distingués de la jeune école spiritualiste prirent-ils la plume pour le réfuter. Il suffit de citer Jouffroy, contre lequel l'ouvrage semblait principalement dirigé et qui fit à Broussais une rude guerre, dans son remarquable article sur la *Distinction de la psychologie et de la physiologie;* le duc de Broglie, qui le combattit pied à pied dans la *Revue française* et dont le travail est demeuré dans la science ; Damiron, qui lui consacra une longue étude dans son *Essai sur la Philosophie du dix-neuvième siècle*. Ce fut, du reste, une lutte courtoise qui discrédita la doctrine de Broussais, sans déprécier son mérite, et qui ne l'empêcha pas d'être nommé, dès les premières années du gouvernement de

Juillet, membre de l'Académie des sciences morales, où il représenta seul, avec le vieux Destutt de Tracy, le sensualisme un peu suranné du siècle précédent.

Mais il n'était pas dans la nature de cet esprit bouillant de jouir en paix de la réputation qu'il avait acquise et de passer ses derniers jours dans le calme et dans le repos. Voyant que ses doctrines n'avaient pris qu'à moitié et ne pouvant plus rien tirer de lui-même ni de Cabanis, son principal inspirateur, il s'attacha à un système qui faisait alors beaucoup de bruit et qui lui parut propre à donner à l'antique matérialisme un air de jeunesse et de nouveauté. Je veux parler du système de Gall. Bien qu'il ne lui eût pas été d'abord très favorable et qu'il en eût même fait une critique assez fondée, il l'adopta un beau jour et mit à son service tout ce qui lui restait d'énergie et de fougue. Non content de l'exposer dans ses mémoires académiques et de le vulgariser par la voie des journaux, il l'enseigna dans un cours public qui lui valut un regain de popularité. Les idées de Broussais sur la phrénologie n'ont d'ailleurs rien d'original : ce sont celles de Gall lui-même, avec une teinte plus matérialiste. C'est pourquoi nous ne les reproduirons pas.

Malgré les erreurs graves que nous avons signalées chez Gall et chez Broussais, ces deux auteurs sont dignes d'être étudiés et tiendront toujours une certaine place dans l'histoire des idées générales au dix-neuvième siècle. Nous leur avons reproché, à l'un et à l'autre, mais surtout à Broussais, d'avoir méconnu l'importance de l'observation intérieure.; cependant nous devons reconnaître que leurs protestations, en faveur de l'observation extérieure et physiologique, avaient quelque fondement et ne manquaient pas d'opportunité à l'époque où ils les firent entendre. De 1820 à 1840, la première de ces deux méthodes était, en effet, un peu sacrifiée à la seconde. Or, cette dernière n'est pas moins nécessaire que l'autre à l'organisation de la science de l'homme. Elle permet de suivre l'individu dans toutes les phases de son développement, depuis sa naissance jusqu'à sa complète caducité, en tenant compte de l'influence qu'exercent sur lui le climat, le tempérament, l'âge, le sexe, le régime, la santé et la maladie. Elle permet d'étudier l'espèce dans toutes ses variétés, depuis les plus humbles jusqu'aux plus élevées, en les confrontant avec les diverses espèces animales. Or, il n'y a pas d'autre moyen de fonder cette psychologie comparée, qui est un des *desiderata* de la science et qui est réservée sans doute, comme toutes les études comparatives, à un magnifique avenir.

Nous mettrons encore à l'actif de Gall et de Broussais les modifications plus ou moins heureuses qu'ils ont fait subir au sensualisme de leurs devanciers immédiats. Ainsi Gall (et il a été suivi sur tous ces points par Broussais) a très bien montré, comme nous l'avons vu, que les sens ne suffisent pas pour expliquer tous les phénomènes moraux, et qu'à défaut de l'esprit, le cerveau y est bien pour quelque chose ; il a très bien fait voir qu'il y a en nous des facultés et des tendances innées et qu'il y a lieu de fixer une limite à l'influence de l'éducation que le siècle précédent avait si fort exagérée enfin il a établi clairement que l'intérêt personnel, malgré l'énergie qui le caractérise, n'existe pas seul au

dedans de nous, et qu'il est peu raisonnable de ramener à ce seul et unique mobile toutes les inclinations si variées de notre vie morale. Par là ces deux penseurs ont rendu à la philosophie des services incontestables. Il est seulement fâcheux que, tout en combattant le sensualisme sur quelques points, ils soient restés foncièrement sensualistes; qu'ils aient méconnu, à des degrés divers, les données de la conscience, ainsi que celles de la raison, et qu'ils aient l'un favorisé sourdement, l'autre professé ouvertement le matérialisme. Par là ils donnent la main, d'un côté, aux encyclopédistes du dix-huitième siècle, de l'autre, aux positivistes de nos jours; par là leur doctrine sert de lien entre le condillacisme, qui avait été détrôné sous le premier Empire, et le comtisme, qui a pris tant d'autorité sous le second, et qui affecte en ce moment la domination universelle.

CHAPITRE VI

AUGUSTE COMTE ET LITTRÉ OU LE POSITIVISME

I. ***La Philosophie positive ou le Positivisme physique:*** **vie d'Auguste Comte, nature du positivisme. — Théorie des trois états. — Classification des sciences. — Physiologie cérébrale. — Sociologie ou physique sociale. — II.** ***La Politique positive ou le Positivisme mystique :*** **la méthode subjective, le tableau cérébral, la morale de l'altruisme. — La famille, la société, la religion. — III. Littré.**

I

LA PHILOSOPHIE POSITIVE OU LE POSITIVISME PHYSIQUE

I

VIE D'AUGUSTE COMTE, NATURE DU POSITIVISME

Nous voici arrivés à la plus célèbre de toutes les doctrines sensualistes de notre temps, à celle qui comprend, pour ainsi dire, toutes les autres et semble marcher aujourd'hui, avec leurs forces réunies et enseignes déployées, à la conquête de l'esprit humain et des

sociétés humaines : nous voulons parler de la doctrine positiviste. Le positivisme est né sous l'action de plusieurs causes. Il a été suscité, en premier lieu, par les progrès toujours croissants des sciences physiques et par le besoin d'une philosophie organisée suivant des procédés analogues aux leurs, composée de leurs résultats les plus importants et en offrant, en quelque sorte, la synthèse. On ne trouvait, avant qu'il parût, une telle philosophie nulle part : ni dans la religion, qui négligeait volontiers le naturel pour le surnaturel ; ni dans la métaphysique, qui admettait Dieu et l'âme, c'est-à-dire des principes supérieurs à la nature, et s'y élevait par l'observation intérieure et l'intuition rationnelle, deux méthodes que les sciences de la nature ne connaissent pas. De là l'éclosion d'une philosophie naturelle formée, comme toutes les philosophies, d'idées générales, mais reposant uniquement sur les faits que les yeux voient et que les mains touchent, c'est-à-dire sur des faits sensibles et positifs.

Ce n'est pas seulement l'immense développement des sciences de la matière qui a donné naissance à la nouvelle doctrine, mais encore la préoccupation de plus en plus vive des intérêts matériels. Généralement les hommes de notre siècle ne regardent point la terre comme une vallée de larmes, comme un lieu de pèlerinage qu'on traverse, mais où on ne s'installe pas, parce que cela n'en vaut pas la peine. A tort ou à raison, ils la considèrent bien plutôt comme la demeure de l'homme, demeure qui laisse à désirer sous beaucoup de rapports, mais que les efforts des générations successives ont déjà rendue et rendront chaque

jour plus habitable. Ils ne placent pas le but de la vie hors de la vie, par delà les limites du temps, mais dans la vie même, au sein de l'étroite durée qu'elle embrasse, et estiment que c'est en vue d'un tel but que doivent s'organiser les sociétés. De là une philosophie sociale qui se propose de procurer immédiatement à l'humanité le plus grand bonheur possible. Ainsi le positivisme, soit théorique, soit pratique, s'explique par l'esprit de notre époque : il en est une des expressions les plus fidèles et les plus curieuses.

Le positivisme avait encore été préparé en France par la philosophie sensualiste du dix-huitième siècle qui, non contente de préconiser l'expérience, à l'exclusion de la raison, et de nier les vérités absolues et éternelles qui constituent la métaphysique, avait rêvé pour l'homme, sur cette terre, un progrès indéfini et une félicité sans nuages. Enfin, il eut pour antécédents immédiats le phrénologisme de Gall et de Broussais, qui, en ramenant la science de l'homme à l'étude du cerveau, lui donnait un objet analogue à ceux des sciences de la nature, et le socialisme de Saint-Simon, qui se proposa presque uniquement d'améliorer la condition terrestre de l'espèce humaine. La filiation du positivisme à l'égard du saint-simonisme est établie non seulement par l'analogie des doctrines, mais encore par les rapports de Comte avec Saint-Simon, dont il fut un des premiers disciples. Quant à sa filiation à l'égard du système de Gall et de Broussais, elle résulte des aveux de l'auteur lui-même, et de plus d'un passage de ses écrits.

Le positivisme trouva, en Angleterre, un terrain encore plus favorable à son développement qu'en France.

L'Angleterre, en effet, vise surtout aux faits, dans le domaine de la théorie, et à l'utilité, dans celui de la pratique. La pensée pure et la justice absolue lui répugnent presque également, comme l'histoire de sa philosophie, depuis Bacon jusqu'à Bentham, en fait foi : elle est essentiellement anti-justicière et anti-métaphysique, c'est-à-dire essentiellement positive. Le sensualisme de Hobbes, l'empirisme de Locke, le scepticisme de Hume (trois formes anticipées et inégalement accentuées du positivisme) y ont été combattus ; ils n'y ont jamais été domptés. Bien plus, ils se sont imposés à quelque degré à leurs adversaires eux-mêmes et ont souvent amorti la force de leurs coups. Tout en protestant en faveur des notions nécessaires et absolues, les philosophes écossais, Reid et Dugald-Stewart, les considèrent comme quelque chose d'inconnu, de mystérieux, que l'on conçoit, mais que l'on ne comprend pas, et se renferment volontiers dans l'étude des faits contingents et relatifs. Leur éminent successeur Hamilton va plus loin, il déclare que le relatif est le seul objet de la connaissance humaine : c'est ouvrir la porte toute grande au positivisme et légitimer d'avance les théories de Stuart Mill et de ses adhérents.

Mais le positivisme français, le seul dont nous ayons à nous occcuper ici, a surtout ses racines en France. Au lieu de l'expliquer, comme on l'a fait, par le scepticisme de Hume, auquel le fondateur du système se réfère assez rarement, il faut tout simplement, suivant moi, le faire dériver du sensualisme de notre pays et du saint-simonisme, dont ce sensualisme constitue toute la métaphysique. Saint-Simon avait cherché à réorganiser la société

tantôt par l'industrie, tantôt par la religion, tantôt par la science entendue à sa manière. De ces trois tentatives, la seconde avait donné naissance au saint-simonisme proprement dit et suscité les travaux de Bazard et d'Enfantin et même ceux de Pierre Leroux et de Jean Reynaud ; la troisième engendra le positivisme et provoqua l'entreprise d'Auguste Comte. Le saint-simonisme, après avoir jeté beaucoup d'éclat, vers 1830, s'est éteint peu à peu et n'existe plus aujourd'hui à l'état de système; le positivisme, au contraire, après être resté longtemps obscur ou dédaigné, est devenu de nos jours la philosophie dominante. Cela tient sans doute à ce que, à la suite des grandes aventures intellectuelles d'il y a quelques années, la France éprouve, comme il arrive, le besoin de procéder en toutes choses avec plus de circonspection et de rigueur. Quoi qu'il en soit, il importe d'étudier cette doctrine avec soin, au moins chez Comte, son premier et son principal représentant, qui est mort il y a plus de vingt ans (1857), et chez son disciple Littré, qui s'est éteint en 1881.

Auguste Comte naquit à Montpellier, le 19 janvier 1798. Son père, qui était caissier à la recette générale de cette ville, le mit au collège dès l'âge de neuf ans. L'enfant s'y montra ce qu'il devait toujours être plus tard, très laborieux et très intelligent, mais d'un caractère assez difficile. Admis avec éclat à l'École polytechnique, il dut en sortir, pendant la deuxième année, pour un acte d'indiscipline, et se trouva quelque temps sans carrière. Il entra, en qualité de secrétaire, chez l'un des personnages les plus considérables de l'opposition d'alors, chez Casimir Périer ; mais, au bout

de trois semaines, il quitta ces fonctions qui lui imposaient une dépendance peu compatible avec son humeur, et se mit à donner, pour vivre, des leçons de mathématiques. Ce fut à cette époque qu'il fit la connaissance de Saint-Simon. Né dans une famille catholique et légitimiste, il était devenu, par réaction ou autrement, libre penseur et révolutionnaire. L'influence de Saint-Simon le fit passer, suivant l'expression de Littré, des idées critiques aux idées organiques, dans l'ordre scientifique et dans l'ordre politique tout ensemble.

Le célèbre réformateur, en effet, malgré l'inconsistance et la mobilité de ses vues, avait toujours eu le vif sentiment de l'unité de la science, de l'unité de la société et de l'influence que la première doit exercer sur la seconde. Frappé de l'état de division et de morcellement auquel l'analyse avait réduit, à son époque, toutes les connaissances humaines, il avait souvent appelé, comme nous l'avons vu, l'attention de ses contemporains sur la nécessité d'en faire un seul tout et de les coordonner au sein d'une vaste synthèse : c'était là le germe de ce qu'Auguste Comte devait appeler et de ce que Saint-Simon appelait déjà la philosophie positive. Il avait prétendu que cette philosophie devait s'appuyer, d'une part, sur la physique des corps bruts, de l'autre, sur celle des corps organisés, mais que cette dernière ne lui fournirait un support solide que quand la physiologie se serait constituée en dehors de la métaphysique. Grâce à ce double travail de coordination et d'épuration, le *physicisme* remplacerait, suivant lui, pour le plus grand bien de l'espèce humaine, le *théologisme* et le *déisme*. C'était du moins ce qu'il voulait à un certain moment,

avant que l'idée du physicisme n'eût fait place chez lui à celle du nouveau christianisme. Saint-Simon ne tient pas seulement à la réorganisation scientifique pour elle-même, mais encore pour les conséquences pratiques qu'elle doit avoir. Dans sa pensée, le renouvellement du système scientifique entraînera celui du système religieux, du système moral, du système pédagogique, en un mot, du système social tout entier : c'est là incontestablement le germe de la politique positive d'Auguste Comte. C'est précisément, en effet, de cette manière large et élevée, c'est-à-dire par son côté théorique et par son côté pratique tout à la fois, que ce penseur devait concevoir la réorganisation du monde occidental, de sorte que son positivisme n'est, à certains égards, qu'un rameau détaché du saint-simonisme.

Commencés en 1818, les rapports de Saint-Simon et de Comte durèrent jusqu'en 1824. Ce fut durant ce laps de temps que ces deux réformateurs travaillèrent de concert au *Cathéchisme des industriels*. Malgré les dissidences qui s'accusaient déjà dans leurs manières de voir respectives, Saint-Simon, qui rêvait, en ce moment-là, l'organisation de la société par l'industrie et qui accordait déjà une importance considérable à l'élément sentimental et religieux, reprochait à son disciple de n'avoir saisi que le côté scientifique du système et d'incliner vers un sec athéisme. Il voulait bien reconnaître d'ailleurs que son travail était le meilleur qui eût jamais été publié sur la science sociale. Comte, de son côté, se déclarait l'élève de Saint-Simon et avouait que c'était en s'inspirant des idées mères de ce philosophe qu'il était parvenu à former un système de politique positive,

comprenant deux parties, l'une qui traitait de la méthode de la physique sociale, l'autre qui roulait sur ses applications. Malgré ces compliments faits pour le public, les divisions des deux novateurs devenaient de plus en plus profondes. On en a donné diverses raisons, la divergence des opinions, la susceptibilité des amours-propres, et on n'a pas eu tort; mais la raison principale, celle qui domine toutes les autres, c'est que le premier n'était plus assez fort pour être maître et que le second l'était trop pour rester disciple. Ce qu'on peut reprocher à Auguste Comte, ce n'est pas de s'être séparé de Saint-Simon, mais d'avoir plus tard méconnu l'influence intellectuelle que ce dernier avait exercée sur lui et de s'être exprimé à son égard sur un ton peu respectueux.

Une fois affranchi de la sujétion qu'il avait momentanément subie, Comte se livra pendant trente ans, avec une ardeur et une opiniâtreté inouïes, à l'élaboration du système hardi qui se dessinait de plus en plus nettement devant son imagination : « L'esprit que la grandeur et la beauté des conceptions ont saisi, dit à ce sujet son plus éminent disciple, est jeté par un généreux et sublime besoin dans les labeurs ardus et les entreprises périlleuses : la vocation commande et il obéit [1]. » Ce qui ajoute encore au mérite de ce penseur, ce sont les circonstances difficiles au milieu desquelles il accomplit ses grands et pénibles travaux. Il avait épousé, en 1825, Mlle Massin, libraire. Or, le jeune ménage n'était pas riche, et Comte n'avait alors qu'un seul élève, qui fut depuis le général Lamoricière. Pour faire face aux exi-

1 *Cours de philosophie positive*, préface de M. Littré, p. XI.

gences de la situation, il dut écrire un certain nombre d'articles dans le *Producteur*, qui venait de paraître, et ouvrir chez lui un cours de philosophie positive, qui attira des auditeurs d'élite, parmi lesquels il suffit de citer Humboldt, Poinsot et Blainville. Mais les querelles qu'il eut avec les saint-simoniens, notamment avec Bazard, auquel il reprochait de lui prendre ses idées, et l'extrême contention d'esprit qu'il dut s'imposer pour préparer son cours, déterminèrent chez lui un accident terrible : il fut atteint d'aliénation mentale. Sa femme, épouvantée de ses violences, et n'ayant personne pour la protéger, ne vit pas d'autre parti à prendre, au premier moment, que de le placer dans l'établissement du célèbre Esquirol, où le mal ne fit qu'empirer. Plus tard, elle le reprit chez elle, malgré le danger qu'il y avait à le faire, et parvint, à force de soins, de patience et de complaisance, à lui rendre l'usage de sa raison. Quelque temps après cette épreuve, qui avait duré huit ou neuf mois, Comte avait reconquis la plénitude de ses facultés et recouvré tous ses souvenirs. Il traduisait la partie mathématique d'un ouvrage anglais, appréciait dans un journal le livre de Broussais, *de l'Irritation et de la Folie*, et faisait son cours de philosophie positive avec la même vigueur d'esprit et la même fermeté de langage qu'auparavant ; il publia, comme on sait, de deux ans en deux ans, chacun des six forts volumes où il l'a reproduit et complété. En même temps qu'il se livrait à ce vaste travail qui a fondé sa réputation et que nous étudierons avec toute l'attention qu'il commande, il remplissait, pour faire face aux nécessités de la vie, plusieurs fonctions laborieuses et médiocrement rétribuées, qu'il avait successivement

obtenues : celle d'examinateur pour l'admission à l'École polytechnique, celle de répétiteur à la même École et celle de préparateur dans une institution particulière.

Étranger, comme la plupart des socialistes, aux études métaphysiques et très versé dans les études scientifiques, Auguste Comte s'est fait une philosophie en rapport avec ses habitudes d'esprit : la science y règne seule, et la métaphysique n'y brille que par son absence. On peut la définir la philosophie du relatif. Pour Comte, en effet, comme pour Saint-Simon, il n'y a qu'une seule maxime absolue, c'est qu'il n'y a rien d'absolu. Cela signifie que nous pouvons connaître les faits dans leurs rapports avec d'autres faits, c'est-à-dire avec leurs antécédents constants, en un mot, avec leur lois ; mais que les causes qui les engendrent et les substances auxquelles ils adhèrent nous échappent complètement, car qui dit cause et substance dit quelque chose d'absolu et d'inconditionnel. C'est là le principe fondamental du système, principe qui est affirmé partout, sans être démontré nulle part, et qui constitue, à vrai dire, le positivisme tout entier. Il s'agit donc, avant tout, d'en apprécier la valeur précise ; car, tant vaut le principe, tant vaut le système considéré dans son ensemble.

Nous sommes aussi désireux qu'Auguste Comte d'arriver à des connaissances positives et de ne rien avancer qui dépasse les limites d'une affirmation légitime ; mais il nous semble que les assertions qu'il se permet ici, après Hume, sont dénuées de fondement. Si les causes étaient aussi inaccessibles à notre esprit qu'il le prétend, nous ne distinguerions pas les causes des faits de leurs antécédents, et nous n'aurions pas un mot pour désigner les unes et un pour désigner les autres. Or, nous faisons tous les jours des distinctions de ce genre et nous les exprimons tous les jours dans la conversation. Si j'ai frappé une personne, je ne me croirai pas justifié auprès d'elle, quand je lui aurai expliqué qu'à l'aspect de sa figure, j'ai éprouvé un sentiment de répulsion, qui a été suivi d'un mouvement de mon bras, et que c'est ainsi qu'elle s'est trouvée maltraitée, sans qu'il y ait eu de ma faute. Mais, si je l'ai heurtée par mégarde, je croirai trouver une excuse suffisante dans cette circonstance que le mouvement que j'ai fait était automatique, c'est-à-dire déterminé par un mouvement précédent et que je n'y ai été moi même pour rien. Si les causes nous sont inaccessibles, comment se fait-il que je me reconnaisse cause dans le premier cas et non dans le second ?

Ce que je dis de ma causalité, je pourrais le dire tout aussi bien de mon unité, de ma simplicité, de mon identité, en un mot, de cet ensemble d'attributs essentiels qui constituent par leur réunion mon être même. Entre Auguste Comte, qui les nie ou les explique par un certain groupement de phénomènes, et moi qui les affirme et affirme en même temps la réalité du moi qui les rend seule possible, je laisse au lecteur le soin de juger lequel se conforme le mieux aux exigences sévères de la science et se tient le plus près de la positivité véritable. Je ne suis pas un ensemble d'effets, mais une cause ; je ne suis pas une collection de manières d'être, mais un être. La preuve, c'est que j'ai l'idée de cause et l'idée d'être. Comment, dit Leibniz, aurais-je l'idée d'être et l'idée de cause, si je n'étais pas être et cause moi-même,

et si je n'en avais pas le sentiment? Mais en même temps que le sentiment intérieur me donne l'idée de cause, la raison me fournit le principe de causalité qui me force à remonter de cause en cause jusqu'à une cause suprême et absolue, sans laquelle rien de dérivé et de relatif n'est possible ni intelligible. C'est ce que Comte ne comprend pas. Ses erreurs sur ces points essentiels tiennent à ce qu'il rejette l'autorité de la conscience et celle de la raison et n'admet que celle des sens. Or, il n'est pas vrai qu'il n'y ait d'autres vérités que celles dont ces derniers sont la source. Leibniz montre très bien que, s'il y a des vérités de fait, il y a aussi des vérités de raison, et que ce qui distingue les hommes des bêtes, c'est précisément qu'ils ne connaissent pas seulement les choses, mais encore la raison des choses, tandis que les bêtes ne s'élèvent pas au-dessus des faits et sont purement empiriques. Quant à l'autorité de la conscience, il suffirait, pour l'établir, du phénomène de la pensée, qui ne tombe certainement pas sous les sens, et qui est néanmoins si clair que Descartes en avait fait le fondement de toute sa philosophie.

En professant le positivisme, c'est-à-dire en ramenant tout le savoir humain à la connaissance des faits et des lois et en rejetant celle des êtres et des causes, Auguste Comte professe la doctrine si connue sous le nom de sensualisme. Seulement il ne l'appuie pas, comme ses devanciers, sur une théorie plus ou moins approfondie de la connaissance : il n'a, suivant la remarque de M. Renouvier, point de philosophie première, ce qui constitue dans son œuvre une lacune considérable. De plus, il n'a pas l'air de comprendre toute la portée de ses principes

et de se rendre compte de tous les tenants et de tous les aboutissants de son système. Il ne remarque pas que, s'il n'y a que des faits et des lois, et si les causes et les êtres ne sont que des mots, il n'y a pas lieu de déterminer les devoirs des hommes, comme il a prétendu le faire, c'est-à-dire de leur imposer une manière de vouloir et d'agir qui ne dépend pas d'eux. Il ne s'aperçoit pas qu'en définitive cette métaphysique, à laquelle il reproche de combiner des idées dépourvues de sens, combine seule, au contraire, les idées qui donnent un sens à toutes les autres. Qu'on imagine ce que représenteraient pour nous les manières d'être sans l'être qu'elles modifient, les faits sans la cause qui les produit. C'est ce qu'ont parfaitement bien vu tous les philosophes éminents, tous les maîtres de la pensée. Platon passa sa vie à chercher quelque chose de fixe, c'est-à dire des êtres et des causes, derrière le monde du mouvement et du changement conçu par l'antique Héraclite. Aristote lui-même, dont Comte voudrait faire un des précurseurs du positivisme, c'est-à-dire du pur naturalisme, a été, au contraire, le théoricien du surnaturel, dans le sens philosophique du mot, car il a rattaché la nature tout entière à un principe qui la surpasse : par de là la physique, il a placé la métaphysique. Il en a été de même de Descartes et de Leibniz. Tous deux ont fait effort pour s'élever des choses à la dernière raison des choses : ils ont été, avant tout, de grands métaphysiciens. Ce n'est pas la faute de ces divins génies, si, après eux, la pensée humaine s'est trouvée trop faible pour se maintenir sur ces hauts sommets et si elle est retombée de la sphère des essences immuables dans celle du perpétuel *devenir*.

II

THÉORIE DES TROIS ÉTATS

Non content de faire valoir de son mieux la doctrine positiviste prise en elle-même, Auguste Comte l'appuie sur une théorie historique, aujourd'hui célèbre, qui est, selon l'expression de Stuart Mill, la clé de ses autres généralisations et comme l'épine dorsale de sa philosophie : je veux parler de sa théorie des trois états[1]. Les hommes attribuèrent d'abord, s'il faut l'en croire, les phénomènes qui se produisent dans les objets, non à ces objets eux-mêmes, mais à une volonté semblable ou supérieure à la nôtre, inhérente à chacun d'eux ou dominant un certain nombre d'entre eux ou s'imposant à tous, et en déterminant les diverses modifications : c'est l'état théologique, avec ses différentes phases, fétichisme, polythéisme et monothéisme. Mais, dès qu'ils s'aperçurent qu'au lieu d'agir d'une manière variable et capricieuse, les causes des phénomènes opéraient d'une manière régulière et constante, ils les conçurent, non plus comme des volontés et des personnes, mais comme des vertus, des propriétés, des essences ; en un mot, ils expliquèrent les phénomènes par des entités, qui n'étaient, en définitive, que les phénomènes eux-mêmes généralisés : cet état est celui qu'Auguste Comte appelle état métaphysique, et cela assez arbitrairement, car la métaphysique atteint

[1] *Cours de philosophie positive*, t. I, 1re leçon.

la réalité même, au lieu de réaliser des abstractions. Enfin, les hommes, s'instruisant chaque jour davantage, finirent, suivant notre philosophe, par découvrir que ces prétendues explications n'expliquaient rien, et que la véritable raison des phénomènes devait être cherchée dans les phénomènes qui les précédaient invariablement et dans les circonstances au sein desquelles ils avaient coutume de se produire, en un mot, dans les lois : c'est l'état positif ou scientifique.

Cette loi des trois états paraît tellement certaine à Auguste Comte qu'il suffit, suivant lui, de l'énoncer pour la faire admettre. Chaque homme, dit-il, reconnaît, en effet, dès qu'on appelle son attention là-dessus, qu'il a été théologien dans son enfance, métaphysicien dans sa jeunesse et qu'il n'est devenu physicien que vers l'âge mûr. C'est pourquoi il est tout disposé à croire que l'humanité a fait comme lui, qu'elle a passé par les deux premiers degrés d'initiation avant d'arriver au troisième, qui est aussi le dernier. Cette idée lui semble d'autant plus plausible qu'il n'ignore pas que l'esprit humain a toujours éprouvé le besoin de lier les faits à l'aide des théories, et que, dans le principe, il n'était pas assez avancé pour asseoir ses théories sur la seule observation : de là la nécessité, à certaines époques, de ces théories provisoires qu'on appelle des hypothèses, et que la théologie d'abord, la métaphysique ensuite, pouvaient seules lui fournir.

Plusieurs penseurs contemporains, particulièrement M. Ravaisson et M. Renouvier, remarquent que cette loi, dont la plupart des positivistes attribuent la découverte à Auguste Comte, ne lui appartient pas en propre,

mais qu'elle avait été déjà soupçonnée et même formulée avant lui. Il l'avait, suivant eux, trouvée en germe chez son maître Saint-Simon, qui la tenait lui-même du médecin Burdin, lequel déclarait que toutes les sciences avaient commencé par être conjecturales et qu'elles finissaient toutes par devenir positives. Il avait même pu en lire l'expression en toutes lettres chez Turgot, qui distinguait très bien, à sa manière, les trois espèces d'explications des phénomènes de la nature qu'on a successivement adoptées, en les rapportant tour à tour à des êtres intelligents, à des qualités ou essences et à l'action mécanique d'un corps sur un autre. Cependant il faut convenir, avec Littré, qu'Auguste Comte a donné à cette loi de si riches développements et en a fait des applications si nombreuses et si importantes qu'il l'a, pour ainsi dire, faite sienne et que ce n'est pas sans raison qu'elle porte son nom. Du reste, que cette théorie soit plus ou moins originale, c'est ce qui nous importe assez peu : la grande question est de savoir si elle est vraie ou fausse, c'est-à-dire, pour parler le langage de Stuart Mill, si l'épine dorsale du positivisme est solide ou si elle ne l'est pas.

Une loi est un rapport constant de succession entre deux ou plusieurs phénomènes qui fait que, l'un se produisant, les autres suivent infailliblement, comme s'ils en avaient reçu l'ordre, et que toute interversion entre eux est radicalement impossible. Dire que la succession des trois états téhologique, métaphysique, positif, est une loi de l'histoire, c'est dire par conséquent que ces trois états se succèdent constamment dans l'ordre où on les exprime ici, et que l'un des trois termes de la série

ne peut jamais se substituer à l'un des deux autres. Or, la question est de savoir s'il en est réellement ainsi. D'abord, pour prendre les faits historiques par grandes masses, est-ce que l'esprit théologique domine dans l'antiquité, l'esprit métaphysique au moyen âge et l'esprit positif dans les temps modernes? Non, les trois esprits sont mêlés à doses diverses aux époques dont nous parlons; mais l'antiquité et les temps modernes sont surtout caractérisés par la prédominance de l'esprit métaphysique et de l'esprit positif, et le moyen âge par celle de l'esprit théologique : on cherche ici la loi des trois états, et on ne la trouve pas. Si maintenant nous voulons pénétrer dans les détails, quel est l'esprit qui prédomine successivement dans les trois principales périodes de la philosophie grecque? Voyons-nous apparaître d'abord l'esprit théologique, puis l'esprit métaphysique, puis l'esprit positif? Non, ils se succèdent dans l'ordre précisément inverse. Les premiers philosophes de la Grèce, Thalès, Anaximène, Héraclite, Démocrite étaient surtout physiciens : ils cherchaient l'explication des phénomènes de l'univers dans l'univers même. Platon et Aristote, qui vinrent ensuite, furent surtout métaphysiciens : ils remontaient constamment des faits passagers aux essences immuables. Enfin les philosophes de l'école d'Alexandrie, et avec eux les gnostiques et les Pères de l'Église, furent surtout théologiens : ils expliquaient tout par des volontés divines. Où est, ici encore, la loi des trois états? Nous ne la trouvons pas davantage dans l'histoire des temps modernes; car si l'esprit métaphysique et l'esprit théologique tiennent beaucoup de place au dix-septième

siècle, ce n'est pas sans un mélange considérable d'esprit scientifique; et, si l'esprit scientifique prend le dessus au dix-huitième siècle, il est remplacé, surtout en Allemagne, au commencement du siècle actuel, par un vaste déploiement de l'esprit métaphysique. Comte lui-même n'y est pas resté étranger, puisqu'il a, sur la fin de sa vie, établi le culte de l'humanité, c'est-à-dire réalisé ou plutôt déifié une de ces entités qu'il avait si violemment combattues, prouvant ainsi, par son exemple, l'inanité d'une de ses principales conceptions.

Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait rien de vrai dans cette curieuse et intéressante théorie. Elle contient, comme le fait remarquer M. Flint, cette vérité qu'il est naturel à l'esprit humain de chercher la raison des choses au-dessus des choses, ce qui est le mode de penser théologique; de pénétrer, à travers les modifications accidentelles des êtres jusqu'à leur nature ou essence, ce qui est le mode de penser métaphysique; de rattacher les faits aux faits qui les précèdent immédiatement, pour en trouver la raison sinon suprême, au moins prochaine, ce qui est le mode de penser positif ou scientifique. Mais, par cela même que ces trois manières de penser sont naturelles, elles ne sont pas successives, mais simultanées; car l'hommme porte toujours sa nature tout entière avec lui. L'esprit ne passe pas de l'une à l'autre avec le cours des siècles et la suite des âges : il les emploie toutes les trois concurremment ; il y a toujours eu de la religion, il y a toujours eu de la métaphysique, il y a toujours eu de la science, et il y en aura toujours. Il est vrai qu'à mesure que la civilisation se développe, la métaphysique tend à se constituer en

dehors de la religion, et que la science tend à se constituer en dehors de la religion et de la métaphysique; mais cela ne veut pas dire que l'une de ces choses doive remplacer les autres : cela n'est pas possible, puisque chacune d'elles répond à un besoin particulier de l'âme et à une catégorie spéciale de la pensée. Cela signifie seulement qu'en vertu de la loi de la division du travail, chacune d'elles tend à exclure de son domaine les questions qui ne sont pas de sa compétence, afin de résoudre les autres avec plus d'exactitude et de rigueur. La religion et la métaphysique, ne s'adressant pas à des besoins passagers, mais à des besoins permanents de l'esprit humain, ne doivent pas, à ce qu'il semble, être progressivement minées et finalement détruites par la science. Il paraît plus raisonnable de croire qu'elles doivent, au contraire, tirer chaque jour de la science des forces nouvelles, puisqu'elles lui empruntent chaque jour de nouveaux éléments pour leurs tentatives d'explication.

III

CLASSIFICATION DES SCIENCES

Si cette conception d'Auguste Comte est peu fondée, elle est pourtant logique. Ce savant n'admettant d'autres réalités que les faits, ni d'autre mode de penser légitime que le mode de penser positif qui nous les révèle, il est tout naturel qu'il élimine du domaine de la vraie connaissance la religion et la métaphysique qui, au lieu de s'en tenir à l'observation des faits, spéculent sur Dieu

et sur l'âme, et qu'il n'y laisse que les sciences dites expérimentales ou positives. Mais que devient alors la philosophie? Disparaît-elle en même temps que la métaphysique, avec laquelle elle semble se confondre, ou continue-t-elle à subsister avec d'autres caractères et sous une nouvelle forme? Il faut bien qu'elle continue à subsister, puisque Auguste Comte intitule lui-même son principal ouvrage : *Cours de philosophie positive*. Mais alors en quoi diffère-t-elle des sciences? En ce qu'elle en est pour ainsi dire la synthèse.

Qu'une telle synthèse soit d'une importance capitale, c'est ce qu'Auguste Comte n'a pas de peine à établir. Dans les temps primitifs, un seul esprit pouvait, dit-il, embrasser toutes les sciences, parce qu'elles étaient encore peu étendues; mais, à mesure qu'elles se développèrent, chacune d'elles dut fournir un aliment suffisant à un grand nombre d'intelligences. Ce fut à la fois un bien et un mal : un bien, car, grâce à la division du travail, chaque science particulière put mieux se perfectionner ; un mal, car l'absence de toute vue d'ensemble, amenée par cette division indéfinie, mit les sciences dans un état d'infériorité à l'égard de ces vastes synthèses qu'on nomme la théologie et la métaphysique. Heureusement le remède au mal est dans le mal même. Le mal, c'est la multitude des spécialités : qu'on en crée une de plus, qui ait pour objet les généralités et qui s'attache à les dégager des diverses sciences particulières, et l'esprit positif saisit et garde à jamais le sceptre qui lui revient de droit. Or, cette étude des généralités n'est autre chose que la philosophie positive.

La première chose à faire pour l'organiser est de coordonner les sciences diverses et d'établir entre elles une certaine hiérarchie : c'est la fameuse question de la classification des sciences[1]. Notre réformateur n'est pas le premier qui l'ait débattue : elle avait été agitée, avant lui, par plusieurs penseurs illustres, parmi lesquels il suffit de citer Bacon. Les défauts de la classification du célèbre chancelier sont aujourd'hui connus de tout le monde. Il eut le tort de grouper les connaissances humaines d'après les facultés qui les engendrent et non d'après les objets auxquels elles se rapportent, mais il déploya dans ce travail une merveilleuse fécondité. Non content de tracer, pour ainsi dire, la carte du monde intellectuel, il indique, en effet, sous le nom de *desiderata*, les parties de cette région idéale qui n'ont point encore été explorées et qui offrent encore des découvertes à faire. C'est ainsi qu'à propos de l'histoire naturelle, il remarque qu'à l'étude de la nature régulièrement développée il faudrait ajouter l'étude de la nature considérée dans ses monstruosités et ses caprices, et aussi celle de la nature transformée par l'industrie de l'homme, deux sciences qui ont été créées depuis sous les noms de tératologie et de technologie. C'est ainsi qu'à propos de l'histoire proprement dite, il regrette qu'on s'en tienne trop strictement au récit des évènements politiques, et qu'on néglige de suivre, à travers les grandes productions des sciences, des lettres et des arts, le mouvement de la pensée humaine. Il y a là un admirable programme d'histoire littéraire, dont personne n'avait alors l'idée et que, malgré les travaux des Villemain, des Ni-

1 *Cours de philosophie positive*, t. I, leçons 2e et suivantes.

sard, des Patin et des Sainte-Beuve, nous avons à peine réalisé de nos jours. Il appelle encore l'attention de ses lecteurs sur la nécessité de créer une science des rapports du physique et du moral et aussi une anatomie comparée, devançant ainsi Cabanis et Cuvier tout à la fois. C'est par ces vues, en quelque sorte divinatoires, non par le principe sur lequel elle repose, que la classification de Bacon se recommande encore aujourd'hui aux philosophes. Sans offrir des vues aussi fécondes, celle d'Ampère, qui vint ensuite, est plus rationnelle ; car elle groupe les sciences, d'une part, d'après leurs objets, de l'autre, d'après le point de vue sous lequel on les considère, et n'a d'autre défaut que d'être trop symétrique et trop minutieuse.

La classification d'Auguste Comte n'est pas indigne d'être citée à côté de celles de Bacon et d'Ampère : on peut même dire que l'auteur l'a motivée par des raisons plus profondes et rattachée à des idées plus générales. Il faut, dit-il, que les diverses sciences soient disposées dans un ordre logique, c'est-à-dire d'après leurs rapports de dépendance : celles dont les autres dépendent étant constamment placées les premières, on pourra les exposer toutes successivement, sans être jamais entraîné dans le moindre cercle vicieux. Mais la dépendance des sciences ne peut résulter que de la simplicité et de la généralité des propriétés qu'elles étudient. Or, Comte n'a pas de peine à montrer que le nombre, l'étendue et le mouvement sont les propriétés les plus simples et les plus générales des corps, et que, par conséquent, les sciences qui les étudient, à savoir, l'arithmétique, la géométrie et la mécanique rationnelle ou, d'un seul mot,

les mathématiques, doivent tenir la tête de sa classification. La physique des corps bruts viendra ensuite, puis celle des corps organisés. Les phénomènes qui se produisent dans ces derniers corps sont, en effet, plus compliqués et plus particuliers que ceux qui se produisent dans les premiers. On y trouve, outre les phénomènes mécaniques et chimiques qu'on trouve dans les corps bruts, d'autres phénomènes qui leur sont propres : ce sont les phénomènes vitaux. Or, à supposer que ceux-ci ne soient que les phénomènes mécaniques et chimiques eux-mêmes, modifiés par la composition des corps organisés, ils n'en doivent pas moins être étudiés après les phénomènes généraux dont ils sont de simples modifications.

Il s'agit maintenant de savoir dans quel ordre doivent être disposées les différentes parties de la physique inorganique. Les phénomènes célestes sont toujours plus abstraits et plus simples que les phénomènes terrestres de même nature, et l'analyse découvre constamment dans ces derniers, outre l'action de la gravitation universelle qu'ils subissent en commun avec les premiers, d'autres actions qu'ils subissent seuls. Il s'ensuit que la physique céleste ou astronomie doit être cultivée avant la physique terrestre. Mais celle-ci elle-même offre deux espèces de phénomènes, les phénomènes purement mécaniques et les phénomènes chimiques, les uns plus simples, les autres plus compliqués, car ils impliquent, comme les autres, l'influence de la pesanteur, de la chaleur, de l'électricité, et de plus qu'eux celle de certaines affinités particulières. La physique proprement dite précédera donc la chimie. On peut.

suivant Auguste Comte, qui semble ici se souvenir des doctrines de Hobbes, considérer les êtres organisés soit individuellement, soit collectivement : le premier point de vue donne naissance à la physiologie ; le second, à la physique sociale ou sociologie. Les phénomènes sociaux sont plus compliqués que les phénomènes physiologiques ; car ils les supposent, et ils supposent de plus une certaine action des individus les uns sur les autres, d'où il suit que la physique sociale doit suivre la physiologie.

La classification d'Auguste Comte, et partant la philosophie positive à laquelle elle sert de fondement, offrent donc six sciences disposées suivant un rapport de généralité décroissante : la mathématique, l'astronomie, la physique, la chimie, la physiologie ou biologie et la sociologie ou physique sociale. L'auteur trouve une vérification décisive de sa classification dans sa conformité avec la classification spontanée à laquelle les savants ont abouti ; il voit également une preuve de son exactitude dans la corrélation qu'elle présente avec le développement historique des sciences : chacune d'elles, en effet, n'a pu se développer qu'après celle dont elle dépendait et à laquelle elle était logiquement subordonnée. Enfin, il invoque en faveur de son échelle encyclopédique une dernière raison, c'est qu'elle marque exactement les degrés de perfection auxquels sont arrivées les sciences diverses ; il est naturel, en effet, que celles qui opèrent sur des phénomènes plus généraux et plus simples soient plus parfaites que celles qui étudient des phénomènes plus particuliers et plus complexes, et parviennent plus tôt à la positivité. Aussi la positivité va en décroissant, comme la généralité et la simplicité, à mesure qu'on passe de la mathématique à l'astronomie, de l'astronomie à la physique, de la physique à la physiologie, et de la physiologie à la sociologie, qui n'est point encore organisée d'une manière scientifique.

Vantée outre mesure par les comtistes purs, cette classification a été sévèrement critiquée par plusieurs philosophes indépendants, notamment par M. Renouvier, en France, et par M. Herbert Spencer, en Angleterre. Dans sa *Genèse de la science* et dans sa *Classification des sciences*, ce dernier soutient que les sciences ne se sont pas développées, comme Comte le prétend, d'après le principe de la généralité décroissante. La science des nombres, dit-il, est plus générale que la géométrie et que la mécanique rationnelle, et pourtant, de l'aveu de Comte lui-même, elle paraît avoir son origine dans la contemplation des faits géométriques et mécaniques. D'un autre côté, l'analyse transcendantale est plus générale que l'algèbre et celle-ci l'est plus que l'arithmétique : pourtant l'esprit humain est allé de l'arithmétique à l'algèbre et de celle-ci à l'analyse transcendantale. La vérité est, suivant M. Spencer, que les sciences ne se développent pas successivement, mais simultanément, et qu'il n'en est pas une parmi celles qu'on place les premières, soit logiquement, soit chronologiquement, qui ait pu faire des progrès sérieux, sans faire des emprunts à plusieurs de celles qu'on place après elle dans la série : « Tout groupement des sciences en une succession, ajoute-t-il, donne une idée radicalement erronée de leur genèse et de leur dépendance... Il n'existe point de vraie filiation. La science se forme par un perpétuel concours donné à chacune par toutes

les autres, et à toutes les autres par chacune. » Comte prétend encore que l'astronomie doit précéder la physique ; mais la thèse opposée est tout aussi soutenable. Pour déterminer la position d'une simple étoile, ne faut-il pas tenir compte de toutes les conditions qui peuvent modifier le phénomène de la vision, et ces conditions ne sont-elles pas du ressort de l'optique, de la barologie, de la thermologie, de l'hygrométrie, c'est-à-dire de la physique considérée dans ses diverses divisions, et ne peut-on pas en tirer cette conclusion, qu'il faut avoir étudié la physique pour faire convenablement de l'astronomie? De toutes ces considérations il résulte, suivant M. Herbert Spencer, que la classification d'Auguste Comte est vicieuse, parce qu'elle suppose entre les sciences une hiérarchie, et qu'il n'y a point entre elles de hiérarchie, mais seulement un *consensus*, c'est-à-dire des rapports de dépendance mutuelle.

Ces objections sont très fines et très ingénieuses. Je ne crois cependant pas qu'elles soient tout à fait irréfutables, et Littré et Stuart Mill ont répondu à quelques-unes d'entre elles d'une manière assez plausible [1]. Mais j'adresserai à la classification de Comte un reproche plus grave, c'est de n'admettre dans ses cadres que des sciences physiques et d'en exclure à peu près absolument les sciences morales. En cela, son auteur n'a pas évité l'écueil contre lequel se brisent d'ordinaire ceux qui veulent philosopher, c'est-à-dire s'élever à une conception totale des choses, en partant du point de vue d'une seule science ou d'un seul groupe de sciences,

[1] Littré, *Auguste Comte et la Philosophie positive*, p. 284; — Stuart Mill, *Auguste Comte et le Positivisme*, p. 43.

c'est-à-dire d'un point de vue plus ou moins particulier. Il a voulu imposer à la philosophie les procédés des seules sciences qu'il connût, des sciences positives, et la construire avec les seuls matériaux que ceux qui les cultivent aient coutume de manier. Bien différent de notre illustre Ampère, dont l'esprit encyclopédique était aussi familier avec les lettres qu'avec les sciences, avec les choses de l'âme qu'avec celles de la matière, et qui faisait, à côté des sciences mathématiques et cosmologiques, une si large place aux sciences noolgiques et littéraires qu'il suivait dans leurs derniers embranchements et sous-embranchements, Comte ne reconnait que les sciences cosmologiques et mathématiques, et, s'il finit par accepter, sous la bizarre dénomination de *sociologie*, une des nombreuses sciences morales qui existent, c'est à la condition qu'elle dépouillera son caractère propre et reniera en quelque sorte sa noble nature en prenant le nom de physique sociale. Dès lors on se demande ce que vont devenir, dans une science ainsi dénaturée, la liberté, le devoir, la responsabilité, ces grands faits qui remplissent la vie et l'histoire de leurs développements. Évidemment ils seront dénaturés eux-mêmes, s'ils ne sont pas entièrement niés et méconnus.

On voit qu'avec beaucoup plus de précision et de rigueur, la philosophie d'Auguste Comte ne diffère pas sensiblement de celle de Saint-Simon. Elle n'est pas, elle non plus, une philosophie véritable, si l'on entend, par là la science qui traite de l'âme, du devoir et de Dieu et qui comprend la psychologie, la morale et la théodicée : elle n'est qu'une philosophie des sciences. Ajoutons qu'elle n'est même pas une philosophie des

sciences complète; car elle ne comprend nulle théorie des premiers principes qui servent de fondement à la démonstration ; nulle théorie de la démonstration elle-même, qui est le principal instrument de la science; nulle théorie du critérium de la certitude, c'est-à-dire du moyen par lequel les résultats de la démonstration se vérifient. Elle ne contient qu'une classification des sciences qui a ses qualités, mais aussi ses défauts et qui ne saurait, dans tous les cas, ni résoudre la plupart des questions qu'il est dans la nature de l'esprit humain de se poser, ni les éliminer au nom d'une critique plus ou moins rigoureuse de la faculté de connaître, comme celle de Kant; car une telle critique, Comte ne l'a pas faite et ne pouvait pas la faire.

Cependant, ces questions qu'il a l'air de ne pas vouloir résoudre directement et avec des preuves à l'appui, il les résout indirectement et presque sans preuves. Dans tout le cours de sa classification, il semble, en effet, admettre que les éléments les plus simples et les plus généraux expliquent par leur disposition et leur seul arrangement, sans l'intervention d'aucun autre principe, les plus particuliers et les plus complexes; que le nombre, l'étendue, la figure, en un mot, les propriétés mathématiques, expliquent les propriétés physiques et chimiques, qui expliquent elles-mêmes les propriétés vitales et intellectuelles, objets de la biologie et de la sociologie, de sorte que, suivant l'expression de M. Ravaisson, sa philosophie ne serait qu'une mathématique universelle. Il nous donne donc, sous l'apparence d'une classification purement logique, une classification véritablement métaphysique, et cela, après s'en être ôté le

droit, car il a déclaré les questions métaphysiques insolubles et s'est engagé à se renfermer dans les questions qui relèvent de l'expérience. De plus, il ne présente, à l'appui de ses solutions, aucun argument sérieux et ne réfute aucune des objections de ses adversaires. Enfin il accepte des solutions inacceptables, s'il en fut. Comment peut-il se figurer, en effet, qu'on a expliqué le mystère de la vie, quand on a analysé les phénomènes physiques qui en précèdent l'éclosion, et qu'on a pénétré le secret de la formation de la pensée, dès qu'on a décrit les faits physiologiques sans lesquels elle n'aurait pas lieu ? Les conditions ne sont pas des causes, et entre le monde de la matière brute et celui de la vitalité, entre le monde de la simple vitalité et celui de l'intelligence, il reste toujours un hiatus infranchissable. Comte tombe ici dans un matérialisme absurde, car c'est être matérialiste que de rendre raison de tout par les propriétés élémentaires de la matière, et il y a de l'absurdité à expliquer le plus par le moins, le supérieur par l'inférieur, l'être par le néant. Ce surplus d'être, en effet, qui est dans le supérieur comparé à l'inférieur, dans le *plus* comparé au *moins*, ne pourrait dériver que du non-être, ce qui est contradictoire au premier chef. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, Comte semble, je le répète, s'inspirer de ce Saint-Simon qu'il renie en vain. Malgré ses formes savantes, sa doctrine paraît un simple développement de cette pensée du maître, que tout l'univers, y compris le monde moral, est régi par les seules lois de la mécanique, et qu'il faut remplacer Dieu par l'attraction, le théologisme et le déisme par le physicisme.

IV

PHYSIOLOGIE CÉRÉBRALE

Nous ne suivrons pas Auguste Comte dans les considérations philosophiques auxquelles il se livre sur les différentes sciences comprises dans sa classification, sur les mathématiques, sur l'astronomie, sur la physique, sur la chimie et sur la biologie : elles offrent un caractère trop spécial et trop technique pour pouvoir être exposées dans un livre comme celui-ci. Contentons-nous de dire que c'est un travail de systématisation qui suppose chez son auteur les connaissances les plus étendues, l'esprit le plus généralisateur et qui fait honneur à la philosophie française. Nous aimons mieux étudier les vues qu'il émet sur une science qui touche de plus près à la philosophie, ou plutôt qui en fait partie intégrante, sur la psychologie. Il la rattache, sous le nom de physiologie cérébrale [1], à la physiologie qui n'est elle-même qu'une branche de la biologie. C'est là une conception importante chez notre réformateur et qui a donné lieu à de vifs débats, non seulement entre ses partisans et ses adversaires, mais encore entre ses partisans eux-mêmes. Ses deux plus grands disciples se sont, en effet, divisés à ce sujet : Stuart Mill, qui est un psychologue et un logicien, a pris parti pour la psychologie

[1] *Cours de philosophie positive*, t. III, 45e leçon.

considérée comme science indépendante, et Littré, qui est avant tout un physiologiste, en a fait, à l'exemple du maître, une annexe de la science qu'il cultive.

Comte rejette l'indépendance de la psychologie, parce qu'il condamne la méthode psychologique, telle que les spiritualistes l'entendent. Il prétend, à l'exemple de Broussais, que l'observation interne implique contradiction ; car il est impossible que l'homme pense et se regarde en même temps penser. Il ne veut entendre parler que de l'observation externe, de celle qui porte, non sur les phénomènes intellectuels pris en eux-mêmes, mais sur leurs conditions physiologiques, d'une part, et sur leurs manifestations sociales, de l'autre. Que l'observation externe doive avoir sa place dans la psychologie et que l'étude des phénomènes physiologiques et des phénomènes sociaux en doive faire partie intégrante, nous le reconnaissons volontiers et nous l'avons soutenu nous-même il y a longtemps contre les psychologues purs [1] ; mais il ne s'ensuit pas que l'observation interne soit impossible et sans valeur. Dire que l'homme ne peut pas s'observer intérieurement, c'est dire (nous l'avons déjà fait voir) qu'il ne peut pas savoir qu'il pense, qu'il sent, qu'il veut, qu'il se souvient, qu'il imagine à mesure que ces faits se produisent au dedans de lui, ou qu'il ne peut pas s'y rendre attentif, quand il sont passés, en les redemandant à sa mémoire qui en conserve le dépôt, ce qui est insoutenable. Nous connaissons, en effet, les phénomènes purement internes aussi clairement que ceux du dehors :

[1] V. la conclusion de notre *Psychologie de saint Augustin*.

cela est si vrai que nous les faisons connaître aux autres, à tout moment, avec la plus grande clarté et la plus grande précision. Prétendre que nous ne connaissons ces phénomènes que par les phénomènes physiologiques auxquels ils se lient et par les faits extérieurs qui en résultent, c'est prétendre (ce qui est contraire à l'expérience) que nous ne connaissons pas ces phénomènes en nous, quand ils ne se manifestent pas au dehors et qu'ils ne sont pas suivis d'effet ; c'est prétendre, en outre (ce qui est contraire à la raison), que nous pouvons comprendre des signes (car les faits physiologiques et sociaux ne sont pas autre chose à l'égard des faits psychologiques) sans avoir aucune idée des choses signifiées.

L'observation intérieure une fois éliminée, qu'est-ce qui reste pour organiser la science de l'homme moral ? les diverses espèces d'observation extérieure et particulièrement l'observation phrénologique. Auguste Comte n'admet pas tous les résultats auxquels cette dernière avait abouti de son temps : il les rejette, au contraire, presque tous ; et les localisations de facultés, imaginées par Gall et ses successeurs, lui paraissent on ne peut plus hasardées et arbitraires. Mais il en admet le principe avec ses grandes applications. Le principe, c'est que le cerveau n'est pas un organe, mais un système d'organes dont chacun a sa fonction distincte et particulière. La plus importante application de ce principe, c'est la division du cerveau en trois régions principales, auxquelles répondent trois groupes de prédispositions mentales : la région occipitale, siège des penchants animaux, la région moyenne, siège des sentiments humains,

et la région frontale, siège des facultés intellectuelles. Ces seuls résultats suffisent, suivant Auguste Comte, pour faire passer la science de l'homme moral de l'état métaphysique à l'état positif. Mais la question est précisément de savoir si ces résultats, si modestes qu'ils soient, sont acquis à la science et offrent réellement le caractère de la positivité.

Enfin, en admettant que la classification des organes cérébraux, tentée par les phrénologues, fût aussi exacte qu'elle l'est peu, elle ne servirait à rien, s'ils n'avaient pas déjà par devers eux une classification non moins précise des facultés, faite indépendamment de celle des organes ; Auguste Comte a la loyauté d'en convenir. Mais cette classification des facultés, dont il faut déjà être en possession avant de procéder à celle des organes, comment aura-t-on pu l'obtenir ? Uniquement, comme nous l'avons vu ailleurs, par cette observation intérieure, par cette étude directe de l'homme par l'homme dont Comte ne veut pas. Ainsi, bien loin d'exclure la psychologie, la phrénologie la suppose.

Mais laissons-là la phrénologie que le monde savant n'a jamais reconnue et qui est aujourd'hui fort discréditée : ne parlons que de la physiologie en général dont elle n'a été qu'une application aventureuse et passagère, La physiologie peut bien déterminer les conditions de certains phénomènes psychologiques, mais elle ne saurait les revendiquer pour objets, pas plus que la chimie ne peut revendiquer pour objets les phénomènes physiologiques et vitaux, bien qu'elle détermine les conditions de bon nombre d'entre eux ; pas plus que la mécanique ne peut revendiquer les phénomènes physiques ou

chimiques. Une science inférieure ne peut attirer à elle et faire rentrer dans ses cadres l'objet de la science qui la suit et qui la surpasse, sans sortir de ses propres limites et sans perdre du même coup cette certitude, cette positivité à laquelle Auguste Comte attache tant d'importance. Elle est, en effet, obligée alors de fausser les instruments dont elle se sert pour tâcher d'atteindre des faits qu'ils n'atteignent pas, et de donner à ses principes une extension qu'ils ne comportent point pour essayer d'expliquer des faits qui les débordent : elle est obligée, en un mot, de se lancer dans la carrière des hypothèses.

Ainsi la physiologie peut bien déterminer quelques-unes des conditions de la sensation, de la pensée, du mouvement volontaire, mais la sensation, la pensée, la volonté lui échappent complètement. Ni l'œil, ni la main, ni la loupe, ni le scalpel ne sauraient les atteindre : ils sont du domaine, non de la physiologie, mais de la psychologie. Si la première s'avise d'en traiter, elle ne pourra qu'en parler en l'air, comme on parle de ce qu'on ne connaît pas. Que pourra-t-elle nous dire, par exemple, du jugement et du raisonnement, de la certitude et du devoir ? Absolument rien. Un physiologiste, en tant que physiologiste, est condamné à rester muet sur ces matières. Les problèmes de psychologie, de logique et de morale ne sont pas plus de son ressort que du ressort du chimiste ou du physicien. S'il tente de les résoudre, ou il en cherchera, à son insu, la solution par les procédés usités en philosophie, ou il les résoudra à l'aveugle et de travers.

Auguste Comte est donc tombé dans une erreur énorme en essayant d'absorber dans la physiologie la

psychologie, et partant la logique et la morale, qui n'en sont que des dépendances, c'est-à-dire la philosophie presque tout entière. Il s'est mis par là dans l'impossibilité de l'organiser convenablement et c'est peut-être (on ne l'a pas assez remarqué) le vague sentiment de cette impossibilité qui a précipité, vers la fin, ce vigoureux esprit dans le mysticisme. Il a dû demander la solution du problème moral au cœur, à l'amour, c'est-à-dire à un principe de désintéressement et de dévouement, parce que l'étude des corps, la dissection des tissus et des membranes ne la lui donnaient pas et qu'il avait trop négligé l'étude de la partie rationnelle de l'âme pour aller l'y chercher.

V

SOCIOLOGIE OU PHYSIQUE SOCIALE

Après avoir essayé de coordonner entre elles les mathématiques, l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie, dont la psychologie n'est qu'une dépendance, c'est-à-dire des sciences qui existent déjà, Auguste Comte s'efforce de créer et de constituer de toutes pièces la sociologie, c'est-à-dire une science qui n'existe pas encore[1]. Avant de procéder à l'accomplissement de cette œuvre gigantesque, il s'attache à en faire ressortir l'importance et à convaincre d'inanité les tentatives qui ont précédé la sienne.

[1] *Cours de philosophie positive*, t. IV, V, VI.

Il importe, dit-il, de constituer la sociologie, quand ce ne serait que pour mettre fin à la lutte qui dure depuis trois siècles et qui se manifeste depuis cinquante ans avec un redoublement d'ardeur entre l'esprit théologique et l'esprit métaphysique. Le premier veut l'ordre sans le progrès, et le second le progrès sans l'ordre. Aussi toutes les tentatives de l'un pour conserver les sociétés humaines ont un caractère rétrograde, et tous les efforts de l'autre en vue de l'améliorer, un caractère anarchique. Ce sont là, suivant Comte, deux erreurs égales et également funestes. L'ordre et le progrès ne sont pas, en effet, deux principes différents et opposés: ils sont deux aspects d'un seul et même principe. Ils sont en politique ce que l'organisation et la vie sont en biologie : ils ne vont pas l'un sans l'autre.

L'école théologique, qui a la prétention de représenter l'ordre en général, ne s'aperçoit pas qu'elle ne représente que l'ordre ancien. Or, si cet ordre n'a pas pu résister aux premiers progrès de l'homme et de la société, il résisterait bien moins encore à leurs progrès ultérieurs. Aussi, s'il était momentanément restauré, son insuffisance éclaterait bientôt à tous les yeux et déterminerait une crise encore plus violente que celle qui l'a emporté une première fois. Quant à l'école métaphysique, qui croit représenter le progrès, elle a joué un rôle éminemment utile en combattant le parti rétrograde et en préparant l'avènement des partisans de la positivité. Malheureusement, elle a fini par se figurer que les doctrines purement négatives, qui lui avaient servi à détruire l'ancien ordre de choses, suffisaient pour fonder un ordre nouveau, pendant qu'elles en rendent, au contraire, la fondation impossible. On ne fonde rien, en effet, en s'attaquant sans cesse au gouvernement et en cherchant constamment à le réduire à de simples attributions de police générale; car il doit avoir une « participation essentielle à la suprême direction de l'action collective et du développement social ». On ne fonde rien en revendiquant sans relâche ce droit absolu d'examen qui autorise les esprits les plus vulgaires à traiter par eux-mêmes les questions sociales les plus relevées; car, si la multitude doit se soumetre à l'autorité des savants, en physique et en astronomie, elle doit s'y soumettre, à plus forte raison, en sociologie, où on traite des matières encore plus difficiles et plus importantes.

Les jugements qu'Auguste Comte porte sur ceux qui avaient essayé avant lui d'organiser cette science maîtresse qu'il nomme sociologie ou physique sociale, sont à peu près ce qu'ils devaient être. Il apprécie assez équitablement Aristote, Montesquieu, Condorcet, bien qu'il les traite un peu comme des vaincus dignes seulement d'être attachés à son char. Son impartialité ne se dément qu'à l'égard des économistes, envers lesquels il montre (Stuart Mill l'a remarqué) une sévérité poussée jusqu'à l'injustice. Il leur reproche d'avoir donné à leur science un caractère arbitraire et artificiel, en prenant pour objet d'étude un certain groupe de phénomènes sociaux ; car tous les groupes de phénomènes sociaux agissent et réagissent constamment les uns sur les autres et sont, pour ainsi dire, inséparables. Mais si on ne voulait étudier que des groupes de faits sans rapports avec d'autres, on n'en étudierait point; car tous les

faits soit de la nature, soit de la société, sont liés et font corps. On n'étudierait à part ni les faits physiques ni les faits biologiques, ni les faits militaires ni les faits politiques, ni les faits philosophiques ni les faits littéraires. On renoncerait aux vues de détail pour s'en tenir aux vues d'ensemble : on abandonnerait l'analyse, on ne voudrait plus entendre parler que de la synthèse. Et pourtant l'analyse doit avoir sa place, tout comme la synthèse, dans l'atelier scientifique. Comte accuse l'économie politique d'être restée stationnaire depuis Adam Smith son fondateur, et pourtant elle a subi depuis lors soit dans ses procédés, soit dans ses résultats, de graves modifications. Il l'accuse d'être une science métaphysique, c'est-à-dire sans doute une science qui suit la méthode *a priori,* au lieu de s'en tenir à l'observation et à l'expérience : or, elle est incontestablement moins métaphysique et plus expérimentale que la sociologie. Il lui fait un crime, en partant précisément de considérations *a priori,* de chercher à limiter l'intervention du gouvernement dans l'industrie et le commerce et de trop donner à l'initiative individuelle, et elle lui répond par des faits que la liberté commerciale vaut mieux que la protection, car elle augmente positivement la somme des richesses, ce qui permet de supposer, pour le dire en passant, que les autres libertés ne sont pas aussi malfaisantes qu'Auguste Comte le prétend et que le libéralisme, malgré ses défauts qui sont très réels, vaut encore mieux que le socialisme.

Nous ne voulons pas défendre, contre les critiques de l'éminent réformateur, ces faux libéraux qui réclament sans cesse l'affaiblissement du pouvoir et l'assujettissement des supériorités sociales aux caprices de la multitude ; mais nous croyons que ses critiques n'atteignent pas les libéraux véritables, ceux qui demandent seulement pour les membres de la société la somme de liberté qu'elle peut leur accorder sans se nuire. Quant à ses vues propres, il aurait grand tort de se figurer qu'elles sont irréprochables et à l'abri de toute objection. Il s'imagine que la sociologie peut être élevée au même degré de positivité que les sciences physiques ou mathématiques et rallier tous les esprits distingués dans la profession des mêmes doctrines fondamentales : c'est là évidemment une illusion ou plutôt un rêve. A ce rêve que l'histoire de la politique et la connaissance des questions si complexes qu'elle discute devaient suffire à dissiper, il en ajoute un autre. Sans tenir compte du temps, qui est en toute chose un facteur nécessaire, il se persuade que la sociologie atteindra, du jour au lendemain, à cette positivité qu'il ambitionne pour elle, et que bientôt tous les sociologistes, unis dans les mêmes idées, feront accepter leurs décisions aux divers peuples de l'Europe aussi facilement que l'Académie des sciences fait accepter les siennes à ceux qui s'intéressent aux questions scientifiques. A partir de ce moment (et c'est un troisième rêve) la religion et la métaphysique devront disparaître, les dissidences scientifiques, s'il en reste encore, s'effacer, et un dogme politique uniforme s'imposer aux populations enfin unies et pacifiées.

En admettant de telles doctrines, Auguste Comte méconnaît toutes les lois de cette sociologie qu'il se flatte de constituer, et, au lieu de pacifier les hommes, il jette parmi eux de nouveaux ferments de discorde et de

haine. Il devrait bien savoir, lui qui connaît l'histoire, que les institutions des peuples ont, comme leurs mœurs et leurs langues, leur végétation naturelle, et qu'en voulant les changer du tout au tout, on s'expose à y produire des perturbations profondes. Comment peut-il, par exemple, parler d'un cœur si léger de la suppression des institutions religieuses ? Ne sait-il pas que ce sont là des organismes de fer qui ne se laissent pas supprimer si facilement et que le cours des siècles semble à peine pouvoir entamer ? Il veut, dit-il, leur substituer la science dans le gouvernement de la vie ! Mais comment ne voit-il pas que cette substitution, si elle était possible, ne pourrait s'accomplir qu'au prix de luttes sanglantes et qu'à la condition d'un long interrègne (car enfin la science n'est pas prête à diriger les âmes), et que, durant cet interrègne, la société, privée de toute doctrine générale, serait menacée de dissolution ?

Pour procéder convenablement à l'élaboration de la science qu'il se propose de créer, Auguste Comte distingue, dans les phénomènes qu'elle étudie, deux états principaux, l'état statique et l'état dynamique, qui répondent, en biologie, à l'idée d'organisation et à celle de vie, et, dans la politique courante, à la notion d'ordre et à celle de progrès. Il émet sur ces deux points des vues qui, sans être toujours exactes, sont remarquables et font penser.

La statique a pour objets les conditions d'existence des phénomènes sociaux, tandis que la dynamique roule sur leurs lois de succession. Ces conditions se rapportent soit à l'individu, soit à la famille, soit à la société proprement dite. Ce sont les considérations du premier

ordre que Comte expose et développe d'abord. Suivant lui, la question de la sociabilité de l'homme, qui a fait dire tant de sottises aux métaphysiciens, est maintenant définitivement résolue, et la solution en est due au docteur Gall, qui a démontré biologiquement qu'il y a en nous une tendance primitive qui nous porte vers nos semblables, et qui a réduit ainsi à néant cet état de nature dont on a fait tant de bruit. Comte a raison de croire à la sociabilité de l'être humain, mais il a tort de faire honneur au docteur Gall de la découverte d'un attribut qu'Aristote et après lui tant d'autres philosophes avaient depuis longtemps supérieurement établi, et d'imputer aux métaphysiciens en général cette théorie de l'état de nature que Hobbes et Jean-Jacques Rousseau ont seuls professée. Il est permis de s'engouer de la phrénologie et de s'échauffer contre la métaphysique, mais pas au point de défigurer tous les faits et de tout brouiller en matière d'histoire.

Un autre trait de notre nature sur lequel Comte appelle notre attention, c'est la prépondérance des facultés affectives sur les facultés intellectuelles. C'est un fait que nous admettons volontiers. Cependant nous n'irons pas jusqu'à dire, avec le célèbre philosophe, que tout exercice continu de notre activité intellectuelle nous déplaît, s'il n'est pas soutenu par un mobile étranger. Nous aimons à connaître pour connaître, abstraction faite de toute autre considération, comme le prouve l'histoire de tous les savants illustres et mieux encore (car on pourrait prétendre que ces derniers ont eu la gloire pour mobile) celle de tous ces savants obscurs, comme chacun de nous a pu en rencontrer, qui étudient

la botanique, l'entomologie et les autres branches de l'histoire naturelle sans aucun but ultérieur et au point d'en oublier le manger et le boire.

Nous reconnaissons également, avec Auguste Comte, que la sympathie coexiste en nous avec l'amour de nous-mêmes, mais lui est généralement subordonnée. Seulement nous regrettons qu'il fasse des phrénologues les représentants principaux de cette doctrine, quand il est bien avéré qu'ils n'ont eu sur ce point aucune initiative et qu'ils se sont bornés à répéter assez faiblement des vérités qu'Adam Smith et d'autres philosophes avaient établies avec force. Mais Comte a encore un tort plus grave, c'est celui de poser, à l'exemple du docteur Gall, l'activité intellectuelle, d'une part, l'instinct social, de l'autre, comme les seuls principes régulateurs de notre existence. Le premier point de vue est celui qui a été adopté depuis par Thomas Buckle, qui fait dériver de l'intelligence, non de la moralité proprement dite, tous les progrès de l'humanité; le second est celui auquel se sont placés les divers moralistes du sentiment. Mais cette morale sentimentale ou *altruiste*, comme on l'a appelée depuis, encourt un grave reproche, c'est de n'avoir aucun caractère rationnel et de ne reposer sur aucun principe absolu, ce qui, du reste, ne doit pas nous étonner, puisque le propre de la philosophie d'Auguste Comte est précisément de sacrifier les vérités de raison aux vérités de fait, c'est-à-dire l'absolu au relatif, dans l'ordre de la connaissance.

Les considérations statiques d'Auguste Comte touchant la famille ont encore plus d'importance et d'intérêt que les précédentes. Elles respirent un vif sentiment de la grandeur de cette institution et de ses conditions essentielles. On peut même trouver que l'écrivain positiviste pousse trop loin l'esprit conservateur et autoritaire, en subordonnant complètement et sans restriction le sexe féminin au sexe masculin dans la société domestique. Suivant lui, en effet, non seulement l'observation directe de l'organisation féminine montre que la femme est plus impropre que l'homme à la continuité et à l'intensité du travail mental, mais l'observation sociale fait voir que les fonctions un peu compliquées de gouvernement ne sont point de son ressort, à cause de son incapacité à les embrasser dans leur ensemble et à cause de sa plus vive susceptibilité effective, qui la rend antipathique à toute abstraction vraiment scientifique. L'un des plus éminents disciples d'Auguste Comte, Stuart Mill, juge qu'ici le maître va trop loin. S'il faut en croire le penseur anglais, c'est l'éducation si différente qu'on donne aux deux sexes qui a produit à la longue l'écart si marqué que l'on voit entre eux. Il suffirait d'élever les femmes comme les hommes pour rétablir en faveur des premières l'équilibre depuis si longtemps rompu au profit des seconds. Auguste Comte répond à son célèbre disciple, dans des lettres extrêmement curieuses, que, si l'éducation peut beaucoup, la nature peut encore davantage, et qu'il y a entre l'homme et la femme de telles inégalités naturelles, soit physiques, soit morales, que nul moyen opérant du dehors ne saurait les effacer et les faire disparaître. Ses vues sur l'autorité paternelle et sur la piété filiale, sur le respect du passé et la continuité de la vie sociale, ne sont pas moins sensées, et il est surprenant que l'auteur qui a pu les concevoir se soit laissé

entraîner sur d'autres points à tant de témérités et d'aberrations.

Après avoir traité de la statique, Comte traite de la dynamique sociale, qui est la seconde et la principale partie de la sociologie. Il considère d'abord la direction de cette progression sociale que la dynamique se propose d'étudier, puis sa vitesse et enfin la hiérarchie des éléments qui entrent dans sa composition.

L'évolution de l'humanité tend, dit-il, à dégager de plus en plus nos facultés véritablement humaines et à les faire prédominer sur nos facultés animales, de même que l'évolution biologique, envisagée dans son ensemble, tend à dégager de plus en plus les facultés animales et à les faire prédominer sur les facultés organiques, de sorte que le progrès humain se rattache à toute la série du progrès animal et en est le plus haut degré. Que ce progrès soit naturel, Comte n'en doute pas, et ses vues sur ce point sont peut-être la plus vigoureuse réfutation qui ait été faite du paradoxe de Rousseau, que l'homme qui pense est un animal dépravé. Ce progrès consiste, en effet, précisément dans le développement des dispositions propres à notre nature, et ces dispositions tendent d'elles-mêmes à se développer et à devenir prépondérantes dans l'existence humaine. En augmentant de jour en jour notre empire sur le monde extérieur, la civilisation, ajoute excellemment notre philosophe, semble devoir concentrer de plus en plus notre attention vers l'amélioration de notre nature matérielle, et pourtant il n'en est rien. Par suite de la sécurité qu'elle inspire à l'homme à l'égard de ses besoins physiques et de l'excitation qu'elle imprime à ses facultés intellectuelles et même à ses sentiments sociaux, elle restreint peu à peu sa voracité primitive et ses autres besoins purement corporels et donne graduellement l'essor à ses affections morales ; elle remplace peu à peu chez lui l'imprévoyance habituelle de la vie sauvage par un système de conduite calculé et rationnel.

Voilà pour la direction de l'évolution humaine. Quant à sa vitesse, Auguste Comte l'attribue à deux espèces de causes à des causes principales et universelles et à des causes, secondaires et particulières. Les premières sont, d'une part, l'organisme humain, de l'autre, le milieu où il se développe. On comprend, en effet, que des changements un peu profonds dans ces deux conditions fondamentales pourraient avoir pour effet d'accélérer ou de ralentir notre développement dans des proportions incalculables. Seulement de tels changements ne dépendent pas de nous : nous sommes dans une impossibilité absolue de les produire. Parmi les causes secondaires qui concourent à la vitesse du mouvement humain, Comte signale la durée ordinaire de la vie. Suivant que les agents du mouvement général se remplacent plus ou moins vite, ce mouvement s'opère d'une manière plus ou moins accélérée. Il en est, en effet, de l'organisme social, dit ingénieusement notre auteur, comme de l'organisme individuel, après un certain laps de temps, ses parties constitutives deviennent impropres à le faire vivre et doivent faire place à de nouveaux éléments. Supposez la durée de la vie humaine décuplée, et le progrès subira un ralentissement inévitable; car l'instinct d'innovation étant l'apanage de la jeunesse, et celui de conservation l'attribut de la vieillesse, l'équilibre de

ces deux principes sera, toutes choses restant les mêmes, notablement altéré en faveur du second. Une autre cause qui modifie la progression sociale, c'est l'accroissement naturel de la population. A mesure, en effet, que le nombre des travailleurs augmente, le travail se divise et se spécialise davantage et affecte un caractère de plus en plus raffiné pour faire face aux besoins d'une multitude toujours croissante et dont les goûts deviennent tous les jours plus délicats.

De ces considérations sur la direction et la vitesse de l'évolution sociale, Comte passe à la question de la hiérarchie qu'il faut établir entre les éléments qui la composent. Bien que ces éléments soient étroitement liés et exercent les uns sur les autres une action continuelle, il y en a un qui doit être prépondérant et auquel les autres doivent être subordonnés. C'est celui qui peut jusqu'à un certain point être conçu sans les autres, tandis que les autres seraient difficilement conçus sans lui : c'est l'élément intellectuel. Sans doute notre intelligence a besoin, pour se développer, d'être stimulée par nos appétits, nos passions, nos sentiments, mais c'est cependant sous sa direction que s'est toujours accomplie la progression humaine. Si notre espèce s'est développée tout autrement que les espèces animales les plus élevées, ce n'est pas à la partie affective, qui est aussi énergique ou plus énergique chez elles que chez nous, mais à la partie intellectuelle de notre nature qu'elle en est redevable. Aussi le système de nos institutions a toujours varié avec celui de nos croyances et de nos opinions, et on peut dire à la lettre que les mouvements de la société sont dominés par ceux de l'esprit humain. De là la nécessité de subordonner l'histoire de l'humanité à celle de ses opinions fondamentales.

Ceci amène Comte à retracer largement (ce qui est le propre objet de la dynamique sociale) les trois états théologique, métaphysique et positif dont il a déjà esquissé le tableau. L'état théologique est celui par lequel l'homme commence. Il naît de la tendance qui nous pousse primitivement à chercher dans notre propre nature l'explication des choses et à nous représenter les êtres de l'univers à l'image de nous-mêmes. Comme nous attribuons à notre volonté les phénomènes qui se produisent en nous, nous attribuons d'abord aussi à des volontés ceux qui se produisent hors de nous. La doctrine théologique une fois constituée, elle joua, tant dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre pratique, le rôle le plus salutaire. L'esprit humain ne pouvait, à l'origine, se livrer à l'observation des phénomènes qu'à la condition d'être dirigé par des théories que l'observation ne lui avait point données, et sans lesquelles il aurait été condamné à un empirisme stérile. Or, ces théories, à la fois nécessaires et antérieures à l'observation, qui pouvait les lui fournir, sinon la théologie? Grâce à elle, il anima chaque corps d'une vie semblable à la nôtre ou lui superposa une force analogue à celle que nous sommes, et crut naïvement avoir ainsi expliqué les phénomènes qui frappaient ses regards. Mais autour de ces conceptions enfantines se groupèrent bientôt des observations précises, qui servirent ensuite de base à des conceptions plus savantes.

Quant à la métaphysique, dont la domination se place entre celle de la théologie et celle de la physique, et qui

participe à quelque degré au caractère de l'une et de l'autre, Comte la décrit plus brièvement. Il montre seulement qu'à mesure que la théologie se retire du domaine spéculatif, la métaphysique l'occupe provisoirement, en attendant que la physique puisse définitivement s'y établir. C'est ainsi que les divinités font place aux entités, et les entités aux phénomènes dans l'explication des choses; c'est ainsi que l'esprit théologique recule devant l'esprit critique, et celui-ci devant l'esprit positif qui finit par tout envahir.

De l'ordre spirituel Auguste Comte passe à l'ordre temporel, où il distingue également plusieurs phases. De même, dit-il, que l'esprit théologique a d'abord prédominé dans le premier, l'esprit militaire a d'abord prédominé dans le second. Sa prédominance a marqué le point de départ d'un développement matériel dont le triomphe de l'esprit industriel marquera la fin, comme il est facile dès aujourd'hui de le prévoir, en observant qu'il y a eu décroissance continue de l'esprit militaire et croissance continue de l'esprit industriel depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. L'esprit militaire a rempli un office éminent et indispensable à ces époques primitives où les hommes vivaient dans un isolement relatif et éprouvaient pour le travail une répulsion profonde. En les enrôlant pour la guerre, en les faisant concourir à un but commun soit d'attaque, soit de défense, les chefs militaires les ont organisés en société; en leur imposant le travail, même par la force et la contrainte, au point de les réduire quelquefois en esclavage, ils ont favorisé le premier essor de l'industrie et de la production. Mais leur office, si important qu'il fût, ne pouvait être que provisoire.

Quand Rome eut conquis le monde et que l'activité militaire n'eut plus ni objet, ni aliment, l'activité industrielle commença ce mouvement fécond qui a produit de nos jours tant de merveilles. Mais, de même qu'il y a eu, dans l'ordre spirituel, un état intermédiaire entre l'état théologique et l'état scientifique, à savoir l'état métaphysique, il y a eu, dans l'ordre temporel, un état intermédiaire entre l'état militaire et l'état industriel : c'est l'état juridique qui a tenu et tient encore tant de place dans la société.

Pour compléter cette théorie des trois états, Auguste Comte fait ressortir les affinités réelles ou prétendues qu'il trouve entre chacun des états spirituels et l'état temporel correspondant. Malgré la rivalité qui a souvent éclaté entre le pouvoir théologique et le pouvoir militaire, il juge qu'il y a entre eux une convenance incontestable. Le premier, en effet, consacre le second et le rend éminemment respectable aux yeux de tous ; le second prête son bras au premier et le protège contre ses ennemis. Quant à l'esprit scientifique et à l'esprit industriel, ils ont des rapports qui frappent les yeux les moins clairvoyants : ils sont, en effet, entre eux ce que sont entre elles la théorie et la pratique. Il n'y a pas jusqu'à l'esprit métaphysique et à l'esprit juridique qui ne s'appellent et ne se complètent mutuellement. Ne voyons-nous pas les légistes et les métaphysiciens dominer aujourd'hui ensemble la plupart des sociétés européennes, et serait-il possible de détruire l'ascendant des uns sans dissiper le prestige des autres.

Quelques-unes de ces idées d'Auguste Comte nous paraissent très vraies et très ingénieuses, par exemple,

participe à quelque degré au caractère de l'une et de l'autre, Comte la décrit plus brièvement. Il montre seulement qu'à mesure que la théologie se retire du domaine spéculatif, la métaphysique l'occupe provisoirement, en attendant que la physique puisse définitivement s'y établir. C'est ainsi que les divinités font place aux entités, et les entités aux phénomènes dans l'explication des choses; c'est ainsi que l'esprit théologique recule devant l'esprit critique, et celui-ci devant l'esprit positif qui finit par tout envahir.

De l'ordre spirituel Auguste Comte passe à l'ordre temporel, où il distingue également plusieurs phases. De même, dit-il, que l'esprit théologique a d'abord prédominé dans le premier, l'esprit militaire a d'abord prédominé dans le second. Sa prédominance a marqué le point de départ d'un développement matériel dont le triomphe de l'esprit industriel marquera la fin, comme il est facile dès aujourd'hui de le prévoir, en observant qu'il y a eu décroissance continue de l'esprit militaire et croissance continue de l'esprit industriel depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. L'esprit militaire a rempli un office éminent et indispensable à ces époques primitives où les hommes vivaient dans un isolement relatif et éprouvaient pour le travail une répulsion profonde. En les enrôlant pour la guerre, en les faisant concourir à un but commun soit d'attaque, soit de défense, les chefs militaires les ont organisés en société; en leur imposant le travail, même par la force et la contrainte, au point de les réduire quelquefois en esclavage, ils ont favorisé le premier essor de l'industrie et de la production. Mais leur office, si important qu'il fût, ne pouvait être que provisoire.

Quand Rome eut conquis le monde et que l'activité militaire n'eut plus ni objet, ni aliment, l'activité industrielle commença ce mouvement fécond qui a produit de nos jours tant de merveilles. Mais, de même qu'il y a eu, dans l'ordre spirituel, un état intermédiaire entre l'état théologique et l'état scientifique, à savoir l'état métaphysique, il y a eu, dans l'ordre temporel, un état intermédiaire entre l'état militaire et l'état industriel : c'est l'état juridique qui a tenu et tient encore tant de place dans la société.

Pour compléter cette théorie des trois états, Auguste Comte fait ressortir les affinités réelles ou prétendues qu'il trouve entre chacun des états spirituels et l'état temporel correspondant. Malgré la rivalité qui a souvent éclaté entre le pouvoir théologique et le pouvoir militaire, il juge qu'il y a entre eux une convenance incontestable. Le premier, en effet, consacre le second et le rend éminemment respectable aux yeux de tous; le second prête son bras au premier et le protège contre ses ennemis. Quant à l'esprit scientifique et à l'esprit industriel, ils ont des rapports qui frappent les yeux les moins clairvoyants: ils sont, en effet, entre eux ce que sont entre elles la théorie et la pratique. Il n'y a pas jusqu'à l'esprit métaphysique et à l'esprit juridique qui ne s'appellent et ne se complètent mutuellement. Ne voyons-nous pas les légistes et les métaphysiciens dominer aujourd'hui ensemble la plupart des sociétés européennes, et serait-il possible de détruire l'ascendant des uns sans dissiper le prestige des autres.

Quelques-unes de ces idées d'Auguste Comte nous paraissent très vraies et très ingénieuses, par exemple,

celles qui regardent la direction de la progression sociale et les causes qui l'accélèrent ou la retardent. Quant à la question de la hiérarchie à établir entre les principes qui déterminent le mouvement social, elle peut donner lieu et a donné lieu de fait à de graves discussions. Le plus célèbre philosophe de l'Angleterre, M. Herbert Spencer, dont on avait voulu faire un simple disciple de Comte, se défend de partager sur ce point, de même que sur beaucoup d'autres, l'opinion de l'auteur français, et déclare même qu'il en professe une toute contraire. Tandis qu'Auguste Comte fait dépendre tout le mouvement social de nos idées, Herbert Spencer le fait dépendre de nos sentiments. Celui-ci est bien ici le représentant de cet esprit anglais qui explique tout par les sentiments, les intérêts, les habitudes, parce qu'il se déploie dans un milieu où ces principes d'action sont en effet prépondérants, tandis que celui-là est tout à fait l'interprète de cet esprit français qui rend compte de tout par l'idée, parce qu'il se développe dans une société où c'est toujours à l'idée pure qu'on fait appel, et où l'on croit toujours que la philosophie peut modifier profondément la nature des choses. Du reste, si nous avions à nous prononcer entre ces deux opinions, c'est à celle de Comte que nous donnerions la préférence. Nous croyons avec lui, et aussi avec Jouffroy, que ce n'est pas par l'instinct, qui est toujours immobile, mais par l'intelligence qui est toujours en mouvement, qu'il faut expliquer le mouvement des sociétés humaines.

Quant à la théorie des trois états, nous l'avons déjà discutée précédemment. Cependant il faut bien y revenir, puisque Comte y revient lui-même et qu'elle est d'ailleurs le fondement non seulement de sa sociologie, mais encore de sa philosophie tout entière. Nous avons déjà remarqué que le mouvement scientifique se produisit chez les Grecs avant le mouvement métaphysique, au lieu de le suivre, comme il aurait dû le faire d'après la théorie de Comte. Non seulement la science devança la métaphysique, mais elle la fit souvent à son image. Platon demandait, bien avant Auguste Comte, une initiation scientifique préalable à ceux qui voulaient se livrer avec lui à l'étude de la philosophie, et on connaît l'inscription qu'il avait fait graver sur la porte de son école: « Que personne n'entre ici s'il n'est géomètre! » Aussi Aristote reprochait-il aux platoniciens d'avoir appliqué à toutes les parties de la connaissance les procédés de la géométrie et d'avoir conçu la philosophie comme une mathématique universelle. Lui-même, qui était avant tout un grand physicien et un naturaliste éminent, étendit à toutes les sciences la méthode d'observation et de classification des sciences naturelles, et aboutit ainsi à faire prédominer, dans sa philosophie, le réel sur l'idéal, les vérités de fait sur les vérités de raison. Les idées métaphysiques une fois répandues partout, grâce à Platon et à Aristote, les idées scientifiques vont-elles du moins reparaître avec un nouvel éclat? Non, ce qui apparaît après elles, ce sont les idées théologiques. Une religion, qui substituait aux causes et aux forces abstraites, alors reconnues, des volontés particulières, la religion chrétienne arrive et se constitue paisiblement dans ce milieu tout saturé, suivant l'expression de M. Renouvier, de science et de métaphysique. La théorie

des trois états reçoit ici le plus éclatant démenti qu'il soit possible d'imaginer.

D'ailleurs les trois états théologique, métaphysique, positif, dont parle Auguste Comte, ne sont ni aussi profondément distincts, ni aussi radicalement incompatibles qu'il a l'air de le croire. En même temps que le polythéisme grec conçoit Minerve, Vénus, Thémis, comme des divinités, il les conçoit comme des types de sagesse, de beauté, de justice, c'est-à-dire comme des entités : il se place au point de vue théologique et au point de vue métaphysique tout à la fois. En même temps que la philosophie platonicienne et la philosophie cartésienne conçoivent Dieu comme le bien absolu, comme la perfection suprême, c'est-à-dire, à ce qu'il semble, comme une simple entité, elles lui accordent la plénitude de l'être, de l'activité, de la vie : elles le conçoivent comme une vraie divinité. Ici encore le point de vue théologique et le point de vue métaphysique sont inséparables. En même temps que je conçois un phénomène comme constamment subordonné à un autre, c'est-à-dire comme soumis à une loi, ce qui est le point de vue positif, rien ne m'empêche, si j'ai de bonnes raisons pour cela, de concevoir et le phénomène subordonné, et le phénomène subordonnateur, et tous les phénomènes possibles comme émanés d'un être premier, dernière raison de tout ce qui est, ce qui est le point de vue métaphysique et le point de vue théologique tout ensemble. On dira peut-être que ces phénomènes se produisent d'une manière si régulière, conformément à des lois si invariables qu'on ne saurait les attribuer à la volonté mobile de l'Être suprême. Mais où a-t-on pris que la volonté d'un tel

être est mobile ? Elle est, au contraire, suivant tous les métaphysiciens de quelque valeur, d'une immutabilité absolue. La science, qui est le domaine des phénomènes, des causes secondes, n'exclut donc pas la métaphysique, qui est la sphère des réalités, des causes premières. Bien loin de l'exclure, elle la suppose ; car il y a dans notre esprit un mouvement aussi naturel et aussi légitime que tous ceux qui tiennent à notre essence, qui nous empêche de trouver dans un phénomène la raison suffisante d'un autre, et qui nous élève jusqu'à l'âme et à Dieu, comme aux seules causes véritables.

Les vues de Comte sur l'ordre temporel ne sont pas plus irréprochables que ses vues sur l'ordre spirituel. Ici encore il se représente, comme profondément distincts et comme radicalement incompatibles, des éléments sociaux qui se mêlent sans cesse et qui s'impliquent mutuellement : nous voulons parler de l'élément militaire, de l'élément juridique et de l'élément industriel. Non content d'établir des rapports peu exacts et singulièrement forcés entre l'esprit militaire et l'esprit théologique, il prétend que le premier, après avoir dominé, comme le second, à l'origine des sociétés, est comme lui en voie de décroissance et ne tardera pas à disparaître du milieu des peuples civilisés. Il dit la même chose, *mutatis mutandis*, de l'esprit juridique qu'il rapproche de l'esprit métaphysique, et n'a des éloges que pour l'esprit industriel, qui lui paraît le digne complément de l'esprit scientifique. Ce sont là, suivant nous, de graves erreurs. Ni l'esprit militaire ni l'esprit juridique ne sont près de disparaître de la société ; ils ne sont même pas

en voie de décroissance, quoi qu'en dise Comte : cette sociologie, à laquelle il fait souvent appel, le prouve surabondamment. Ils ne peuvent jamais ni disparaître, ni sensiblement décroître : cette biologie qu'il invoque si volontiers en fait foi. Il y a toujours eu et il y aura toujours dans le monde des nations qui seront en désaccord, et, au sein de ces nations, des individus qui se chercheront querelle, sans quoi l'homme ne serait plus homme. Il faudra donc bien qu'il y ait toujours des soldats pour défendre les unes et des juges pour réprimer les autres. Il en est du corps social comme d'un corps vivant : il doit avoir des organes non seulement pour se nourrir et et pour communiquer avec le dehors, mais encore pour se protéger. Le réduire à la classe de ses savants et à celle de ses industriels et lui ôter ses hommes de guerre et ses hommes de loi, ce serait le réduire à ses organes de nutrition et de relation et le priver de ses organes de défense ; ce serait le livrer désarmé aux ennemis du dehors et à ceux du dedans, et le condamner par conséquent à une mort certaine. Dans l'ordre social, pas plus que dans l'ordre individuel, le progrès ne consiste à atrophier ou à supprimer un organe et à développer les autres outre mesure : il consiste à les exercer tous concurremment et à les maintenir dans ce sage équilibre qui constitue à la fois la santé et la vigueur.

Les principes de la dynamique sociale une fois établis, Comte les vérifie et les applique : il trace un vaste tableau de l'histoire universelle, où il expose successivement l'état théologique, l'état métaphysique et l'état scientifique de l'humanité, sauf à distinguer, dans l'état théologique lui-même, l'âge du fétichisme, celui du polythéisme et celui du monothéisme, qui en ont été les différentes phases. C'est une vraie philosophie de l'histoire, assez largement conçue et assez vigoureusement exécutée, qui arrache un cri d'admiration à Stuart Mill : « Il est impossible, s'écrie l'illustre penseur anglais, de donner même une faible idée du mérite extraordinaire de cette analyse historique. Il faut la lire pour l'apprécier. Quiconque se refuse à croire que de la philosophie de l'histoire on puisse faire une science, doit suspendre son jugement jusqu'après la lecture de ces volumes de M. Comte. »

Nous convenons volontiers que ce travail a de la valeur et qu'il place son auteur à un rang élevé parmi ceux qui ont essayé de donner à l'histoire un caractère systématique ; mais nous sommes loin de le regarder comme irréprochable. En se bornant à étudier les races supérieures de l'humanité et en négligeant de tenir compte des races inférieures, qui semblent condamnées à une éternelle enfance, Comte a, comme on l'a dit, simplifié sa tâche, mais il lui a donné un caractère plus ou moins arbitraire. En s'abstenant généralement de citer des noms d'hommes ou de peuples, il a élevé du premier coup la sociologie dans la sphère des généralités, dans la région des principes, mais il s'est privé de l'avantage, si important pour celui qui veut fonder une science nouvelle, de l'appuyer sur des faits précis et de prouver qu'elle est en plein accord avec l'expérience, c'est-à-dire avec la claire perception de la réalité. En décomposant l'âge théologique en trois autres seulement il a pu se montrer conséquent avec certaines idées préconçues, mais il a peu respecté l'histoire, qui nous atteste que le

panthéisme a eu sa place dans nos annales religieuses, tout aussi bien que le fétichisme, le polythéisme et le monothéisme [1]. En affirmant que le fétichisme a été l'état initial de l'humanité, il est peut-être dans le vrai, mais il se fonde moins sur l'observation extérieure, la seule qu'il reconnaisse positivement, que sur l'observation intérieure qu'il a si souvent condamnée, en quoi il est assez peu conséquent. C'est, en effet, parce qu'il constate dans l'homme, étudié psychologiquement, la tendance à se projeter, pour ainsi dire, au dehors, à concevoir les êtres extérieurs à l'image de lui-même et à les animer de sa vie, qu'il soutient qu'à l'origine l'homme a dû obéir à cette tendance encore plus qu'aujourd'hui.

Mais ce n'est là qu'un détail. En général, Auguste Comte suit la seule méthode d'observation externe, et c'est de là que viennent et les vérités et les erreurs dont son livre est rempli. Il montre fort bien que, pour déterminer les véritables lois des sociétés, il importe avant tout d'observer les faits sociaux et qu'il faut, par conséquent, faire reposer la politique sur l'histoire. Ses idées sur ce point se distinguent avantageusement de celles de la plupart des auteurs du dix-huitième siècle, qui spéculaient à perte de vue sur le meilleur état social possible, sans se préoccuper des conditions historiques nécessaires à sa réalisation. Il a fait très bien voir aussi que, pour qu'une nation soit florissante et prospère, il faut que les classes intelligentes y soient les classes dirigeantes et que les principes constitutifs de toute société

1 V. la savante étude de M. Pillon sur les religions de l'Inde, *Année philosophique*, 1868, p. 217.

ne soient pas sans cesse battus en brèche et remis en question. Mais, si Auguste Comte a bien fait de consulter l'observation sensible, il a eu tort de négliger l'observation psychologique et l'intuition rationnelle. C'est faute d'avoir demandé à la conscience et à la raison les notions essentielles de liberté morale, de devoir et de droit, qu'il leur fait si peu de place dans sa sociologie et qu'il traite de l'histoire humaine à peu près comme de l'histoire naturelle.

C'est pour cela que le progrès lui apparaît comme le résultat nécessaire de la nature des choses, et non comme un effet possible de nos libres efforts. C'est pour cela que les faits les plus anormaux, tels que l'esclavage et le régime des castes, sont, à ses yeux, des phénomènes tout simples, qui ont eu, à leur jour et à leur heure, leur légitimité, et qui ne doivent ni nous irriter, ni nous émouvoir. La fameuse théorie des trois états, qui est le fond même de sa doctrine, s'explique également par les défauts et les lacunes de sa méthode. Profondément dédaigneux de la conscience et de la raison, qui pouvaient seules lui fournir l'idée de cause et le principe de causalité, et uniquement épris des sens, qui ne pouvaient lui donner que des faits et des lois, c'est-à-dire des faits généralisés, il a conçu comme l'idéal de la connaissance une synthèse scientifique d'où toute cause serait exclue et qui ne comprendrait que des faits, puis il a condamné très logiquement l'état théologique et l'état métaphysique, qui admettent des causes, et déclaré seul légitime l'état positif qui n'en reconnaît point. Toute la question est de savoir s'il y a réellement des causes, comme le genre humain l'a toujours cru, ou s'il n'y en

a point, comme Comte et avant lui Hume l'ont prétendu. On ne peut pas affirmer qu'il y en a, si l'on n'admet, comme notre philosophe, d'autre moyen de connaître que les sens, car ils ne nous montrent entre les faits que des rapports de succession et non des rapports de causalité. Mais on est parfaitement fondé à soutenir qu'il y en a, si l'on reconnaît, avec tout le monde, la conscience et la raison comme moyens de connaître ; car la première atteste à chacun de nous qu'il est la cause et la cause libre de certains actes, et la seconde nous porte invinciblement à remonter, non seulement de tout phénomène à sa cause, mais encore de toute cause seconde à une cause première.

Pour juger définitivement et sans appel le positivisme, il suffit de le classer : il rentre dans le groupe des systèmes connus sous le nom de sensualistes. Comme tous les systèmes de cette catégorie, il mutile la psychologie, car il ne voit dans l'homme qu'une partie de son être, les sens ; il mutile la logique, car il ne regarde comme légitime qu'une partie de la connaissance, la connaissance sensible ; il mutile la science, car il ne considère comme des objets réels que les objets du dehors. Le positivisme n'est pas la philosophie des esprits étendus et complets, pas plus que celle des natures fines et délicates ; c'est, comme on l'a dit, celle de ces fils de la terre dont parle Platon, qui ne croient qu'à ce que leurs yeux voient et à ce que leurs mains peuvent toucher.

Voilà les grandes lignes de la philosophie d'Auguste Comte, telle qu'il l'a exposée dans la première partie de sa carrière intellectuelle, dans celle où il a été suivi par Stuart Mill, Littré et d'autres hommes éminents.

On voit que ce penseur célèbre a eu tort de condamner, comme illégitimes, toutes les connaissances rationnelles et de n'admettre d'autres connaissances que celles qu'il nomme positives ; car nous connaissons les êtres et les causes, quoi qu'il en dise, aussi bien que les faits et les lois. Il a également eu tort de soutenir que l'esprit humain débute toujours par la religion, continue par la métaphysique et finit par la science ; car non seulement il ne suit pas constamment cette marche, mais il n'y a nulle nécessité qu'il sorte de l'un de ces états pour entrer dans les autres, vu qu'ils répondent à des besoins divers, mais simultanés, de notre nature et à des faces diverses, mais coexistantes, de la réalité. On voit enfin que, malgré la prétention qu'il affiche de rester sur le terrain de la positivité, il a été fréquemment obligé d'en sortir, pour se lancer dans des spéculations métaphysiques ou historiques d'une exactitude plus que douteuse. Mais il en est sorti bien plus complètement encore dans la deuxième partie de sa carrière, quand il a exposé ses vues sur la morale, la politique, la théologie, et qu'il s'est érigé en grand pontife d'une religion nouvelle. C'est ce qu'il nous reste maintenant à faire voir.

II

LA POLITIQUE POSITIVE OU LE POSITIVISME MYSTIQUE

I

LA MÉTHODE SUBJECTIVE, LA MORALE DE L'ALTRUISME

Auguste Comte avait conçu de bonne heure l'ambition de faire converger vers le même but les deux grands mouvements scientifique et politique du dix-neuvième siècle, de manière à clore, dans l'ordre théorique et dans l'ordre pratique, la révolution occidentale et à inaugurer une ère nouvelle. C'était là une entreprise gigantesque, qui devait tenter un esprit aussi vigoureux et aussi confiant en lui-même, mais qu'il était bien difficile de mener à bonne fin, dans un temps où les diverses sciences se sont si fort multipliées et ont pris de si vastes développements, et où les doctrines politiques sont encore si indécises et si flottantes. Aussi, malgré de vastes connaissances, de prodigieux efforts et une rare puissance de combinaison, échoua-t-il dans son audacieuse entative. Nous l'avons vu pour la première partie de son œuvre, qui est contenue dans son *Cours de philosophie positive ;* nous allons le voir, pour la seconde, que son *Système de politique positive* renferme à peu près tout entière.

Ce qui domine dans le *Cours de philosophie*, c'est la prétention, plus ou moins justifiée, de tout soumettre

à l'empire de la science et de faire régner partout ce que l'auteur nomme la positivité rationnelle ; ce qui éclate surtout dans le *Système de politique*, c'est le désir, souvent exprimé, de répandre de toutes parts la pénétrante influence du sentiment et de faire plier sous le joug du cœur les raisons les plus fières. Les deux parties de la construction cyclopéenne d'Auguste Comte ne paraissent pas réaliser la même idée : l'architecte semble avoir commencé son édifice sur un plan et l'avoir achevé sur un autre. D'où provient une telle anomalie dans l'œuvre du plus systématique des penseurs contemporains ? C'est là ce qu'il s'agit d'expliquer.

Malgré l'étendue et la variété de son savoir, Comte était avant tout un mathématicien. Il était donc naturel qu'au début de son élaboration philosophique, il appliquât à tout la méthode qui lui était la plus familière, celle des mathématiques et de la physique qui n'en est qu'une extension. Tout alla bien tant qu'il resta dans l'humble sphère des êtres inorganiques. Il ne s'agissait que d'étudier des phénomènes sans lien les uns avec les autres : la méthode des sciences positives y suffisait. Mais, dès qu'il pénétra dans les régions déjà plus élevées de la biologie, il fut amené à croire que certains faits, au lieu de succéder purement et simplement à d'autres, en étaient, pour ainsi dire, le but, la fin naturelle. Il jugea, par exemple, que la sensation ne suivait pas seulement l'organisation et la vie, mais qu'elle était le but pour lequel elles avaient été faites. C'était là réintégrer l'idée de finalité dans la science, et, en outre, admettre que l'inférieur s'explique par le supérieur. C'était transformer du tout au tout la philosophie posi-

tive. Pour juger sainement des choses, il ne fallait donc pas partir des faits les plus simples, tels que l'étendue et le mouvement, comme il l'avait autrefois pensé, mais des plus composés, tels que l'homme et les sociétés humaines, dont les animaux et les espèces animales n'étaient que des ébauches imparfaites, et ce n'était pas à la mathématique, mais à la morale que devait être dévolue la présidence du monde philosophique. C'était substituer le point de vue du sujet à celui de l'objet, la méthode subjective à la méthode objective, ou du moins les compléter l'une par l'autre. C'était en même temps substituer le dictamen du cœur à celui de la raison, puisque le cœur est, suivant Auguste Comte, le grand maître en matière de morale et qu'il est seul capable de nous révéler le souverain bien. Que Comte n'ait pas suivi cette nouvelle méthode jusqu'au bout et ne se soit pas élevé, en la suivant, des êtres les plus infimes à un Être supérieur, des biens inférieurs au bien supérieur qui les domine et auquel l'univers est comme suspendu, il faut bien le reconnaître; mais il a eu le mérite, si bien mis en lumière par un éminent métaphysicien [1], d'avoir compris l'insuffisance de l'analyse et des vues de détail dans les hautes sciences et la nécessité de la synthèse et des vues d'ensemble.

Les évènements extérieurs concoururent avec sa propre évolution mentale à lancer Auguste Comte dans cette nouvelle voie et le poussèrent même beaucoup plus loin qu'il n'aurait dû aller. Les longs démêlés qu'il eut, au sujet de ses fonctions à l'École polytechnique,

[1] M. Ravaisson, *la Philosophie en France au dix-neuvième siècle*, p. 74.

avec des géomètres et des astronomes célèbres, notamment avec Arago, appelèrent son attention sur ce qu'il y avait de sec, d'étroit, d'absolu dans le genre de connaissances que cultivaient ses adversaires et le disposèrent à apprécier plus favorablement les sciences qui, sans être susceptibles de la même rigueur, demandent un esprit plus souple, plus ouvert, plus vaste et déroulent devant leurs adeptes de plus larges horizons. La passion platonique qu'il éprouva, vers le même temps, pour une dame bien née, pour M[me] Clotilde de Vaux, ne fut pas non plus étrangère au caractère que présentèrent dès lors ses spéculations philosophiques et sociales. En donnant l'essor à ses tendances affectives longtemps contenues et endormies, elle l'amena à épancher sur toutes choses le trop-plein de son cœur et à concevoir, dans ses rêves de bonheur pour l'espèce humaine, un monde dont tous les mouvements seraient déterminés et réglés par le plus pur amour. Le régime intellectuel qu'il suivait, à cette date, n'était pas fait pour imprimer à ses idées une autre direction. Il s'était imposé la loi de ne lire ni livres scientifiques, ni journaux, afin que rien ne vînt rompre le fil de ses pensées ni modifier le cours de son évolution philosophique : c'est ce qu'il appelait son hygiène cérébrale. Il ne faisait diversion à ses travaux qu'en allant quelquefois au théâtre entendre de la musique et en lisant soit les poètes italiens et espagnols, soit l'admirable guide de la vie religieuse, l'*Imitation de Jésus-Christ*. Les impressions d'une jeunesse écoulée dans l'intimité d'un grand promoteur en matière de religion, comme Saint Simon, se mêlèrent-elles à son insu à toutes ces

influences? Je suis très disposé à le croire. Quoi qu'il en soit, un moment arriva où le superbe fondateur du positivisme n'aspira plus qu'à réprimer dans l'homme l'orgueil de l'esprit, qu'à vivre pour les autres et à se faire le défenseur des faibles, à l'exemple des chevaliers du moyen âge et sous les auspices de cette Clotilde que la mort avait ravie à sa tendresse ou plutôt à son culte. Il organisa même une religion de sa façon, celle du vrai grand Être qui est l'humanité, montrant par là que, si l'on passe quelquefois de la religion à la philosophie et de la philosophie à la science, on peut aussi quelquefois opérer une évolution en sens inverse. Les principaux résultats de ce nouveau mouvement intellectuel sont consignés dans sa *Politique positive* que nous allons analyser.

Comte y remanie, d'après sa nouvelle conception des choses, les idées qu'il avait émises autrefois sur les mathématiques, la physique, la chimie, la biologie et les présente sous un jour bien différent. Suivant lui, comme suivant bon nombre de moralistes, il ne faut étudier les mathématiques que dans la mesure où une telle étude peut contribuer au perfectionnement et au bonheur de l'humanité. Or, c'est là un point qui est du ressort de la logique du cœur. Il veut bien convenir que les mathématiques sont, à cause de leur rigueur et de leur évidence, le véritable berceau de la positivité rationnelle et mériteront toujours à ce titre l'attention des philosophes ; mais il prétend, ce qu'il n'eût pas fait jadis, qu'elles donnent lieu, dans l'état de décomposition où elles sont parvenues, à une foule de questions minutieuses, incompatibles avec toute grande vue d'ensemble, et que, de plus, elles habituent l'esprit à expliquer les réalités les plus hautes et les plus riches par les principes les plus humbles et les plus pauvres : « Sous cet aspect décisif, dit Auguste Comte, l'abus du calcul en mathématiques constitue réellement la première phase du matérialisme systématique... L'usurpation de la physique par les géomètres, de la chimie par les physiciens et de la biologie par les chimistes, deviennent ensuite de simples prolongements successifs d'un vicieux régime dont le principe est toujours le même, et qui ne peut être modifié qu'en son germe inaperçu [1]. »

Un métaphysicien de notre temps, M. Ravaisson, admire avec raison cette pensée d'Auguste Comte et la rapproche de cette idée d'Aristote, que chaque ordre d'existences est pour l'ordre supérieur une matière à laquelle celui-ci donne une forme, puis il ajoute, en parlant de la conception du penseur français : « Ramener une chose, pour en rendre raison, à une chose d'un ordre moins élevé, c'est l'expliquer par sa matière : donc le matérialisme est l'explication du supérieur par l'inférieur. Profonde formule qui restera pour son auteur un de ses principaux titres au nom de philosophe [2] ! »

Parmi les sciences qu'Auguste Comte remanie, en se plaçant à son nouveau point de vue, il faut surtout signaler la science de la nature humaine. Il comprend mieux que par le passé que la science de l'homme est l'antécédent nécessaire de la politique. Seulement, au

1 A. Comte, *Politique positive*, t. I, p. 472.
2 Ravaisson, *la Philosophie en France*, p. 78.

lieu de la chercher, comme un autre l'aurait fait, dans la psychologie, il continue, par suite de ses préventions contre cette dernière et de son engouement pour les doctrines de Gall, à la chercher dans la phrénologie. Il est vrai de dire qu'il prend avec celle-ci des libertés qu'on n'aurait pas attendues d'un adepte aussi fervent et aussi respectueux. Non seulement, en effet, il détermine les facultés et les inclinations morales avant de déterminer les protubérances cérébrales, mais c'est uniquement d'après le nombre et les rapports des premières que l'intraitable ennemi de la psychologie fixe le nombre et la place des secondes, sans se donner la peine de vérifier sur le cerveau l'exactitude de sa nomenclature. Il se trouve ainsi que la partie psychologique de son travail est, sauf les vices inséparables de toute classification, assez positive, tandis que la partie anatomique, qui devait lui conférer la positivité que les études de ce genre comportent, n'est pas positive le moins du monde.

Comte suppose que le cerveau comprend dix-huit organes, dont treize se rapportent au cœur et cinq seulement à l'esprit, et divise, en outre, les fonctions morales en fonctions affectives et fonctions actives ou pratiques; les premières répondent au cœur en tant qu'il est le siège de la tendresse, et les secondes au cœur en tant qu'il est un principe d'énergie, c'est-à-dire au caractère. Par la vie intellectuelle et par la vie active, l'homme est en rapport direct avec les corps, soit pour les connaître, soit pour les modifier ; par la vie affective, il n'est en rapport immédiat qu'avec les deux vies précédentes dont elle est le premier moteur. Mais le *consensus* total dépendant surtout de la vie affective, son siège cérébral

doit être d'une activité exceptionnelle. Ce qui prouve d'ailleurs qu'il en est bien ainsi, c'est qu'on se lasse de penser et d'agir, mais non pas d'aimer : les preuves de Comte ne sont pas, comme on voit, des plus concluantes. Notre philosophe ne s'en tient pas à ces vues générales : il entre dans le détail. Ainsi, il groupe tous les sentiments ou penchants sous deux chefs, qui sont la personnalité et la sociabilité ou (pour employer les termes que son école a consacrés) l'égoïsme et l'altruisme. L'égoïsme comprend les sept instincts de la nutrition, de la reproduction, de la maternité, de la construction, de la destruction, de l'orgueil et de la vanité. L'altruisme se décompose en trois penchants secondaires : l'attachement, qui a pour objet un égal ; la vénération, qui a pour terme un supérieur, et la bonté, qui se rapporte généralement à un inférieur. L'esprit possède la faculté de conception et celle d'expression, et, comme la première offre quatre formes différentes, les actions intellectuelles sont, en définitive, au nombre de cinq. Quant au caractère, le courage, la prudence et la fermeté en constituent les trois grandes divisions.

Toute la psychologie d'Auguste Comte, dégagée des détails physiologiques dont il la complique arbitrairement, est contenue dans cette classification. Nous avons cru devoir la reproduire, malgré ce qu'elle a de sec et de rebutant, parce qu'elle sert de fondement à toute sa morale et à toute sa politique. Dès le seuil de ces deux sciences, notre réformateur se pose, en effet, le problème suivant : étant donnés trois instincts sociaux et cinq attributs intellectuels, d'une part, et sept penchants personnels, de l'autre, former entre les premiers et les

seconds une coalition qui permette de triompher des troisièmes et de substituer le règne de l'altruisme à celui de l'égoïsme. C'est là, dit-il, une question d'une souveraine importance; car, si l'égoïsme peut, à la rigueur, établir l'harmonie en nous, il ne saurait l'établir entre nous; s'il est capable de réaliser à quelque degré l'unité individuelle, il est impuissant à réaliser l'unité sociale. Sans doute l'unité qu'on peut appeler altruiste est moins facile à constituer que l'unité égoïste, mais c'est à elle pourtant que chacun de nous doit tendre, parce qu'elle est très supérieure à l'autre en plénitude et en stabilité et qu'elle est l'indispensable condition de l'unité sociale. Comte comprend, en effet, très bien, à la différence de Fourier, que l'ordre moral et l'ordre social sont solidaires et que c'est seulement en réglant l'individu qu'on peut arriver à régler la société. Mais, pour les régler, il faut avoir une règle : or, cette règle, c'est le principe religieux.

Qu'est ce donc que cette religion à laquelle le grand réformateur attacha finalement tant d'importance et dont il fit comme le centre de ses dernières spéculations? Il nous l'explique lui-même : « Dans ce traité, dit-il, la religion sera toujours caractérisée par l'état de pleine harmonie propre à l'existence humaine, tant collective qu'individuelle, quand toutes ses parties sont dignement coordonnées. » Ceci n'est pas encore bien clair ; car il s'agit précisément de savoir quelle est la cause de l'harmonie, du *consensus* dont on nous parle. Suivant Auguste Comte, elle est à la fois objective et subjective, intellectuelle et morale : « D'une part, dit-il, il faut que l'intelligence nous fasse concevoir au dehors une puissance assez supérieure pour que notre existence doive s'y subordonner toujours. Mais, d'un autre côté, il est autant indispensable d'être intérieurement animé d'une affection capable de rallier habituellement toutes les autres. Ces deux conditions fondamentales tendent naturellement à se combiner, puisque la soumission extérieure seconde nécessairement la discipline intérieure qui, à son tour, y dispose spontanément[1]. »

L'idée que l'intelligence nous donne d'une puissance extérieure qui peut seule nous régler comme individus et comme êtres sociaux, ce n'est pas, comme on serait d'abord tenté de le croire, l'idée de la puissance de l'Être suprême : c'est celle de la puissance du milieu dans lequel nous sommes plongés. Le milieu exerce, en effet, une action à la fois indispensable et irrésistible sur notre vie végétative, sur notre vie animale et sur notre vie cérébrale elle-même. Or, la conviction profonde de notre commun assujettissement à son égard est très propre à coordonner nos conceptions de détail autour de cette vue d'ensemble, à rabattre le sentiment de notre personnalité, au profit de nos sentiments de sociabilité, et à imprimer à nos actes un caractère unitaire. C'est la part de l'intelligence, de la croyance, de la foi dans le système religieux ; elle est, sinon tout le dogme, au moins un dogme. À côté de celui-là, en effet, Comte en admet un autre, qui ne le contredit pas, mais qui le complète. A mesure que l'esprit passe de l'étude des phénomènes mécaniques et astronomiques à celle des phénomènes biologiques, il se sent comme transporté du

1 *Politique positive*, t. II, p. 12.

monde de l'immutabilité dans celui de la variabilité ; car, si la nature morte ne se modifie pas, la nature vivante est essentiellement modifiable : le dogme du progrès est le complément de celui de l'ordre dans la religion de notre philosophe.

Cette doctrine n'est pas seulement vraie spéculativement ; elle est encore salutaire pratiquement, par suite de la réaction naturelle que l'esprit exerce sur le cœur et sur la vie : « Si déjà, dit Auguste Comte, la fixité essentielle de l'ordre universel excite naturellement l'amour, en comprimant l'égoïsme et en commandant l'union, sa modificabilité accessoire doit tendre davantage vers cette double efficacité morale, » car elle provoque l'action et rien ne développe la sympathie comme d'agir et surtout d'agir en commun. Mais, pour combattre avec succès l'égoïsme, il ne suffit pas de lui opposer les attributs intellectuels qui se résument dans la foi, il faut encore lui opposer les sentiments sociaux qui se résument dans l'amour : au dogme, pour parler le langage du nouveau révélateur, il faut ajouter la morale. Tant que notre religion est bornée à l'ordre cosmique et à l'ordre biologique et ne nous manifeste point une existence douée d'affections et de volontés analogues aux nôtres, combinées avec une puissance supérieure, elle ne donne lieu à aucun énergique et véritable amour ; mais, dès qu'elle s'applique à cette humanité à laquelle nous devons tout et qui nous a faits tout ce que nous sommes, notre cœur s'émeut et palpite d'enthousiasme, en même temps que de gratitude. Le cœur a trouvé son objet, comme l'intelligence ; la foi et l'amour peuvent se développer de concert : « Cette incontestable Providence (c'est de l'humanité qu'il s'agit), arbitre suprême de notre sort, devient naturellement le centre de nos affections, de nos pensées et de nos actions. Quoique ce grand Être surpasse évidemment toute force humaine, même collective, sa constitution nécessaire et sa propre destinée le rendent éminemment sympathique envers tous ses serviteurs. Le moindre d'entre nous peut et doit aspirer constamment à le conserver et même à l'améliorer. Ce but normal de toute notre activité, privée ou publique, détermine le vrai caractère général du reste de notre existence affective et spéculative, vouée à l'aimer et à le connaître, afin de le servir dignement par un sage emploi de tous les moyens qu'il nous fournit. Réciproquement, ce service continu, en consolidant notre véritable unité, nous rend à la fois meilleurs et plus heureux. Son dernier résultat nécessaire consiste à nous incorporer irrévocablement au grand Être, dont nous avons ainsi secondé le développement[1]. »

A ces considérations qui doivent commencer à surprendre le lecteur, Comte en ajoute d'autres qui le surprendront tout à fait. Il nous dit que cet immense et éternel organisme diffère des autres êtres en ce qu'il est formé d'éléments séparables dont chacun peut lui accorder ou lui refuser sa coopération : cela revient à dire que cet être prétendu n'est pas un être, mais une collection d'êtres, ce qui est bien différent. Ce n'était pas la peine de tant accuser les métaphysiciens de forger des entités chimériques, pour aboutir soi-même à réaliser une telle abstraction ! Mais poursuivons. Chacun de ces

1 *Politique positive*, t. II, p. 59.

éléments comporte deux existences successives : l'une, objective et passagère, où il sert le grand Être ; l'autre, subjective et perpétuelle, où il est incorporé à lui. La première n'est qu'une épreuve par laquelle on doit tâcher de mériter la seconde. Cela signifie, en bon français, qu'il y a pour l'homme deux existences, l'une où il existe réellement et l'autre où il n'existe que dans la mémoire des sujets de son espèce, et qu'il doit s'efforcer, durant celle où il existe, de mériter celle où il n'existera pas. On voit que la théorie de la vie future de Comte et sa théorie de l'Être suprême se valent : elles sont à peu près aussi intelligibles et aussi attrayantes l'une que l'autre !

Mais laissons de côté la religion de Comte, sur laquelle nous reviendrons, et essayons de nous rendre compte de sa morale, qui tient la première place dans son livre et au service de laquelle il met sa religion elle-même. Cette morale comprend, comme on a pu le remarquer, deux principes fondamentaux, celui de la subordination de l'esprit au cœur et celui de la subordination de l'égoïsme à l'altruisme. Que l'esprit doive se subordonner au cœur, un penseur que nous avons souvent cité, M. Ravaisson, n'en doute pas et loue Comte d'avoir professé, à l'exemple de Pascal, une telle doctrine : « L'intelligence, dit-il, n'existe que pour servir aux fins de nos affections. Ces fins se résument en une chose, le bien, objet de l'amour. L'amour est le mot, le secret de la nature humaine. Ce n'est pas tout : il est le secret du monde [1]. » Au contraire, le plus célèbre disciple

[1] Ravaisson, *la Philosophie en France*, p. 82.

d'Auguste Comte, Littré, rejette sur ce point la doctrine de son ancien maître : « Si M. Comte, dit-il, veut dire par là que l'esprit doit toujours concourir au bon et au bien, il ne fait qu'énoncer une vérité que tous les moralistes soutiennent et que nul ne contredit. S'il veut dire que toute direction doit émaner du cœur, il aveugle, qu'on me passe l'expression, le cœur, et livre la morale à toutes les aberrations. S'il veut dire, enfin, que l'intelligence ne doit plus travailler pour elle-même, ni poursuivre la vérité pure et la théorie abstraite, il mutile l'humanité et la prive de son plus puissant instrument de perfectionnement [1]. »

Littré a évidemment raison de soutenir contre Auguste Comte que l'esprit ne doit pas être subordonné au cœur, si on prend ce dernier mot dans le sens large et si on entend par là l'ensemble de nos instincts. Une telle doctrine morale serait la négation de la morale elle-même ; car elle n'irait à rien moins qu'à autoriser chacun de nous à céder à sa passion dominante. En revendiquant ici l'autorité et l'hégémonie de l'esprit, c'est-à-dire de la partie éclairée de nous-mêmes à l'égard des éléments aveugles de notre nature, Littré est d'accord avec les rationalistes les plus autorisés. Mais M. Ravaisson, de son côté, n'a pas tort de défendre la doctrine de la subordination de l'esprit au cœur, professée par Auguste Comte, si on prend le mot *cœur* dans un sens restreint et si on désigne par là, non pas l'ensemble de nos amours et de nos sentiments, mais seulement l'amour du bien, le sentiment moral. Il en

[1] Littré, A. *Comte*, p. 554.

est de ce dernier, en effet, comme de l'amour du beau, comme du sentiment esthétique, bien qu'il suppose la connaissance de son objet, et par conséquent une certaine intelligence, il n'est pas en raison directe de l'intelligence; car il y a des hommes très intelligents qui ne le possèdent qu'à un degré ordinaire, et des hommes ordinaires qui le possèdent à un degré supérieur. Or, c'est de l'amour du bien, plutôt que de l'intelligence, que la pratique du bien dérive. C'est pourquoi Platon, tout rationaliste qu'il était, préférait l'enthousiasme, c'est-à-dire l'état d'une âme ravie par l'amour du bien au point de lui tout sacrifier, à la tranquille raison des âmes froides; c'est pourquoi saint Paul déclarait dans une épître bien connue, qui n'est à vrai dire qu'un hymne enflammé à la vertu, que quand on connaîtrait toutes les langues du monde, que quand on possèderait tous les dons intellectuels les plus rares, si on ne possède pas la charité, c'est-à-dire la passion du bien, on n'est qu'un airain sonore, qu'une cymbale retentissante; c'est pourquoi Pascal, après avoir abaissé toutes les grandeurs matérielles devant la grandeur de l'esprit, abaisse à son tour cette dernière devant celle qui a sa source dans la charité, dans l'amour, devant la grandeur morale. Le genre humain a toujours eu le sentiment de cette vérité; car, si le titre d'homme instruit, éclairé, intelligent, lui a toujours paru un éloge, celui d'homme noble, généreux, et pour tout dire, d'homme de cœur, a toujours été à ses yeux l'éloge suprême, et, si la science a toujours été l'objet de ses hommages, elle a cependant toujours été primée dans son admiration par la vertu, la sainteté, l'héroïsme. L'opinion d'Auguste Comte, prise

dans un certain sens, est donc parfaitement soutenable: seulement, l'auteur a tort de la formuler d'une manière équivoque.

La question de la subordination de l'égoïsme à l'altruisme semble plus facile à résoudre; car elle ne paraît pas différer sensiblement de celle de la subordination de l'intérêt particulier à l'intéret général que tous les moralistes, dignes de ce nom, résolvent par l'affirmative. Cependant elle offre bien aussi quelque difficulté; car on ne saurait exiger, à ce qu'il semble, que l'homme se subordonne aux autres, au point de s'oublier complètement pour eux et de renoncer aux satisfactions les plus innocentes pour leur être utile et pour leur faire plaisir. Or, c'est précisément là ce que demande Comte, si l'on s'en rapporte à sa fameuse devise; *Vivre pour autrui* et à l'explication qu'il en a donnée. Son opinion a été vivement combattue par le plus célèbre de ses disciples anglais, par Stuart Mill. Suivant cet écrivain, nous ne devons pas vivre pour autrui, mais pour nous-mêmes, sous la condition toutefois de ne pas nuire aux autres et même de les servir dans la mesure du possible. Vouloir que nous allions au delà, c'est confondre le champ du dévouement avec celui de l'obligation; c'est nous imposer une morale impraticable et même contradictoire, car il est impossible que les hommes arrivent à s'oublier pour leurs semblables, et c'est moins d'ailleurs de la poursuite directe du bien général que de la poursuite par chacun de son bien particulier, sauf le respect du bien de tous, que le bien général peut naître.

Ce sont là des considérations qui ne manquent pas de valeur, mais qui tombent pour la plupart devant une

saine appréciation du principe d'Auguste Comte. Par cela seul que ce principe est un idéal, l'observation qu'il est impraticable ne l'atteint pas, puisqu'il est de la nature de l'idéal de ne pouvoir jamais se réaliser complètement et de modifier constamment le réel sans pouvoir jamais se l'assimiler tout à fait. J'ajoute que, pour obtenir des hommes précisément ce qu'il faut, il est bon de leur demander plus qu'il ne faut. Quand on veut redresser une baguette, il ne suffit pas, suivant la remarque d'Aristote, de la ramener exactement à son état normal, il faut la courber fortement en sens inverse. Ce qu'on pourrait plus justement reprocher à Auguste Comte, c'est d'avoir prêché l'altruisme, sans l'avoir établi démonstrativement, et d'en avoir fait le fondement de sa morale, sans lui avoir donné à lui-même une base rationnelle suffisante. On pourrait lui reprocher encore d'avoir mutilé la morale en la ramenant tout entière à la morale sociale, sans tenir compte de la morale individuelle et du sentiment de la dignité humaine qui en est l'essence. On pourrait lui reprocher enfin d'avoir amoindri la morale sociale elle-même, en réduisant tous nos devoirs à ceux d'humanité et en oubliant ceux de justice. Par tous ces côtés, sa morale ressemble, du reste, à celle de Hume, à celle de Saint-Simon, à celle de Gall, à celle de Broussais, c'est-à-dire à la morale des philosophes qu'il avoue pour ses maîtres : l'élément rationnel en est absent, parce qu'il est absent de la métaphysique dont elle découle.

II

LA FAMILLE, LA SOCIÉTÉ, LA RELIGION

Après avoir établi sa morale et traité de la religion, qui lui paraît le moyen le plus efficace de la faire régner parmi les hommes, Auguste Comte traite de la propriété, dont l'influence moralisatrice n'est pas moins incontestable, et qui est, suivant l'expression de Michelet, un des grands instruments de l'éducation du genre humain. Il fait très bien voir que l'habitude de travailler en vue de l'acquérir, non pour soi-même, mais pour les siens, ne peut que développer dans l'homme les sentiments altruistes, à cause de la réaction que nos actions exercent naturellement sur nos affections. De la question de la propriété il passe à celle de la famille. On sait combien Fourier et Enfantin avaient donné carrière à leur imagination sur ce sujet délicat et à quelles conclusions à la fois immorales et bizarres ils s'étaient finalement arrêtés. Auguste Comte expose là-dessus des doctrines non seulement très correctes, mais encore très sévères, au point que Stuart Mill se demande s'il ne faut pas les expliquer par l'influence du catholicisme dans lequel il avait été nourri.

Notre philosophe remarque d'abord le mélange d'égoïsme et d'altruisme qui distingue toutes nos affections domestiques et le mouvement progressif qui les épure dans la première d'entre elles que l'homme ressent, dans

l'amour filial. Elle n'est d'abord qu'un instinct étroitement lié à celui de la conservation ; car, sans ses père et mère, que deviendrait l'homme naissant? Mais, à mesure que les relations domestiques se prolongent, le respect s'ajoute à l'instinct et en fait peu à peu ce sentiment de vénération qui s'adresse, non seulement aux parents, mais encore aux ancêtres et même aux supérieurs quels qu'ils soient: c'est un premier pas vers la vraie moralité. A ce sentiment, qui a pour objet ceux qui nous précèdent ou qui nous surpassent et qui est le fondement de toute tradition et de toute hiérarchie, s'en ajoute bientôt un autre qui se rapporte à ceux qui vivent avec nous ou qui nous ressemblent : c'est l'amour de nos frères et sœurs, type de l'amour universel.

Comte n'analyse pas l'amour conjugal avec moins de finesse que les affections précédentes. Il le montre naissant de l'instinct le plus énergique que nous ayons après celui de la conservation et lui empruntant quelque chose de son intensité, puis subsistant et croissant par son propre charme et indépendamment de toute brutale satisfaction. Au lieu de développer seulement, comme les autres affections domestiques, un seul de nos instincts sociaux, il les développe tous, la vénération, l'attachement, la bonté. C'est le plus moralisateur de nos sentiments de famille, et le mariage, dont il est le principe, est la plus moralisatrice des institutions. Aussi Comte veut-il qu'il soit exclusif, indissoluble et non renouvelable ; il va plus loin, comme on voit, que les catholiques eux-mêmes. Notre évolution morale se complète par un dernier sentiment, non moins remarquable que ceux dont nous venons de parler et non moins fécond en

résultats de tout genre, par l'amour paternel. L'orgueil, la vanité, la cupidité même y entrent assez souvent pour une bonne part ; mais, quand il s'est suffisamment épuré par l'habitude des actions qu'il suggère naturellement, il s'accuse par un mélange de bienveillance et de protection et devient le type de toutes les affections qui attachent le supérieur à l'inférieur.

Même réduite au couple propagateur, la famille laisse déjà apparaître les conditions essentielles de toute société humaine. On y voit plus clairement qu'ailleurs, parce que le cas est plus simple, que toute société suppose, à un certain degré, une foi commune, un amour mutuel et une coopération effective entre des activités différentes. On y voit aussi qu'il n'y a pas plus de société sans gouvernement que de gouvernement sans société ; car la société domestique, toute petite qu'elle est, implique déjà un chef. On y voit enfin que tout pouvoir humain se décompose en pouvoir pratique ou de commandement et en pouvoir moral ou de conseil ; car, dans toute famille bien organisée, le droit de commandement appartient à l'homme et le droit de conseil à la femme : le pouvoir temporel est d'un côté ; le pouvoir spirituel, de l'autre.

Ces considérations, qu'on dirait empruntées au vicomte de Bonald, amènent tout naturellement Auguste Comte de l'étude de la société domestique à celle de la société politique. Il distingue dans cette dernière trois forces : la force matérielle, la force intellectuelle et la force morale. De ces trois forces, quelle est celle qui doit avoir la prédominance sur les deux autres? Comte n'hésite pas à répondre que c'est la force ma-

térielle. L'empire du monde lui appartient et les deux autres ne jouent à son égard que le rôle de modératrices. C'est une vérité que les théologiens et les métaphysiciens, avec leurs idées supra-sensibles, n'avaient garde de reconnaître, mais que les positivistes proclament bien haut. Ils comprennent que le travail matériel a, lui aussi, sa dignité propre, et que c'est par ce mode d'activité que l'ordre humain se lie le mieux à l'ordre universel. La force matérielle est proprement cette force de cohésion qu'on nomme gouvernement et qui a pour fonctions à la fois de contenir et de diriger. Elle résulte de la convergence des influences principales que la position sociale procure et de leur concentration en une influence unique, ce qui signifie que le gouvernement « provient d'un suffisant concours entre les chefs naturels des diverses opérations élémentaires spécialement ralliés à leur meilleur type ». C'est au nom de cette théorie, renouvelée de Saint-Simon, que Comte demandait, à un certain moment, que le gouvernement fût remis aux mains de trois banquiers.

Notre auteur s'inspire également des idées de son ancien maître, quand il propose d'établir, en face du pouvoir temporel et pour lui faire contre-poids, un pouvoir spirituel, analogue à celui qui a régné au moyen âge. Le premier, en effet, a besoin, pour exercer d'une manière utile et durable ses hautes fonctions, d'un guide intellectuel, d'un consécrateur moral et d'un régulateur social. Or, il ne peut les trouver que dans un corps spéculatif indépendant et respecté, que dans une société plus noble, superposée à la société politique, comme celle-ci l'est à la société domestique, en un mot, que

dans une Église, qui embrasse les diverses cités, comme celles-ci les diverses familles. Un pouvoir spirituel, représenté par des penseurs, peut seul guider un pouvoir temporel, matériel et pratique par ses origines, en lui communiquant les résultats de ses vastes spéculations; il peut seul discipliner assez fortement une opinion publique divergente et mobile, pour donner au gouvernement une consécration durable; il peut seul enfin, grâce à l'indépendance dont il jouit et à l'autorité qu'il exerce sur l'universalité des hommes, prévenir les écarts et réprimer les abus dont les chefs des cités se rendraient coupables, et les réduire, par son influence toute morale, aux règles du devoir.

Cette autorité trouve un auxiliaire dans l'influence féminine qui émane du cœur, de même que l'influence sacerdotale émane de l'esprit, et c'est même, suivant Comte, de ces deux influences réunies que le pouvoir spirituel se compose. La femme ne peut, il est vrai, sans se dénaturer, en exercer hors de la famille la part qui lui revient et qui est uniquement morale et affective ; mais le prêtre l'exerce pour elle, concurremment avec la sienne propre, qui est surtout spéculative et intellectuelle. Aussi doit-il se rendre digne, par sa haute moralité, de parler aux hommes au nom des femmes : « Soit pour conseiller, soit pour consacrer, soit surtout pour régler, le sacerdoce a toujours besoin d'un certain mérite de cœur, sans lequel sa valeur d'esprit, même quand elle se développerait assez, n'obtiendrait point la confiance indispensable. C'est pourquoi le pouvoir intellectuel ne saurait être entièrement séparé du pouvoir

moral, afin de modifier réellement le règne spontané de la prépondérance matérielle [1]. »

A la question du pouvoir spirituel se rattache étroitement celle du culte, qui est le principal moyen dont le sacerdoce dispose pour établir parmi nous la prédominance de l'altruisme sur l'égoïsme. Comte le divise, comme tout le monde, en culte public et culte privé; mais la manière dont il le comprend est bien à lui et forme le digne couronnement de la singulière religion qu'il a conçue. Le culte public a pour objets : le grand Être, c'est-à-dire l'humanité envisagée dans son ensemble ; le grand Fétiche, c'est-à-dire la terre qui nous porte et qui a bien voulu autrefois prendre la position la plus convenable à l'éclosion du grand Être et à son développement; le grand Milieu, c'est-à-dire l'espace où la terre se meut et nous emporte avec elle. C'est, comme on voit, un retour pur et simple au fétichisme, c'est-à dire à la forme la plus grossière de ces antiques religions de la nature pour lesquelles, comme on l'a dit, tout était Dieu, excepté Dieu lui-même.

Quant au culte privé, il se rapportera à des individus pris dans l'humanité et considérés comme types. L'homme adorera sa mère, son épouse, sa fille, trois types qui répondent au passé, au présent et à l'avenir, et qui sont éminemment propres à développer l'essor de ses trois sentiments altruistes, la vénération, l'attachement et la bonté. Il est possible que quelqu'un de ces types lui manque ou qu'il soit par trop imparfait dans la réalité pour devenir l'objet de son culte; alors il le remplacera par un autre ou le complétera par des traits empruntés à un type différent. C'est ainsi qu'Auguste Comte lui-même adopta pour patronne, pour ange gardien, cette Clotilde dont il a inscrit le nom en tête de son livre, et qu'il appelle, dans son langage de positiviste attendri, *sa chère collègue subjective*.

[1] *Politique positive*, t. II, p. 312.

Non content d'établir une trinité et des anges gardiens, Comte institue encore, à l'exemple de l'Église, un calendrier, des fêtes et des sacrements. Ces derniers sont au nombre de neuf. Le premier, qu'il nomme la présentation, répond à peu près au baptême. C'est la consécration solennelle du nouveau-né au grand Être par l'organe des parents et par-devant les membres du sacerdoce : on y retrouve jusqu'au parrain et à la marraine, sous le nom bizarre de couple artificiel. Viennent ensuite l'initiation, l'admission, la destination et le mariage. Comte, qui a la manie de tout réglementer, ne permet pas le mariage avant vingt-huit ans pour l'homme et vingt et un pour la femme, et leur défend, en outre, de le contracter sans de graves motifs, dont le grand pontife sera juge, au delà de trente-cinq ans pour l'un et de vingt-huit pour l'autre. Malheur à ceux ou à celles qui laisseraient passer le terme fatal : ils seraient condamnés à un célibat éternel. Le sacrement de maturité, celui de retraite, celui de transformation suivent celui du mariage et sont, à leur tour, couronnés par le neuvième et dernier sacrement, celui de l'incorporation au grand Être, qui a lieu sept ans après la mort du positiviste, à la suite d'un jugement solennel rendu sur sa conduite durant sa vie : c'est une sorte de canonisation ; car Comte ne se lasse pas d'em-

prunter au catholicisme ses formes, sauf à les animer d'un autre esprit. Sa religion est, comme on l'a dit, un catholicisme sans christianisme.

En récompense d'une vie toute consacrée à la vertu, l'homme de bien est solennellement incorporé au grand Être qui est « essentiellement composé de morts », comme le dit franchement Comte, et qu'il ferait mieux, par conséquent, d'appeler le grand Non-Être. Ses restes sont déposés au sein d'un bois sacré, dans un tombeau qui ne ressemble pas mal à celui de Newton chez Saint-Simon, et qui porte ou une inscription, ou un buste, ou une statue, suivant la grandeur des services que le nouveau canonisé a rendus à ses semblables et le degré où il a poussé l'altruisme. Voilà, s'il est permis d'emprunter le langage d'un grand docteur chrétien, tout ce qu'on peut faire, dans la religion positiviste, pour honorer un héros ! Voilà la seule et triste immortalité qu'on lui tient en réserve ! « Des titres, des inscriptions, des colonnes qui semblent (c'est bien le cas de le dire), vouloir porter jusqu'au ciel le magnifique témoignage de notre néant; » car, pendant que d'après les croyances spiritualistes, l'âme immortelle plane au-dessus de ses dépouilles, d'après les doctrines prétendues positives, elle périt et s'anéantit tout entière.

Dans toute cette théorie politique, Auguste Comte a essayé de rester fidèle à la théorie psychologique ou plutôt phrénologique qui lui avait servi de point de départ ; mais il n'y a pas parfaitement réussi. Il avait posé en principe, en phrénologie, qu'il y a dans l'homme trois éléments, le cœur, l'esprit et le caractère, et que c'est au cœur que doit appartenir le commandement.

Or, il fait, en politique, du pouvoir moral, qui représente le cœur, un simple auxiliaire du pouvoir spirituel, qui représente l'esprit, et partage entre ce dernier et le pouvoir temporel, expression du caractère et de l'activité extérieure, le gouvernement de l'espèce humaine. Il a mieux aimé manquer aux lois de la logique que de déroger à l'habitude qu'il tenait de Saint-Simon de construire l'avenir d'après le passé, surtout d'après ce moyen âge qui obséda constamment leur esprit, à l'un et à l'autre. Il défère le pouvoir temporel aux chefs d'industrie (une opinion que Saint-Simon avait aussi professée à une certaine époque) et ne laisse guère aux prolétaires, pour lesquels il prétend travailler, que le droit d'être exploités sans pouvoir se plaindre. Ils n'auront point, en effet, comme les travailleurs d'aujourd'hui, des représentants nommés par eux et chargés de faire valoir leurs prétentions : Comte éprouve pour le gouvernement représentatif le plus profond dédain. Ils n'auront pour les défendre que les dépositaires du pouvoir spirituel, comme cela se pratiquait au moyen âge. Mais alors qui nous dit que nous ne verrons pas renaître les abus de cette époque qu'Auguste Comte a trop vantée, et que la féodalité industrielle n'organisera pas le même système d'oppression que la féodalité militaire ? On dira que le pouvoir spirituel sera là pour s'y opposer. Mais s'y est-il donc toujours opposé autrefois? N'a-t-il jamais revendiqué pour lui une part de ce pouvoir temporel auquel il devait rester étranger ? — Mais il n'en sera pas dans l'avenir comme dans le passé ! — Pourquoi ? Les hommes ne sont-ils pas toujours exposés aux mêmes tentations et sujets aux mêmes faiblesses ? Ajoutons que

ce pouvoir spirituel qu'il veut organiser paraît assez peu conforme aux aspirations de notre époque de libre examen et de discussion. Ceci nous amène à la grande erreur de Comte, à celle qui remplit toutes les pages de son volumineux ouvrage, à sa conception religieuse.

Comment un auteur qui avait été jusqu'alors si dédaigneux de la religion, qui l'avait si longtemps regardée comme une forme inférieure de la pensée, appropriée seulement à l'enfance de l'espèce humaine, s'est-il avisé un beau jour de se poser en promoteur d'une religion nouvelle? Pour se rendre compte de ce phénomène, il faut faire une réflexion que nous avons déjà faite à propos des saint-simoniens, il faut songer que, durant toute la première moitié du dix-neuvième siècle, l'idée d'une nouvelle religion, ou tout au moins d'une nouvelle évolution religieuse, flotta pour ainsi dire dans l'air et exerça un singulier prestige sur des penseurs venus de tous les points de l'horizon philosophique et appartenant aux écoles les plus différentes ou plutôt les plus opposées. L'auteur du *Génie du christianisme* et des *Martyrs* se plaisait à assimiler notre époque de décadence religieuse à celle qui vit la décadence du polythéisme gréco-romain et à espérer, pour elle aussi, quelque mystérieux relèvement. L'auteur des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, et avant lui Saint-Martin le *philosophe inconnu*, parlaient avec plus de précision et de confiance de cette nouvelle lumière que Dieu saurait bien, quand il lui plairait, faire luire aux yeux des incrédules de notre temps. Enfin les principaux disciples de Saint-Simon, notamment Pierre Leroux et Jean Reynaud, consacraient leur vie entière à des études de libre théologie et espéraient jusqu'au dernier moment que l'idée religieuse, telle qu'ils l'entendaient, finirait par prendre corps et par s'imposer aux populations occidentales. Ce curieux mouvement intellectuel était favorisé ou plutôt déterminé par l'état d'un grand nombre d'esprits qui avaient cessé de croire au christianisme, mais qui ne pouvaient prendre leur parti de ne rien croire, et en qui les habitudes religieuses, les sentiments religieux, les aspirations religieuses survivaient, avec toute leur ardeur, aux croyances religieuses elles-mêmes. Ce fut parmi eux qu'Auguste Comte, sous l'influence d'une affection profonde et par admiration pour le moyen âge et pour les autres époques organiques, finit par se ranger.

Il éprouvait, lui aussi, le besoin d'avoir une religion ou du moins de s'en faire une avec sa philosophie. Mais, pour s'en faire une, il fallait avoir les matériaux nécessaires pour cela. Les avait-il? Il les avait sans doute, si on entend par là une conception de l'ensemble des choses visibles et un sentiment capable de rallier et de coordonner à quelque degré les forces de la vie morale. Il avait, en effet, une théorie de l'homme, une théorie de la société, une théorie de l'univers, et avec cela l'idée de ce mystérieux *au delà* devant lequel notre esprit s'arrête, de cet inconnu ou plutôt de cet *inconnaissable* illimité qui borne de toutes parts l'imperceptible domaine de notre savoir, de « cet océan, dont parle éloquemment Littré, son disciple, qui vient battre notre rive et pour lequel nous n'avons ni barque ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable ». Il avait un sentiment qui avait fait palpiter le cœur de tout le dix-huitième siècle et qui avait inspiré au nôtre ses systèmes

les plus fameux, le sentiment de l'humanité considérée comme un vaste corps dont tous les membres sont solidaires et se communiquent, à travers le temps et l'espace, les larges effluves de la vie. Or, dit Stuart Mill, « la puissance que peut acquérir sur l'esprit l'idée de l'intérêt général de la race humaine, et comme source d'émotions et comme motif de conduite, est une chose que beaucoup ont aperçue; mais nous ne sachions pas que personne, avant M. Comte, ait senti aussi vivement et aussi complètement qu'il a fait toute la majesté dont cette idée est susceptible. Elle remonte dans les profondeurs inconnues du passé, embrasse le présent si multiple, et descend dans l'avenir infini et imprévoyable. Formant une existence collective sans commencement ni fin assignables, elle fait appel à ce sentiment de l'infini qui est profondément enraciné dans la nature humaine et qui semble nécessaire pour donner un caractère imposant à nos conceptions les plus hautes. »

Cependant, quoi qu'en dise Stuart Mill, et malgré cette idée de l'infini qui sillonne, en effet, quelquefois les pages sévères d'Auguste Comte, et malgré ce sentiment profond de l'humanité qui les anime, nous ne croyons pas qu'il y eût là les éléments d'une religion et que ce philosophe ait eu raison de vouloir en fonder une.

La première condition à remplir pour fonder une religion, c'est, nous l'avons déjà dit, de lui donner un objet, c'est-à-dire d'avoir foi à un être distinct de l'homme et supérieur à lui, principe de son existence et de ses attributs, terme de son amour et de ses espérances, foyer de lumière et de chaleur qui éclaire et féconde son obscure et misérable vie. Or, cet être, je le cherche dans la religion de Comte et je ne le trouve pas. Au lieu de cet Être suprême qui me donne l'explication de mon existence et de celle de l'univers, qui me conserve et me soutient dans mes épreuves et m'accueille, après ma mort, dans ses bras ouverts pour me recevoir, je ne trouve que le Dieu-humanité, un Dieu qui n'en est pas un, un faux Dieu, car il a commencé, bien qu'on le dise éternel, et n'a aucun des attributs que la divinité suppose ; je ne trouve qu'un grand Être qui n'est pas même un être, car il n'est qu'un genre, qu'une espèce, qu'une collection d'êtres, moins que cela, que la collection de ceux qui ne sont plus, c'est-à-dire un pur néant. Et c'est devant ce néant qu'on veut que je me prosterne ! c'est à ce néant qu'on m'engage à me dévouer ! c'est à ce néant qu'on me demande d'aspirer ! Comme si je pouvais refaire ma nature et transformer mon indomptable amour de l'être en une soif ardente du non-être !

Pour qu'une philosophie pût se changer en religion, il faudrait au moins qu'elle fût religieuse, il faudrait que l'idée de Dieu en fît le fond ou y tînt la première place. Ainsi je conçois que les néoplatoniciens d'Alexandrie, les Porphyre, les Jamblique, les Maxime, ces maîtres de l'empereur Julien, qui avaient recueilli et coordonné en une vaste synthèse les croyances religieuses de tous les peuples, qui voyaient Dieu partout et le sentaient surtout en eux-mêmes, aient eu, à un certain moment, la pensée de quitter l'école pour le temple et d'échanger leur rôle de philosophes contre celui de pontifes. Mais qu'avec une philosophie d'où l'idée de Dieu est absente, qu'avec une philosophie sans

Dieu on ait espéré constituer une religion véritable, c'est ce que je ne comprends pas.

Mais, lors même que la philosophie de Comte eût été aussi religieuse qu'elle l'est peu, elle n'aurait pu devenir une religion, parce que la philosophie et la religion sont deux conceptions d'essence différente et absolument incommutable. On ne compose pas une religion philosophiquement, c'est-à-dire avec réflexion et de propos délibéré : elle émerge pour ainsi dire toute seule de la nature des choses. Elle n'est pas un produit plus ou moins ingénieusement façonné de l'industrie de l'homme, mais une création spontanée de ses facultés primitives et inconscientes ; elle n'est pas, suivant l'expression du comte de Maistre, un de ces objets qu'avec du savoir, de l'habileté, quelque pratique, on peut livrer sur commande, parfaitement confectionné, comme un métier à bas ou une pompe à incendie. Elle est, comme une langue, comme une société, un organisme vivant, qui a sa végétation naturelle, un organisme que l'art analyse, mais qu'il ne crée pas et ne remplace pas. C'est ce qui explique l'échec des théophilanthropes à la fin du dix-huitième siècle, celui des saint-simoniens de nos jours, et, dans l'antiquité, celui des alexandrins, malgré l'étendue de leur savoir, malgré la protection d'un néoplatonicien couronné, et, ce qui est plus important, malgré les antiques traditions religieuses sur lesquelles ils avaient pris la précaution de greffer leurs doctrines, et c'est aussi ce qui explique l'échec plus récent d'Auguste Comte.

Ce que nous avons dit du système de Comte suffit pour le faire comprendre et apprécier. Ce système est né

d'une méthode ; car toute méthode, comme on l'a fait remarquer, contient en puissance un système qui n'en est que le développement. La méthode de Comte est celle des sciences physiques, appliquée mal à propos aux sciences morales : elle consiste à se servir des sens, qui n'atteignent que les corps, pour étudier les choses de l'âme, et à ne tenir compte ni de la conscience ni de la raison, qui seules pourraient nous les faire connaître. De cette méthode sont sorties les conséquences que chacun pouvait prévoir : la négation de l'âme avec sa substantialité et sa causalité essentielles, que la conscience seule saisit et qui ne tombent pas sous les sens ; celle de Dieu, la substance, la cause infinie et parfaite qui échappe aux sens et que nous ne pouvons concevoir que par la raison ; celle de la morale, avec les notions psychologiques ou rationnelles qui la constituent. Pour que ce philosophe eût le droit d'enseigner une morale, il faudrait qu'il crût l'homme libre : or, comment peut-il le croire libre, puisqu'il ne le regarde pas même comme une cause et comme un être. Pour qu'il fût fondé à professer une morale, il faudrait qu'il reconnût des devoirs et des droits : or, il ne reconnaît que des faits ; il faudrait qu'il admît des principes absolus et rationnels : or, il n'admet que des idées relatives et expérimentales. Il peut parler de ce qui est, non de ce qui doit être ; du réel, non de l'idéal : chez lui, la morale est entraînée dans la même chute que la métaphysique.

S'il laisse subsister cette science, c'est donc par une inconséquence manifeste. Aussi la fait-il reposer sur une base on ne peut plus chancelante : il la fonde sur la

biologie, c'est-à-dire sur l'histoire naturelle. Mais comment ne voit-il pas que l'histoire naturelle est le règne de la violence et que la force y opprime et y écrase sans cesse la faiblesse? Pourquoi en serait-il autrement dans l'histoire humaine, qui n'en est qu'un prolongement, et pourquoi la force n'y primerait-elle pas le droit? Il est impossible à Comte, s'il veut rester fidèle à ses principes, de répondre à cette question. Mais l'homme a une tendance qui le porte à aimer ses semblables et à vivre pour autrui! Oui, mais il en a une autre, généralement plus intense, qui le pousse à s'aimer lui-même et à sacrifier les autres à lui. Pourquoi préférerait-il son instinct le plus faible au plus fort, son altruisme à son égoïsme.

Avec une telle conception de l'ordre moral, que sera l'ordre social? On le devinerait, lors même qu'on ne le saurait pas. Il ne sera pas un ensemble de forces libres et raisonnables, d'agents ayant l'initiative de leurs actes et portant leur loi en eux-mêmes ; il ne sera pas, en un mot, suivant la belle expression du philosophe romain, une société de droit et de justice : il sera un organisme immense, un vaste polypier, dont toutes les parties seront solidaires, dont tous les membres agiront les uns sur les autres, sans avoir en eux-mêmes le principe de leur action, et se développeront, non par un effet de leur volonté, mais d'une manière fatale. Aussi Comte ne comprend pas l'excellence d'un gouvernement sagement libéral, qui considère la personne humaine comme respectable et sacrée et qui se garde bien d'en user à son égard comme envers une simple chose. Il n'a aucun sentiment de ce droit, qui est la *respectabilité* même

de la personne, et dont la violation excite une généreuse indignation dans toutes les âmes bien faites. Ce qu'il lui faut, c'est un pouvoir temporel absolu, pour mâter les corps, sous prétexte de les régler, et un pouvoir spirituel absolu, pour immobiliser les esprits et pétrifier les sciences, sous couleur de prévenir les erreurs des uns et les déviations des autres. C'est pourquoi il applaudit à l'établissement du second Empire et écrivit, vers le même temps, au czar Nicolas une lettre singulière où il cherchait, comme représentant du pouvoir spirituel, à s'entendre avec le représentant le plus éminent du pouvoir temporel, pour mettre fin à la révolution occidentale. Sans doute on trouve chez ce philosophe, à côté des excentricités que je lui reproche, nombre d'idées justes, ingénieuses, profondes, que j'ai pris soin moi-même de faire ressortir ; mais il n'en est pas moins curieux de voir Comte, en partant, comme Hobbes, de la philosophie des sens, aboutir comme lui à la politique de l'absolutisme : tant il est vrai que ces deux choses se tiennent et sont indissolublement liées entre elles!

III

LITTRÉ

Malgré son caractère rétrograde, le positivisme de Comte répondait trop bien à l'état des esprits pour ne pas rallier de nombreux adhérents : aussi en a-t-il recruté beaucoup, non seulement en France, mais encore

en Angleterre, où l'on a toujours préféré les faits aux idées, la vérité pratique à la vérité spéculative, et fait, pour ainsi dire, du positivisme sans le savoir.

La plupart des positivistes français, naguère rangés sous la bannière de Littré, se rattachent aux doctrines que Comte avait professées durant la première partie de sa carrière et consignées dans son *Cours de philosophie positive*. Ils ne reconnaissent d'autres faits que ceux de l'ordre matériel et affichent la prétention, assez mal justifiée, du reste, de se renfermer dans les limites de la science : c'est le positivisme physique et prétendu scientifique qui a son organe dans la *Revue* de MM. Littré et Wyrouboff. Quelques autres, groupés autour de M. Pierre Laffitte, rédacteur de la *Revue occidentale*, admettent les conceptions physico-religieuses dont Comte vieilli berçait son imagination et dont sa *Politique positive*, sa *Synthèse subjective* et son *Catéchisme positiviste* contiennent le développement : c'est le positivisme mystique et prétendu religieux. Les positivistes de l'Angleterre, dont le chef est Stuart Mill, se distinguent profondément de ceux de notre nation en ce qu'ils s'appuient sur la psychologie que ces derniers repoussent, en ce qu'ils expliquent, à l'exemple de Hume et de Hartley, tous les phénomènes de l'ordre moral par l'association des idées et en ce que quelques-uns d'entre eux inclinent à nier l'existence des objets extérieurs et à ne reconnaître d'autres réalités positives que les idées : c'est le positivisme psychologique ou idéaliste. Nous ne dirons que quelques mots de la doctrine un peu exotique de Stuart Mill et de la doctrine par trop ecclésiastique de M. Pierre Laffite ; mais nous

insisterons davantage sur celle de Littré, qui est purement profane et qui se rattache directement à l'histoire de la pensée française.

Si mitigé que soit le positivisme de Stuart Mill, c'est encore du positivisme, puisqu'il tient les êtres et les causes pour inconnaissables, et n'assigne d'autre objet à la science que les phénomènes. Que sommes-nous, en effet, nous autres hommes, dans une telle hypothèse, et comment expliquer notre vie interne, soit en elle-même, soit dans ses rapports avec l'extériorité ? Nous ne sommes rien, et tout cela s'explique par l'association des impressions et des idées qu'elles ont laissées après elles, et qui ne sont que des impressions décolorées et pâlies. L'association est pour Mill ce que la sensation était pour Condillac, la racine cachée de nos jugements, de nos raisonnements, de nos affections, de notre vie intellectuelle et morale tout entière. Il nous serait facile de montrer que, bien loin de pouvoir rendre compte de tous les faits de conscience, l'association ne saurait en expliquer aucun. Quand je juge, par exemple, c'est-à-dire quand je lie l'idée d'un attribut à celle d'un sujet, il y a là autre chose que les deux idées que je lie, il y a le principe en qui s'opère cette liaison, qui en a conscience et qui ne se confond avec aucune des deux idées ainsi liées : c'est celui que j'appelle *je* ou *moi*. Quand je juge, la liaison dont je parle ne se fait pas toute seule en vertu de la seule attraction que les deux idées exercent l'une sur l'autre : elle suppose un principe actif qui l'opère par ses libres efforts et qui n'est autre non plus que le moi lui-même. Quand je juge, je ne lie pas mes idées au hasard, mais d'après

certains rapports de convenance qui existent virtuellement en moi et qui sont comme le fond de ma raison, sans quoi je ne jugerais ni plus ni mieux que le premier animal venu. Mill ne tient compte de rien de tout cela, ni de la conscience, ni de l'activité, ni de la raison, sans lesquelles nos jugements ne sont pas possibles, et il se met ainsi dans l'impossibilité de les expliquer d'une manière satisfaisante.

Mais la fausseté de cette théorie ne ressort pas seulement de sa nature même : elle ressort encore des conséquences que l'auteur en a déduites. Par cela seul que ce philosophe n'admet d'autre source de connaissances que l'association des idées, c'est-à-dire l'habitude, il n'admet que des relations plus habituelles, c'est-à-dire plus probablement persistantes que d'autres : il n'en admet point d'immuables et d'absolues, pas plus dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre pratique. Aussi n'hésite-t-il pas à dire que ce qui est vrai et bien ici et en ce moment peut être faux et mal sur d'autres points de l'espace ou de la durée, et que chaque planète et même chaque époque peut avoir sa morale et sa géométrie. Deux et deux font quatre aujourd'hui ; peut-être en sera-t-il autrement demain ? Un assassin passe parmi nous pour un malhonnête homme ; on lui trouvera peut-être ailleurs une haute moralité ? Faute d'avoir reconnu cette faculté supérieure de notre être qu'on nomme la raison et qui nous révèle des vérités absolues et indépendantes des temps et des lieux, Stuart Mill tombe dans un système de relativité qui se confond avec le scepticisme. Après avoir tout détruit, son positivisme se détruit lui-même : tant il est vrai que le sensualisme,

sous quelque nom qu'il se déguise, ne saurait fournir à la vie ni à la science une assiette solide !

Les principaux positivistes mystiques et orthodoxes sont le professeur Laffitte et les docteurs Sémerie et Robinet, en France, et MM. Bridges, Congrève et Beesly, en Angleterre. C'est dans l'ancien appartement d'Auguste Comte, rue Monsieur-le-Prince, 10, que le groupe parisien tient ses réunions et qu'habite son chef, M. Laffitte. M. Laffitte officie et pontifie, comme Comte le faisait sur ses vieux jours ; il administre, comme lui, tous les sacrements, depuis celui de présentation jusqu'à celui d'incorporation au Grand Être. Pour lui, en effet, et pour ses amis, le positivisme n'est pas seulement une École, mais encore une Église. Ajoutons que, pour lui et pour eux, la seule religion de cette Église est celle de l'humanité : « L'humanité, dit-il, est le plus grand des êtres connus, le seul véritable Être suprême... C'est à elle que doit aller notre reconnaissance. » Nous voulons, dit de son côté le docteur Sémerie, des enfants levant fièrement leurs têtes purifiées de toute terreur vile, serviteurs volontaires et dévoués de l'humanité pacifique et non esclaves craintifs du Dieu des armées. »

Dans le domaine de la philosophie pure et dans celui de la sociologie, M. Laffitte suit généralement les traces de l'auteur de la *Politique positive*. Il admet, comme lui, quinze lois communes à tous les phénomènes et s'ingénie à les développer ; il veut, comme lui, que la science soit soumise à la morale et s'interdise la discussion de toutes les questions dangereuses ou inutiles ; il juge, comme lui, la science sociale éminemment relative et

loue un grand politique contemporain d'avoir fait pénétrer dans le parti révolutionnaire, sous le nom d'opportunisme, l'esprit relatif dont le positivisme prêchait depuis longtemps la nécessité. Enfin, il glorifie, comme lui, malgré ses convictions républicaines, le pouvoir personnel : « Les personnalités, dit-il, doivent avoir, en politique plus qu'ailleurs, un rôle décisif, et la direction gouvernementale ne se fait pas plus spontanément que les chefs-d'œuvre de la poésie et de la musique. » Aussi prend-il parti pour le chef du ministère du 14 novembre 1881 contre la Chambre qui l'a renversé, avec une ardeur qui rappelle celle de Comte pour Napoléon III et contre le régime parlementaire.

Il en est des autres positivistes orthodoxes comme de l'honorable M. Laffitte ; ils s'efforcent de conformer leur conduite aux principes que leur a légués Comte mourant. Au nom du principe de la subordination de la personnalité à la sociabilité, M. Mignoneau et le groupe de Bordeaux condamnent le projet de loi sur le divorce ; au nom du principe qui soumet la politique à la morale, M. Miguel Lemos et le groupe brésilien s'élèvent à la fois contre la protection accordée aux loteries et contre le projet de substituer l'esclavage des Chinois à celui des nègres ; au nom du même principe, la société positiviste de Londres proteste en faveur de l'indépendance des Boers et de la pacification de l'Irlande et contre la politique, dite de l'opium, pratiquée à l'égard de la Chine[1]. On peut trouver que cette école n'est pas toujours raisonnable ; on ne saurait l'accuser d'être incon-

1 V. la *Revue occidentale*, 1er mars 1882.

séquente. Mais arrivons à celle qui tient aujourd'hui le premier rang dans l'opinion et à celui qui a été si longtemps son chef.

Littré (Maximilien-Paul-Émile) naquit à Paris le 1er février 1801 de parents modestes, mais foncièrement honnêtes et singulièrement distingués. Son père, ancien canonnier de marine, vivait d'une place d'employé des droits réunis qu'il avait obtenue sous l'Empire, et cultivait, dans ses moments de loisir, les langues savantes, y compris le sanscrit, si peu connu à cette époque, pendant que sa mère vaquait avec une dignité simple aux soins du ménage. De là, sans doute, l'honnêteté et la distinction de Littré lui-même ; de là aussi son goût précoce pour les études philologiques ; de là enfin sa constante sympathie pour les classes populaires et ses efforts constants pour améliorer leur sort. Ses parents professaient l'un et l'autre des opinions très avancées : son père avait collaboré, en 1799, à la rédaction du *Journal des hommes libres*, et sa mère avait vu son père frappé de dix-sept coups de pistolet et de poignard par les compagnies royalistes de *Jésus* et du *Soleil*. Élevé dans une telle famille, Littré n'eut pas besoin, pour se rallier aux idées nouvelles, de briser, comme tant d'autres, ces liens délicats et pour ainsi dire vivants qui nous attachent aux idées de notre enfance et dont la rupture ne se produit pas, dans les cœurs les plus fermes, sans de douloureux déchirements. Les études médicales auxquelles il se livra, après avoir terminé ses classes avec un succès exceptionnel au Lycée Louis-le-Grand, le confirmèrent dans ses dispositions antithéologiques et même antimétа-

physiques et le préparèrent à goûter ce positivisme dont il devait être un des plus vaillants champions.

Littré contribua puissamment à la diffusion de la doctrine par les articles d'un style si ferme et d'un caractère si élevé qu'il lui consacra dans le *National*, dans la *Revue des Deux-Mondes* et dans la *Revue de philosophie positive;* mais il y contribua davantage encore par la haute considération dont il jouissait et qui rejaillit sur le système. Il la devait à une vie désintéressée et irréprochable et à de solides et immenses travaux de tout genre, menés à fin avec une patience de bénédictin, dans un siècle et dans un pays où dominent l'intérêt personnel et la frivolité. Il suffit de citer sa traduction des œuvres d'Hippocrate (10 vol., 1839-1862) et son Dictionnaire de la langue française (4 forts vol. in-4°, 1863-1872). Parmi ses écrits philosophiques, nous signalerons particulièrement : *Conservation, Révolution et Positivisme*, qu'il publia en 1852, et dont il fit paraître en 1878 une deuxième édition où il rétractait, avec une louable franchise, une bonne moitié des opinions qu'il avait émises dans la première. Citons encore ses *Paroles de philosophie positive* (1859) ; son *Auguste Comte et la philosophie positive* (1863) et son *Auguste Comte et Stuart Mill* (1867).

Littré est un fils d'Auguste Comte et un petit-fils de Saint-Simon, bien qu'il ne reconnaisse que le premier terme de cette filiation intellectuelle. Sa philosophie offre, comme la leur, un caractère théorique et un caractère pratique tout ensemble ; car elle tend, elle aussi, à ramener à l'unité toutes les parties de la science et tous les éléments de la société. D'après lui,

la théologie avait jadis réalisé cette double unité, en imposant la même conception du monde à toutes les consciences et en soumettant au même régime toutes les nations européennes. Mais, depuis plus de trois cents ans, elle a perdu son empire, et la métaphysique, par suite de la diversité et de l'instabilité de ses systèmes, est inapte à la remplacer. Sa seule et légitime héritière est la science positive. Mais elle n'arrivera à la domination qu'à la condition de faire un seul corps de ses membres épars et d'étendre à la science de la société la positivité qui est restée jusqu'ici l'apanage exclusif des sciences de la nature. Déchéance de la théologie et de la métaphysique, avènement de la philosophie positive, classification des sciences, organisation de la sociologie, ce sont là autant de points que Littré développe, après Auguste Comte, et qu'il défend contre toutes les attaques.

Littré rejette la métaphysique pour la même raison que de Bonald, parce que ceux qui la cultivent sont divisés d'opinion. Mais il ne voit pas que leurs divergences tiennent, suivant la remarque de Maine de Biran, à la différence des points de vue où ils se placent et constituent moins de véritables oppositions que de simples diversités susceptibles de se ramener à l'unité. On l'a dit il y a longtemps, si les systèmes sont faux par ce qu'ils nient, ils sont vrais par ce qu'ils affirment et forment, en se combinant, une sorte de philosophie éternelle et indéfectible, *perennis quædam philosophia*. D'ailleurs, s'il ne fallait admettre que les sciences dont les solutions rallient tous les suffrages, combien en resterait-il? Est-on d'accord sur la morale ? Il ne le semble

pas. Aujourd'hui, en effet, comme dans tous les temps, les uns professent la doctrine de l'intérêt ; d'autres, celle du sentiment; d'autres, celle du devoir. Cependant il ne vient à l'esprit de personne, pas même à celui de Littré, de regarder la morale comme une science chimérique. Est-on d'accord sur la politique? Il suffit de jeter les yeux sur les feuilles publiques pour répondre à cette question. On verra que si la démocratie a ses partisans, la monarchie a aussi les siens, et qui ne sont pas, que nous sachions, près de rendre les armes à leurs adversaires. L'histoire elle-même n'est jusqu'à présent qu'un champ de bataille où s'entrechoquent les opinions les plus contraires, comme le prouvent les travaux relatifs à notre grande Révolution. Faut-il donc, au nom d'une étroite positivité, éliminer du domaine de la science toutes ces nobles études, qui sont médiocrement exactes, si l'on veut, mais qui rachètent si bien par la dignité de leur objet ce qui peut leur manquer du côté de l'exactitude? Mais, si nous ne les éliminons pas, nous n'avons nulle raison d'éliminer la métaphysique.

Tel n'est pas l'avis de Littré. Il ne veut pas entendre parler de la métaphysique et tient à la remplacer par la philosophie positive. Mais, ou cette philosophie n'est que la coordination des sciences, et alors on ne comprend pas que des savants de premier ordre, comme Claude Bernard et M. Pasteur, ne s'y soient pas ralliés, ou elle est un ensemble de théories distinctes des sciences, et alors elle ne saurait avoir cette positivité que les seules sciences possèdent. En d'autres termes, la philosophie positive comprend, comme le remarque très bien M. Janet, des doctrines positives qui ne sont point

philosophiques et des considérations philosophiques qui ne sont point positives. Or, si par les premières elle échappe à la discussion, par les secondes elle tombe sous le coup de toutes les objections qu'elle élève elle-même contre la métaphysique.

Non content d'exposer la doctrine d'Auguste Comte, Littré la défend contre ceux qui la critiquent, même quand ils tempèrent largement, comme Stuart Mill, le blâme par l'éloge. Suivant ce dernier, Comte a vicié toute sa philosophie, en n'y faisant pas une place distincte à la psychologie, qui devait en être le fondement. A cette objection, Littré répond assez ingénieusement que, si la psychologie est importante pour Stuart Mill, qui fait de la philosophie une simple conception de l'homme, elle l'est beaucoup moins pour Comte, qui y voit une conception totale du monde. Il lui répond encore — moins pertinemment, suivant moi, — en distinguant dans l'esprit humain les facultés de leurs produits et en soutenant que l'étude des premières se rattache à la biologie, tandis que l'étude des secondes — idées, sentiments, volitions, — ne fait pas plus partie de la philosophie que celle du langage qui est, lui aussi, une production de notre activité intellectuelle[1].

Tout en attribuant une grande valeur à la sociologie de Comte, Mill avait refusé de lui reconnaître un caractère scientifique. Littré croit que, sur ce point comme sur le précédent, il est dans l'erreur. Cette erreur tient, selon lui, à ce qu'il accorde trop d'importance à l'état statique que Comte a, en effet, étudié un peu superfi-

1 *Auguste Comte et Stuart Mill*, p. 29.

ciellement, tandis qu'il n'en accorde pas assez à l'état dynamique ou historique, qui est le fond même de la sociologie, et dont Comte traite avec une supériorité incontestable. A l'appui de cette dernière assertion, Littré cite les prévisions de Comte touchant l'évolution historique de son époque et y ajoute les siennes propres; car, suivant lui, la caractéristique du savoir, c'est le prévoir. Malheureusement, quelques-unes de ses prévisions, telles que celles par lesquelles il promettait l'éternité à la république de 1848 et la perpétuité à la paix européenne, ont été, il l'a reconnu depuis, si cruellement démenties par l'évènement, qu'on peut retourner contre lui sa propre formule et lui dire : Savoir, c'est prévoir : or, malgré toute votre sociologie, vous ne prévoyez pas; donc vous ne savez pas.

Stuart Mill jugeait que le positivisme était compatible avec la croyance en Dieu, pourvu que Dieu fût conçu comme n'ayant agi surnaturellement qu'à l'origine des choses et comme les régissant actuellement par des lois immuables. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, Littré se montre plus radical que Mill et, il faut le dire, plus fidèle aux enseignements du maître. En admettant un être absolu, lui dit-il, vous méconnaissez ce grand principe du positivisme, que nous ne saisissons que le relatif, et cet autre principe non moins important, que la fin des choses nous est inaccessible. Si, en effet, vous admettez l'existence d'un être suprême, ce n'est que la croyance à des marques de dessein, c'est-à-dire à des causes finales, qui a pu vous y conduire. Littré aurait pu ajouter que reconnaître l'existence de Dieu, ce serait vouloir faire

coexister l'état théologique et l'état positif, qui ne sauraient être que successifs, et renverser, avec la loi des trois états, le positivisme lui-même.

Littré n'admet pas seulement, dans ses grandes lignes, le dogme inauguré par Saint-Simon et Comte, il admet encore le régime qu'ils en avaient fait sortir. Ce régime sera caractérisé par la paix et par l'industrie et entraînera, à bref délai, la suppression des armées permanentes. Ni le suffrage universel, ni le système parlementaire n'en seront des éléments essentiels; car le premier ne repose que sur un préjugé métaphysique et le second n'est bon qu'à procurer des triomphes aux beaux parleurs et aux langues dorées. Il faudra, sinon les supprimer, du moins restreindre leurs attributions au profit du pouvoir exécutif. Reste la question de savoir à qui ce dernier sera déféré. Littré en investit, à notre grande surprise, un directoire composé de trois prolétaires nommés, non par toute la France, mais par la seule ville de Paris, et chargés non seulement d'exécuter les lois, mais encore de les faire [1]. On se demande pourquoi il veut qu'ils en fassent, et s'il ne serait pas plus simple d'ériger tout bonnement ces trois citoyens, par un procédé renouvelé du Saint-Simonisme, en lois vivantes. Telle est l'étrange conception à laquelle s'arrêta, à un certain moment, sur la foi de son maître, le plus honnête disciple de Comte et qu'il s'est plus tard sincèrement reprochée. Il déclare que c'est là, pour lui, un échec véritable. L'échec est moins pour lui, qui est revenu plus tard

1 *Conservation, Révolution et Positivisme*, p. 119 et 155.

à de plus dignes sentiments, que pour ce positivisme saint-simonien qui a trop souvent confondu dans la même réprobation le droit et la métaphysique, comme s'il sentait que ces deux choses sont solidaires et que l'une a sa racine dans l'autre.

De même, dit Littré, qu'un nouveau dogme appelle un nouveau régime, il appelle un nouveau culte. Or, le sentiment religieux, qui fait le fond de tout culte, a besoin de se fixer sur quelque chose qui paraisse ou soit réel, et dont on se sente sérieusement dépendant. Ce quelque chose ne peut être que l'humanité. Il faut la connaître, l'aimer, la servir et se rendre par là digne de vivre éternellement dans son sein [1]. On reconnaît là, sous des formes plus réservées, cette religion de l'humanité qui est en germe chez Saint-Simon et Pierre Leroux et qui s'épanouit, avec un si grand luxe de détails, chez Auguste Comte vieillissant. Tout en rendant justice aux sentiments généreux qu'elle suppose, nous avouons, avec Sainte-Beuve, qu'il nous est impossible de la prendre au sérieux, et que les vices et les ridicules qu'offre notre pauvre espèce, même à l'état démocratique, ne nous permettent guère de la mettre sur l'autel. Ajoutons que du culte de l'espèce, à celui de l'individu le passage est glissant. Ne prétendait-on pas, dans ce dix-huitième siècle, pourtant si humanitaire, que celui qui avait proclamé la morale de l'intérêt personnel avait dit le secret de tout le monde, et n'a-t-on pas vu plus récemment, en Allemagne, dans les rangs de la gauche hégélienne, l'humanisme tourner bien vite à l'égoïsme? Du reste, Littré s'est rétracté sur ce point, comme sur tant d'autres; seulement, au lieu d'en savoir gré à son simple bon sens, il éprouve le besoin d'en faire honneur à la conception comtienne du monde, tant il est vrai qu'il est encore en adoration devant le maître, au moment même où il s'affranchit de lui: « *La conception du monde* étant posée, dit-il, rien n'autorise à y choisir, pour l'adorer, soit l'humanité, soit toute autre fraction du grand tout, soit le grand tout lui-même [1]. »

[1] *Conservation, Révolution et Positivisme*, p. 291.

Si disposé, en effet, que fût Littré à être et à rester toujours disciple, un moment était arrivé où ses yeux s'étaient dessillés, et où il avait osé (avec quelle hésitation et quel tremblement, on le sait) douter de la parole du maître. Ce fut, quand celui-ci passa de la philosophie positive à la politique positive et inaugura la nouvelle carrière où il entrait en proclamant la déchéance de l'esprit et l'intronisation du cœur. Littré refusa de suivre Comte dans cette voie, par fidélité à Comte lui-même, et se fonda sur ses propres principes pour combattre les doctrines qu'il lui voyait professer. Il faut voir, dans la troisième partie du livre intitulé: *Auguste Comte et la Philosophie positive*, la discussion qu'il engage presque à contre-cœur contre son maître mort (lui vivant, il ne l'eût jamais osé) touchant la méthode subjective, le tableau cérébral et la prédominance du sentiment sur le raisonnement. Il faut voir surtout les attaques qu'il dirige contre lui à propos de ce qu'il appelle, assez justement

[1] V. *August Comte et la Philosophie positive*, p. 521.

d'ailleurs, son retour à l'état théologique. Il ne peut comprendre qu'Auguste Comte, qui n'avait vu si longtemps dans l'univers que des faits et des lois et qui en avait si sévèrement exclu les volontés et les essences, s'avise maintenant de douer de volonté la terre qui nous porte, ainsi que le milieu où elle se meut, et de leur attribuer des intentions bienveillantes à l'égard de l'humanité qui doit un jour jaillir de leur sein.

L'esprit critique de Littré une fois éveillé, il se reporta de la deuxième partie de l'œuvre de Comte à la première, et y découvrit des imperfections qui lui avaient échappé tout d'abord. Il remarque que Comte a négligé l'économie politique, qui doit faire partie intégrante de la sociologie, et la théorie des facultés, qui en est l'introduction nécessaire; il remarque surtout qu'il ne s'est guère occupé de ce qu'il nomme la théorie subjective de l'humanité, laquelle comprend la psychologie collective, l'esthétique et la morale. Il se permet même de dire, au risque de manquer de respect pour la classification des sciences de Comte, qui sert de contrefort à tout le système, que tant que ces sciences ne seront pas faites, la philosophie ne sera pas faite : « Tant qu'elles ne sont pas constituées, dit-il, une foule de notions vraiment philosophiques restent déclassées, sans lien certain, sans liaison, sans ensemble. La théorie du sujet est le complément indispensable de la théorie de l'objet[1]. »

Littré ne se contente pas de signaler, dans la doctrine du maître, ces trois grandes lacunes que depuis, du

[1] *Auguste Comte et la Philosophie positive*, p. 677.

reste, ni lui ni aucun autre positiviste n'a entrepris de combler; il porte une main imprudente sur cette loi des trois états sans laquelle le positivisme ne saurait vivre. Comte l'avait déjà infirmée lui-même, sans le vouloir, en déclarant qu'elle ne s'appliquait pas à tous les faits, car sans doute jamais époque n'avait été assez exclusivement imbue de théologie pour expliquer par l'action d'un Dieu le fait de la pesanteur. Mill l'avait également infirmée en disant que les mathématiques n'avaient sans doute jamais passé par l'état théologique, car probablement personne ne s'était jamais avisé de croire que c'était la volonté d'un Dieu qui empêchait les lignes parallèles de se joindre ou qui faisait que deux et deux égalaient quatre. Ces deux auteurs ne voient pas qu'admettre, comme ils font, des exceptions à cette loi, c'est la détruire; car une loi est universelle ou elle n'est pas. L'observation de Littré a moins de justesse et de portée; mais elle a l'inconvénient de dénoter une incrédulité inconsciente au principal dogme du symbole de Comte, chez un de ses plus fidèles sectateurs. Il prétend (ce qui, du reste, est une erreur) que la loi de Comte ne s'applique qu'au développement de la science, et veut la remplacer par une autre qui embrasse tous les éléments de la civilisation. Suivant lui, l'homme, jeté nu sur la terre, s'est d'abord attaché à satisfaire ses besoins physiques, en luttant contre la nature, puis il a établi des lois pour se préserver des atteintes de ses semblables; une fois en sûreté du côté des choses et du côté des hommes, il a donné l'essor à son imagination et ébauché les premiers beaux-arts; puis, sa raison s'étant graduellement fortifiée, il a mis son plaisir à

poursuivre la vérité abstraite. En d'autres termes, l'humanité, d'après Littré, a traversé successivement quatre âges : celui de l'industrie, celui de la morale, celui de l'art et celui de la science. Il ne voit pas que ces divers éléments sociaux ne se développent pas successivement, mais simultanément, et qu'ils exercent les uns sur les autres une action et une réaction constantes. La loi des quatre états vaut encore moins que celle des trois états à laquelle il veut la substituer.

C'est ainsi qu'en avançant en âge, Littré se dégagea de plus en plus de l'influence d'Auguste Comte et en vint à émettre des doutes sur la plupart de ses conceptions. Cependant il n'arriva pas à les remplacer par d'autres plus exactes et plus satisfaisantes; car il était plus propre à mettre en valeur les idées des autres qu'à en produire lui-même. Sans renoncer à ce positivisme qui l'avait saisi avec tant de puissance et dominé avec tant d'empire, il finit par incliner de plus en plus, sur une foule de points, vers les opinions courantes. Ainsi il répudia ces doctrines autoritaires, issues en droite ligne du saint-simonisme, qu'il avait adoptées un jour sur la parole du maître, avec une soumission plus digne d'un croyant que d'un philosophe, et se rallia désormais sans réserve à ce régime parlementaire pour lequel il avait éprouvé d'abord si peu de sympathie. En même temps il se montra de plus en plus tolérant pour les croyances qu'il ne partageait pas et ne dédaigna pas, sur la fin de ses jours, dans la compagnie d'une femme et d'une fille pieuses, de prêter l'oreille aux choses anciennes qui, suivant ses expressions, lui parlaient bas et lui reprochaient de les abandonner. Ce fut dans ces sentiments

de douceur et de mansuétude qu'il termina une vie dont l'idée de l'absolu avait été absente, mais qui avait été consacrée tout entière à la science et à la vertu.

Cette analyse ne donne qu'une idée imparfaite des travaux philosophiques de Littré; car ils sont plus remarquables par l'expression que par la conception et perdent, par conséquent, beaucoup à être analysés. Sans avoir l'élan et le coup d'aile qui caractérisent les écrivains supérieurs, il sait, en effet, se faire lire. Un style sévèrement abstrait et discrètement coloré, qui parle à l'entendement et à l'imagination tout ensemble; un ton de sincérité et un accent de conviction qui s'imposent bon gré malgré au lecteur; un sentiment profond de la grandeur mystérieuse de cet univers et une mâle résignation à ses lois inéluctables, tels sont, au point de vue esthétique, les principaux mérites qui le recommandent[1].

Le positivisme n'est pas mort avec Littré. Il a encore, pour le défendre, des hommes de talent comme M. Lewes et M. Wyrouboff, des savants comme M. Charles Robin et M. Antoine Ritti, et pénètre peu à peu, soit sous sa forme anglaise, soit sous sa forme

[1] Si on veut voir combien la doctrine de Comte gagne à passer par l'âme et par la plume de son disciple, on n'a qu'à lire les lignes suivantes où Littré s'exprime, sur la douleur des séparations éternelles, avec une si haute et une si noble mélancolie, le seul sentiment un peu élevé d'ailleurs que le positivisme comporte : « Perdre les êtres que nous chérissons est l'épreuve la plus douloureuse à laquelle nous puissions être soumis; le froid de cette séparation est pour notre âme ce qu'est l'acier pour nos chairs palpitantes. A ceci nul remède; il faut laisser saigner la plaie et couler les larmes. Mais, quand l'amertume s'est un peu dissipée, quand le temps a produit sa cicatrice, alors il faut rappeler par tous les moyens nos morts bien-aimés, vivre fréquemment avec eux, et les contempler dans cette existence idéale qui les présente à notre mémoire plus beaux, meilleurs, plus touchants que jamais. » (*Conservation, Révolution et Positivisme*, p. 303).

poursuivre la vérité abstraite. En d'autres termes, l'humanité, d'après Littré, a traversé successivement quatre âges : celui de l'industrie, celui de la morale, celui de l'art et celui de la science. Il ne voit pas que ces divers éléments sociaux ne se développent pas successivement, mais simultanément, et qu'ils exercent les uns sur les autres une action et une réaction constantes. La loi des quatre états vaut encore moins que celle des trois états à laquelle il veut la substituer.

C'est ainsi qu'en avançant en âge, Littré se dégagea de plus en plus de l'influence d'Auguste Comte et en vint à émettre des doutes sur la plupart de ses conceptions. Cependant il n'arriva pas à les remplacer par d'autres plus exactes et plus satisfaisantes; car il était plus propre à mettre en valeur les idées des autres qu'à en produire lui-même. Sans renoncer à ce positivisme qui l'avait saisi avec tant de puissance et dominé avec tant d'empire, il finit par incliner de plus en plus, sur une foule de points, vers les opinions courantes. Ainsi il répudia ces doctrines autoritaires, issues en droite ligne du saint-simonisme, qu'il avait adoptées un jour sur la parole du maître, avec une soumission plus digne d'un croyant que d'un philosophe, et se rallia désormais sans réserve à ce régime parlementaire pour lequel il avait éprouvé d'abord si peu de sympathie. En même temps il se montra de plus en plus tolérant pour les croyances qu'il ne partageait pas et ne dédaigna pas, sur la fin de ses jours, dans la compagnie d'une femme et d'une fille pieuses, de prêter l'oreille aux choses anciennes qui, suivant ses expressions, lui parlaient bas et lui reprochaient de les abandonner. Ce fut dans ces sentiments

de douceur et de mansuétude qu'il termina une vie dont l'idée de l'absolu avait été absente, mais qui avait été consacrée tout entière à la science et à la vertu.

Cette analyse ne donne qu'une idée imparfaite des travaux philosophiques de Littré; car ils sont plus remarquables par l'expression que par la conception et perdent, par conséquent, beaucoup à être analysés. Sans avoir l'élan et le coup d'aile qui caractérisent les écrivains supérieurs, il sait, en effet, se faire lire. Un style sévèrement abstrait et discrètement coloré, qui parle à l'entendement et à l'imagination tout ensemble; un ton de sincérité et un accent de conviction qui s'imposent bon gré malgré au lecteur; un sentiment profond de la grandeur mystérieuse de cet univers et une mâle résignation à ses lois inéluctables, tels sont, au point de vue esthétique, les principaux mérites qui le recommandent[1].

Le positivisme n'est pas mort avec Littré. Il a encore, pour le défendre, des hommes de talent comme M. Lewes et M. Wyrouboff, des savants comme M. Charles Robin et M. Antoine Ritti, et pénètre peu à peu, soit sous sa forme anglaise, soit sous sa forme

[1] Si on veut voir combien la doctrine de Comte gagne à passer par l'âme et par la plume de son disciple, on n'a qu'à lire les lignes suivantes où Littré s'exprime, sur la douleur des séparations éternelles, avec une si haute et une si noble mélancolie, le seul sentiment un peu élevé d'ailleurs que le positivisme comporte : « Perdre les êtres que nous chérissons est l'épreuve la plus douloureuse à laquelle nous puissions être soumis ; le froid de cette séparation est pour notre âme ce qu'est l'acier pour nos chairs palpitantes. A ceci nul remède; il faut laisser saigner la plaie et couler les larmes. Mais, quand l'amertume s'est un peu dissipée, quand le temps a produit sa cicatrice, alors il faut rappeler par tous les moyens nos morts bien-aimés, vivre fréquemment avec eux, et les contempler dans cette existence idéale qui les présente à notre mémoire plus beaux, meilleurs, plus touchants que jamais. » (*Conservation, Révolution et Positivisme*, p. 303).

française, au sein des Universités et des Académies. Il a de bonne heure compté dans ses rangs des femmes, comme Miss Martineau, qui se sont ingéniées à le répandre, et des ouvriers, comme M. Fabien Magnin, qui l'ont professé avec intelligence, comme de simples jardiniers et même de simples esclaves professèrent jadis le stoïcisme grec. Cela prouve qu'il n'est pas une doctrine artificielle, mais qu'il répond à certaines dispositions de la société présente. Aussi a-t-il fait, de nos jours, des progrès considérables parmi les travailleurs de nos villes, et les habiles de la politique y ont-ils vu une force qu'il était possible d'utiliser. Dans la guerre qui sévit, en ce moment, entre l'État et l'Église, entre la science et la foi, c'était pour eux une bonne fortune que de pouvoir opposer nettement le positivisme au cléricalisme. Ils l'ont fait et le positivisme y a gagné en notoriété et en importance [1].

[1] V., sur Littré, l'article de Sainte-Beuve (*Nouveaux lundis*, t. V.); celui de M. Janet *(Crise philosophique)*; ceux de M. Caro (*Revue des Deux-Mondes*, 1er avril et 1er mai 1882), et les deux discours, prononcés à l'Académie française, le 27 avril, par MM. Pasteur et Ernest Renan.

CHAPITRE VII

PROUDHON
OU LE SOCIALISME SEMI-RATIONALISTE

Proudhon économiste, ses attaques contre la propriété. — Ses attaques contre les économistes et les socialistes, gratuité du crédit. — Proudhon philosophe, antithéisme proudhonien, scepticisme moral de notre époque. — Doctrine de l'immanence, morale de la dignité personnelle. — La liberté, le mariage, le travail.

I

PROUDHON, ÉCONOMISTE, SES ATTAQUES CONTRE LA PROPRIÉTÉ

La plupart des réformateurs téméraires que nous avons étudiés jusqu'à présent ont un défaut commun, c'est qu'ils méconnaissent la raison et la liberté, le devoir et le droit, c'est-à-dire les principes sans lesquels la science morale et la vie morale elle-même ne sauraient subsister. Tout en rêvant, lui aussi, une organisation sociale impossible, l'auteur que nous allons étudier maintenant a du moins le mérite de faire entrer

l'idée de justice dans ses spéculations. Ses rêves son encore des rêves, mais les sens n'y opèrent pas seuls et la raison y tient déjà une grande place ; nous n'avons plus affaire à un sensualiste pur, mais à un semi-rationaliste : nous voulons parler de Proudhon et des doctrines plus ou moins mêlées et confuses auxquelles son nom reste attaché. Bien qu'il ait puisé ses inspirations dans les ardeurs de son tempérament plutôt que dans le calme de la méditation et qu'il ait été un polémiste plutôt qu'un penseur, cet écrivain a, en effet, remué trop d'idées philosophiques pour qu'il soit permis de le passer sous silence dans une histoire détaillée de la philosophie française du dix-neuvième siècle.

Proudhon naquit à Besançon en 1809. Il était fils d'un tonnelier, qui l'envoya au collège comme externe, bien qu'il fût très pauvre et qu'il n'eût pas moins de cinq enfants à nourrir. Le jeune homme fit des études un peu irrégulières, car on l'occupait souvent à la maison, quand la besogne pressait, et on ne lui achetait pas toujours les livres dont il avait besoin : il était souvent obligé d'emprunter ceux de ses camarades ou d'aller travailler à la bibliothèque de la ville, dont il devint ainsi l'un des habitués les plus assidus. Les privations alternaient avec le travail dans cette vie d'enfant du peuple : « Un jour, dit Sainte-Beuve, après la distribution des prix, d'où il revenait chargé de couronnes, il ne trouva pas, en rentrant chez lui, de quoi dîner[1]. » Il n'y avait rien là, on en conviendra, qui pût le disposer à apprécier la société d'une manière bien équitable

1 Sainte-Beuve, *Proudhon, sa vie et sa correspondance*, p. 17.

et à voir le monde couleur de rose. Ayant été obligé de quitter le collège un peu avant la fin de ses études, à cause de la gêne toujours croissante de sa famille, il entra comme correcteur dans une grande imprimerie de Besançon. Ce fut pour cet esprit avide de savoir une nouvelle occasion de s'instruire. On y imprimait alors le *Monde industriel* de Fourier : le jeune correcteur se mit au courant de la doctrine du réformateur bisontin, et, comme il avait l'humeur railleuse, il ne se fit pas faute de la cribler de ses traits, au grand amusement de ses camarades. On y imprimait aussi des ouvrages de *patristique* et de théologie : en les lisant, il y acquit ce fonds théologique dont il devait plus tard faire un si singulier usage.

A un certain moment, la fortune sembla sourire au fils du pauvre tonnelier. Il obtint, en 1838, de l'Académie de Besançon la pension Suard, pension de quinze cents francs, allouée pendant trois ans à un jeune homme qui aurait montré des dispositions pour les sciences ou pour les lettres. C'était pour Proudhon, à ce qu'il semble, une heureuse occasion de compléter ses études et de s'ouvrir une carrière paisible et honorable. Mais ni son caractère, ni les circonstances ne lui permirent de donner à sa vie une telle direction. Il partit pour Paris, plein d'une passion pour l'égalité qu'il avait sourdement nourrie, durant ses veilles ardentes, et qui devait encore s'aviver au souffle de la polémique quotidienne, dans cette immense fournaise. Malgré cela et malgré des dettes qu'il avait précédemment contractées pour l'achat d'une imprimerie et dont les intérêts absorbaient la plus grande partie de sa pension, il travailla avec

ardeur. Aussi il obtint deux mentions honorables : l'une, à l'Institut, pour son *Essai de grammaire générale*, et l'autre, à l'Académie de Besançon, pour son *Discours sur l'utilité du dimanche*. Dans ce dernier travail, il commençait à laisser voir quelques-unes des opinions qui devaient bientôt le rendre célèbre. Ainsi, à côté de tirades bien senties sur l'excellence du sabbat et du dimanche, considérés comme moyens de moraliser les classes ouvrières, il écrivait des phrases comme celle-ci : « L'égalité des conditions est conforme à la raison et irréfragable en droit, elle est dans l'esprit du christianisme, elle est le but de la société ; la législation de Moïse prouve que ce but peut être atteint. »

La demi-hostilité avec laquelle fut accueilli le *Discours* de Proudhon (car il n'avait eu qu'un accessit) et l'état toujours plus déplorable de ses affaires aigrirent de plus en plus le jeune plébéien et finirent par le pousser à écrire un ouvrage qui devait avoir un sinistre retentissement : « Qu'est-ce que la propriété? — C'est le vol! » Tel est le mot à effet par lequel notre auteur ouvre son livre, avec l'intention, si commune dans notre siècle de rhéteurs, de réveiller des lecteurs blasés ou inattentifs. Puis, comme si ce moyen ne suffisait pas, il se fait demander par quelqu'un qui il est pour rompre ainsi en visière sur ce point au genre humain tout entier, ce qui lui donne occasion de répondre par une assez belle tirade à la manière de Rousseau : « Que vous importe, lecteur, ma chétive individualité? Je suis comme vous d'un siècle qui ne se soumet qu'au fait et à la preuve ; mon nom, aussi bien que le vôtre, est : *chercheur de vérité ;* ma mission est écrite dans ces paroles de la loi : « Parle sans haine et sans crainte et dis ce que tu sais[1]. » Et le voilà qui parle, en effet, sans crainte, sinon sans haine, et qui dit tout ce qu'il sait, peut-être même quelque chose de plus. Sentant qu'après l'éloquence un peu de philosophie ne ferait pas mal et lui donnerait un air docte et profond, il se lance à travers les catégories d'Aristote, celles de Kant, celles de Cousin lui-même, à l'unique fin d'établir que, s'il y a en nous des croyances naturelles, qui sont parfaitement vraies, parce qu'elles expriment les formes mêmes de notre entendement, il y a aussi des croyances d'habitude, qui sont absolument fausses, parce qu'elles proviennent de la vue répétée des mêmes apparences. Parmi ces croyances d'habitude, il range en première ligne la croyance à l'immobilité de la terre, la croyance à l'impossibilité des antipodes et la croyance à la légitimité de la propriété. En vertu de ce classement peut-être un peu hasardé, cette dernière est bien et dûment convaincue d'erreur. C'est par ces tours et détours que j'abrège, comme par autant de lignes de circonvallation, que Proudhon arrive à attaquer de front et dans son fort ce monstre de la propriété auquel il devait livrer tant de sanglants combats et faire passer tant de mauvaises nuits.

Parmi les reproches que le jeune écrivain adresse à la propriété, le plus grave est qu'elle est un droit d'aubaine que le propriétaire s'attribue sur une chose marquée par lui de son seing. L'aubaine se nomme tantôt fermage, tantôt loyer, tantôt rente, tantôt intérêt ; mais

1 *Œuvres de Proudhon*, t. I, p. 14.

quel que soit son nom, elle consiste à recevoir sans produire, et va toujours en augmentant : elle croît comme chancre, *fenus serpit sicut cancer*. Du principe que la propriété est un droit d'aubaine, Proudhon déduit cette proposition que de rien elle tire quelque chose et qu'elle est, par conséquent, non seulement une injustice, mais encore une impossibilité et un non-sens. C'est ce qu'il tâche d'abord de faire voir pour le fermage qui ne peut être, suivant lui, que vol, concussion et rapine et dont il s'indigne que les économistes aient osé chercher l'origine légitime et rationnelle. Qu'un propriétaire cultive lui-même son champ, qu'il en récolte les produits, qu'il les consomme ou qu'il les vende, à son choix, Proudhon n'y voit rien à redire; mais qu'il afferme ce champ et vive de l'argent que ceux à qui il en a concédé l'usage lui donnent en échange, c'est ce qu'il ne peut pas souffrir. Pourquoi? Parce qu'il ne produit rien, parce que les fermiers seuls produisent quelque chose et qu'en bonne justice les produits doivent appartenir au producteur. Mais comment Proudhon ne voit-il pas que, si le propriétaire ne produit pas actuellement, il facilite, à l'aide de ce grand instrument qu'on appelle son champ et qui est le produit d'un travail antérieur, la production de ceux qui l'afferment et qui trouvent leur intérêt à l'utiliser de préférence aux landes stériles et aux marais fangeux? Comment ne s'aperçoit-il pas qu'en leur en concédant momentanément l'usage, soit parce qu'il n'est plus assez valide pour le travailler lui-même, soit parce qu'il préfère se livrer à une autre occupation, cet homme leur rend un véritable service; que tout service rendu mérite un salaire, et que par

conséquent la rente qu'on lui paie pour son champ est parfaitement légitime? Faute d'avoir compris ou voulu comprendre une chose aussi simple, Proudhon conclut de ses raisonnements que le propriétaire, recevant des produits en échange de rien, est un parasite ou un larron, et que sa propriété est non avenue comme droit, c'est-à-dire impossible.

Une fois qu'on aura supprimé le fermage, le loyer, la rente, c'est à-dire le prêt à intérêt sous toutes ses formes, l'égalité règnera, suivant Proudhon, dans les sociétés humaines, et avec elle la justice; car, dans toutes les langues, égal est synonyme de juste et inégal d'injuste. Mais n'y aura-t-il donc aucune différence, pour le rang, la condition, la fortune, entre l'homme qui a du mérite et celui qui n'en a pas? Aucune. La société rétribue suffisamment le savant et l'artiste en leur permettant de se livrer à la vie supérieure de la science et de l'art, et en leur accordant son admiration, qui est une monnaie purement intellectuelle, mais qui n'en rémunère que plus dignement les œuvres de l'intelligence. Enfin, si ces deux raisons ne suffisent pas pour justifier à nos yeux l'égalité qu'il veut établir, Proudhon nous en donnera une troisième, qui aurait pu le dispenser des deux autres, c'est que la société ne doit rien au mérite, attendu que c'est elle qui l'a fait éclore et qu'il est moins une propriété individuelle qu'une propriété collective.

Mais si le génie produit des œuvres d'une qualité supérieure, n'en retirera-t-il pas un prix supérieur, et cette inégalité que Proudhon veut exclure de la société n'y rentrera-t-elle pas par cette porte? Le réformateur

franc-comtois y a pourvu. Dans la société, telle qu'il l'entend, le prix des choses ne sera pas déterminé, comme dans la nôtre, par la loi de l'offre et de la demande, c'est-à-dire par les vains jugements et les vains désirs des hommes, mais par leur valeur réelle et intrinsèque. Mais cette dernière valeur, comment faire pour la déterminer? Proudhon va nous l'apprendre : « La valeur absolue d'une chose, dit-il, est ce qu'elle coûte de temps et de dépense. » En vertu de ce beau principe, il faudra payer de même un bon et un mauvais architecte, un bon et un mauvais médecin ; car il se peut qu'ils aient travaillé et dépensé de même. De savoir jusqu'à quel point ce système sera favorable à l'essor des talents, Proudhon ne s'en préoccupe pas, et pour cause. Il ne daigne même pas rechercher si la réalisation en est possible : « J'ai prouvé le droit du pauvre, dit-il : j'ai montré l'usurpation du riche : l'exécution de l'arrêt ne me regarde pas. » On ne saurait se tirer plus lestement d'affaire.

Cependant notre auteur se ravise, il a pitié de notre embarras et veut bien essayer de dissiper nos ténèbres et d'éclairer notre ignorance. Il constate qu'il y a en nous deux sentiments fort différents et à certains égards opposés, celui de la sociabilité et celui de la personnalité. Le premier nous porte à vivre avec nos semblables ; le second, à nous isoler et à nous concentrer en nous-mêmes : l'un est le principe de la communauté ; l'autre, celui de la propriété. Or, ni l'un ni l'autre de ces deux états, s'il faut en croire Proudhon, ne saurait nous satisfaire pleinement, puisque chacun d'eux ne répond qu'à l'un des penchants de notre être : nous ne serons

heureux que quand nous vivrons dans un troisième état qui nous offrira tous les avantages des deux autres sans en avoir les inconvénients. Nous avons passé d'abord par le régime de la communauté, qui est la *thèse*, pour parler le langage de Hégel ; nous sommes aujourd'hui dans celui de la propriété, qui est l'*antithèse :* il ne s'agit plus que d'arriver à un troisième régime, qui sera la *synthèse*. Malheureusement, il est moins facile d'arriver à ce troisième régime et même d'expliquer comment il faut s'y prendre pour cela que de lui donner un nom tiré du grec. Proudhon le fait bien voir. Il ne veut ni de la communauté, ni de la propriété : que veut-il donc ? Il veut la liberté, c'est-à-dire un état qui ne nous semble guère propre à concilier dans une vaste synthèse la propriété et la communauté ; car, s'il s'accorde parfaitement avec l'une, il ne s'accorde guère avec l'autre.

Quoi qu'il en soit, sous ce nouveau régime, la propriété disparaîtra et fera place à la simple possession. Cette dernière exclut, dans la pensée de Proudhon, toute espèce de fermage et de louage et cesse du moment qu'elle n'est plus réelle et effective : c'est par là qu'elle diffère de la propriété. Elle est individuelle et même transmissible, et c'est par là qu'elle se distingue de la communauté. Seulement nul héritier ne doit cumuler deux héritages : il est tenu d'opter, sans quoi l'égalité, qui est le principe fondamental du proudhonisme serait compromise. Quant au pouvoir chargé de réaliser le nouvel ordre de choses et de veiller à son maintien, il est assez difficile de comprendre comment il remplira sa mission. Ce pouvoir, en effet, n'est ni la monarchie, ni l'aristocratie, ni la démocratie, mais l'anarchie, c'est-à-

dire l'absence même de tout pouvoir, ou, ce qui revient au même, l'empire de la pure raison, qui s'impose si bien, comme on sait, aux passions soulevées, surtout quand elle n'a point de force matérielle à son service. Mais Proudhon n'a pas l'air de s'en inquiéter beaucoup. Il a tiré méthodiquement ses conclusions, il a pesé ses arguments au trébuchet de la logique (du moins il s'en flatte) ; maintenant que le gouvernement s'arrange : cela ne le regarde pas.

A-t-il au moins confiance en cette pure raison à laquelle il fait appel, en cette science qu'il investit, à l'exclusion de toute force publique, de la direction des choses humaines ? Nullement. Il dit, en parlant de la science politique : « Je déclare que je n'en connais rien de plus que le principe (ce faux principe de l'égalité brutale que nous avons signalée tout à l'heure), et je ne sache pas que personne aujourd'hui puisse se flatter d'avoir pénétré plus avant... Nous sommes à peine à l'A B C de cette science. » C'est donc avec la rage d'un démolisseur qui brûle de détruire pour détruire, car il s'avoue incapable d'édifier, ou avec la forfanterie d'un rhéteur qui fait des phrases pour en faire et dans le seul but de galvaniser un public indifférent, que Proudhon exhale ces singulières paroles : « Pour moi, j'en ai fait le serment, je serai fidèle à mon œuvre de démolition... Je hais la besogne à demi faite ; et l'on peut croire, sans que j'aie besoin d'en avertir, que si j'ai osé porter la main sur l'arche sainte, je ne me contenterai pas d'en avoir fait tomber le couvercle. Il faut que les mystères du sanctuaire d'iniquité soient dévoilés, les tables de la sainte alliance brisées, et tous

les objets de l'ancien culte jetés en litière aux pourceaux[1]. »

A l'époque où Proudhon publia son livre (en 1840), il débutait dans la carrière de la littérature politique et était encore profondément inconnu. Aussi, malgré les coups de pistolet qu'il y tirait aux oreilles des bons bourgeois, son ouvrage ne fit pas autant de bruit qu'on aurait pu s'y attendre. Le *National* et les autres journaux républicains n'étaient nullement socialistes à cette date et auraient craint de se compromettre auprès de leur clientèle de propriétaires, en prenant fait et cause pour l'ennemi de la propriété : ils passèrent donc prudemment son travail sous silence. Il ne fut guère mentionné que dans la *Revue du Progrès* de M. Louis Blanc et dans quelques autres productions analogues. En revanche, l'Académie de Besançon, à laquelle l'auteur n'avait pas craint de le dédier et qu'il avait eu l'air de mettre de moitié dans son entreprise de démolition sociale, le somma de retirer sa dédicace et de justifier sa conduite, sous peine de se voir retirer sa pension. Proudhon fut ému d'une démarche qu'il avait pourtant provoquée lui-même et écrivit une lettre d'explications à l'Académie qui renvoya son pensionnaire absous, témoignant ainsi d'un libéralisme qu'il ne reconnaît pas assez dans ses préfaces et dans sa correspondance. Une autre société, plus haut placée dans l'opinion, l'Académie des sciences morales, le traita encore plus favorablement. Son rapporteur, l'économiste Blanqui, tout en repoussant les conclusions de l'ouvrage, en reconnut

1 *Œuvres de Proudhon*, t. I, p. 195.

franchement le mérite. Il le sauva même des foudres du parquet, par cela seul qu'il le prit au sérieux et qu'il le considéra, non comme un simple pamphlet, mais comme un travail scientifique. Ce fut sous l'influence de cet heureux dénouement et des bons procédés du savant économiste que Proudhon termina son second mémoire sur la propriété, où il montra beaucoup plus de calme et de modération que dans le premier.

Ici notre auteur s'attaque moins à cette institution qu'aux abus dont elle est susceptible. Il nous fait voir que, quand elle n'est pas restreinte dans de justes limites, elle dévore les populations et conduit les nations les plus florissantes de la santé à l'anémie et de l'anémie à la mort. L'histoire romaine est-elle autre chose que l'histoire d'un peuple énergique rongé tout vif par une aristocratie d'usuriers, se débattant contre elle pendant cinq cents ans et finissant par mourir d'inanition, pendant qu'elle crève de pléthore ? Combien les choses auraient tourné autrement si la petite et la moyenne propriété s'étaient fortement constituées, comme le voulaient les Gracques, par le partage de l'*ager publicus !* L'Italie aurait péri beaucoup plus tard, car ce furent les grandes propriétés qui la perdirent, *latifundia perdidere Italiam.*

Sans doute la propriété peut avoir ses abus. Elle les a eus, comme Proudhon en fait la remarque, en Italie, du temps des Romains ; elle les a eus en France, sous l'ancien régime, alors que les deux tiers des terres étaient aux mains des deux ordres privilégiés. Mais ces abus sont aujourd'hui bien loin de nous ; car s'il est un pays où la petite et la moyenne propriété soient fortement constituées, c'est incontestablement le nôtre. Grâce au Code civil, la richesse n'y reste jamais longtemps concentrée dans les mêmes familles et ceux-là seuls la possèdent d'une manière durable qui, non contents de l'avoir conquise une première fois, savent la reconquérir tous les jours par un travail persévérant et opiniâtre. Proudhon reconnaît lui-même que le propriétaire qui ne travaille pas s'achemine à grands pas vers sa ruine, et la statistique confirme cette opinion, en constatant que la plupart de ceux qui brillent aujourd'hui dans les hautes positions sociales étaient hier encore perdus dans les rangs obscurs des classes populaires. Notre auteur se fourvoie donc complètement, quand il oppose au mouvement heureux et progressif dont la propriété nous donne actuellement le spectacle, l'idée, renouvelée des Hébreux, de la propriété arrêtée dans sa croissance, faute de stimulants, et comme pétrifiée par suite des difficultés du prêt et de l'échange. C'est opposer à une réalité vivante et féconde une conception à la fois stérile et irréalisable.

II

SES ATTAQUES CONTRE LES ÉCONOMISTES ET LES SOCIALISTES GRATUITÉ DU CRÉDIT

La modération relative que Proudhon avait montrée dans son second mémoire n'était pas dans son caractère : aussi elle ne dura pas. Il publia bientôt un nouvel ouvrage où il fondait au feu d'une passion ardente toutes

les vérités et toutes les erreurs qu'il avait puisées dans l'étude acharnée de l'économie politique, dans une pratique rapide du commerce et dans une initiation telle quelle à la philosophie allemande : nous voulons parler de son *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*. Il y affirme la réalité, la grandeur et le caractère progressif de la science économique considérée en elle-même ; mais il se hâte d'ajouter qu'il n'accorde point ce nom à l'ensemble de théories incohérentes qui l'ont usurpé depuis cent ans : pour lui, l'économie politique officielle n'est pas une science, mais une routine. Quant au socialisme, qui s'est naguère posé en face d'elle, dans la personne de cinq ou six révélateurs, il est une utopie. L'une n'est que la consécration de ce qui se fait, c'est-à-dire une théorie du vol et de la misère ; l'autre n'est que le rêve d'une société en l'air, sans rapport avec le passé ni avec le présent, c'est-à-dire une aspiration vers un avenir impossible. C'est de ces deux sciences fausses et opposées, parce qu'elles sont incomplètes, que Proudhon prétend faire sortir la vérité dans sa plénitude : il aspire plus que jamais, maintenant qu'il est entré un peu avant dans les arcanes de l'hégélianisme, à passer de la thèse et de l'antithèse à la synthèse.

Notre auteur a tracé, il faut le reconnaître, en s'inspirant tantôt des économistes, tantôt des socialistes, le tableau le plus saisissant des bons et des mauvais effets soit de la division du travail, soit de l'invention des machines, soit de la concurrence, et a parfois éclairé du jour le plus sombre les misères de la condition humaine. Si la diivsion du travail augmente beaucoup la

somme des productions, elle diminue dans une proportion non moins grande la capacité du travailleur et finit par le réduire à un état voisin de l'imbécillité. Quelles facultés peuvent rester, au bout de quelques années, à un malheureux ouvrier qui a consumé chaque jour douze ou treize heures à confectionner la dix-huitième partie d'une épingle? Voilà donc un procédé qui a pour but d'améliorer le sort de l'homme et qui n'aboutit qu'à l'empirer. Non seulement il dégrade neuf ouvriers sur dix, en les réduisant à l'état d'automates, mais il arriverait, si on n'y prenait garde, à exagérer avec l'inégalité physique et morale, l'inégalité politique elle-même et à ramener le régime des castes, c'est-à-dire à faire reculer la civilisation. Il y a là une contradiction économique qui saute aux yeux et qu'il est impossible de méconnaître.

L'apparition incessante des machines est comme la contre-partie de la division du travail : elle concentre les forces d'élaboration que celle-ci avait séparées. Elle a pour effet, à ce qu'il semble, de soulager le pauvre travailleur parcellaire, en diminuant sa peine, tout en multipliant les productions, et de lui permettre de consacrer à des occupations libérales les loisirs qu'elle lui procure. Mais, à côté de ces avantages réels ou apparents, quels inconvénients n'offre-t-elle pas ! L'invention d'une machine diminue le nombre des producteurs, sans diminuer la quantité des produits et se traduit par un déplacement de revenus au détriment des travailleurs supprimés et au profit de l'entrepreneur qui emploie la machine. Et ceux qui sont ainsi privés d'un travail qui était leur seul moyen d'existence n'obtiennent aucune

indemnité, tandis qu'on n'ôte à aucun propriétaire l'immeuble qui le fait vivre sans lui assurer une indemnité convenable. C'est une seconde contradiction économique, qui n'est ni moins positive, ni moins poignante que la première. Proudhon passe ainsi en revue, outre la division du travail et les machines, la valeur, la concurrence, le monopole, l'impôt, en un mot, toutes catégories du travail, comme il les nomme, et trouve partout la thèse et l'antithèse, c'est-à-dire la contradiction.

Nous ne blâmons pas Proudhon d'avoir mis en lumière les contradictions économiques et d'avoir appelé là-dessus l'attention de hommes d'État et des penseurs. Mais nous lui reprochons de se donner l'air de posséder le secret de les faire disparaître, tandis qu'il ne le possède pas, et que les grands mots de thèse, d'antithèse et de synthèse qui semblent le contenir, sont comme autant de termes cabalistiques dont il se sert pour éblouir les simples. Nous n'en voulons pour preuve que les lignes suivantes qu'il écrivait à un auteur estimable que la philosophie vient de perdre, à M. Tissot, de Dijon, peu après la publication de son livre : « Vous préféreriez à ce dédale de contradictions l'exposition du *principe supérieur* qui concilie tous les contraires. Je conçois votre impatience ; mais c'est comme si vous me reprochiez de n'avoir pu découvrir avant d'avoir cherché. Tout ce que j'ai publié jusqu'à ce jour n'est autre que mon investigation même, dont j'ai fait confidence au public, à mesure que j'avançais... Je suis surpris que vous me traitiez en inspiré, alors que j'ai répété tant de fois que je suis un chercheur. » Un chercheur, oui ; mais il fallait dire un chercheur qui n'a encore rien

trouvé, et qui est aussi plein de lui-même et aussi amer envers les autres économistes que s'il avait trouvé quelque chose et que si ces derniers avaient quelque reproche à se faire !

Si Proudhon est sévère pour les économistes, il l'est encore plus pour les socialistes. Il explique tous leurs systèmes par ce principe de Rousseau : « L'homme est bon, mais la société le déprave. » C'est le principe de la chute de la société substitué à celui de la chute de l'homme. Il a été adopté, dit Proudhon, par l'immense majorité des socialistes, Saint-Simon, Owen, Fourier en tête, par les communistes, les démocrates, les progressistes de toute espèce, qui proclament à l'unisson que l'homme est bon comme son auteur, mais que la société est mauvaise. Comme si entre l'homme et la société, entre la cause et l'effet, il pouvait y avoir une opposition aussi flagrante et aussi radicale ! Ils tirent même de la bonté prétendue de l'homme des conséquences devant lesquelles Jean-Jacques aurait reculé, c'est que ses passions sont bonnes comme lui et que les institutions pénitentiaires et répressives n'ont aucune raison d'être. A ce principe, qui est au fond de tous les systèmes socialistes et qui a passé de là dans les journaux et les romans, Proudhon oppose hardiment le principe contraire. Il déclare, comme de Maistre et Schopenhauer, que l'homme est mauvais, ou que, du moins, le mal et le bien se mêlent dans son essence. Il semble résumer en lui, dans son étonnante complexité, tout ce qu'il y a de pire comme tout ce qu'il y a de meilleur dans l'univers. Il est « perfide comme la vipère, sanguinaire comme le tigre, glouton comme le porc, obscène comme le singe, et dévoué comme le chien,

indemnité, tandis qu'on n'ôte à aucun propriétaire l'immeuble qui le fait vivre sans lui assurer une indemnité convenable. C'est une seconde contradiction économique, qui n'est ni moins positive, ni moins poignante que la première. Proudhon passe ainsi en revue, outre la division du travail et les machines, la valeur, la concurrence, le monopole, l'impôt, en un mot, toutes catégories du travail, comme il les nomme, et trouve partout la thèse et l'antithèse, c'est-à-dire la contradiction.

Nous ne blâmons pas Proudhon d'avoir mis en lumière les contradictions économiques et d'avoir appelé là-dessus l'attention de hommes d'État et des penseurs. Mais nous lui reprochons de se donner l'air de posséder le secret de les faire disparaître, tandis qu'il ne le possède pas, et que les grands mots de thèse, d'antithèse et de synthèse qui semblent le contenir, sont comme autant de termes cabalistiques dont il se sert pour éblouir les simples. Nous n'en voulons pour preuve que les lignes suivantes qu'il écrivait à un auteur estimable que la philosophie vient de perdre, à M. Tissot, de Dijon, peu après la publication de son livre : « Vous préféreriez à ce dédale de contradictions l'exposition du *principe supérieur* qui concilie tous les contraires. Je conçois votre impatience ; mais c'est comme si vous me reprochiez de n'avoir pu découvrir avant d'avoir cherché. Tout ce que j'ai publié jusqu'à ce jour n'est autre que mon investigation même, dont j'ai fait confidence au public, à mesure que j'avançais... Je suis surpris que vous me traitiez en inspiré, alors que j'ai répété tant de fois que je suis un chercheur. » Un chercheur, oui ; mais il fallait dire un chercheur qui n'a encore rien

trouvé, et qui est aussi plein de lui-même et aussi amer envers les autres économistes que s'il avait trouvé quelque chose et que si ces derniers avaient quelque reproche à se faire !

Si Proudhon est sévère pour les économistes, il l'est encore plus pour les socialistes. Il explique tous leurs systèmes par ce principe de Rousseau : « L'homme est bon, mais la société le déprave. » C'est le principe de la chute de la société substitué à celui de la chute de l'homme. Il a été adopté, dit Proudhon, par l'immense majorité des socialistes, Saint-Simon, Owen, Fourier en tête, par les communistes, les démocrates, les progressistes de toute espèce, qui proclament à l'unisson que l'homme est bon comme son auteur, mais que la société est mauvaise. Comme si entre l'homme et la société, entre la cause et l'effet, il pouvait y avoir une opposition aussi flagrante et aussi radicale ! Ils tirent même de la bonté prétendue de l'homme des conséquences devant lesquelles Jean-Jacques aurait reculé, c'est que ses passions sont bonnes comme lui et que les institutions pénitentiaires et répressives n'ont aucune raison d'être. A ce principe, qui est au fond de tous les systèmes socialistes et qui a passé de là dans les journaux et les romans, Proudhon oppose hardiment le principe contraire. Il déclare, comme de Maistre et Schopenhauer, que l'homme est mauvais, ou que, du moins, le mal et le bien se mêlent dans son essence. Il semble résumer en lui, dans son étonnante complexité, tout ce qu'il y a de pire comme tout ce qu'il y a de meilleur dans l'univers. Il est « perfide comme la vipère, sanguinaire comme le tigre, glouton comme le porc, obscène comme le singe, et dévoué comme le chien,

généreux comme le cheval, ouvrier comme l'abeille, monogame comme la colombe, sociable comme le castor et la brebis. — Il est de plus, ajoute noblement Proudhon, à l'encontre des socialistes ses confrères, homme, c'est-à dire raisonnable et libre, susceptible d'éducation et de perfectionnement..., capable, comme l'Hercule antique, de vaincre l'animalité qui l'obsède, la légion infernale qui semble toujours prête à le dévorer[1]. »

C'est du haut de cette théorie, comme du haut d'une citadelle inexpugnable, que Proudhon foudroie avec une force invincible le socialisme en général et le communisme en particulier. Les socialistes prétendent que les passions de l'homme sont bonnes et qu'il suffit de les abandonner à elles-mêmes pour qu'elles produisent de salutaires effets; Proudhon répond qu'elles sont mauvaises et que, si elles ne sont pas sévèrement disciplinées, elles enfanteront des résultats désastreux. Les communistes soutiennent qu'il ne s'agit que d'établir le règne de la charité, pour faire le bonheur du genre humain; Proudhon ne veut pas entendre parler de la charité et ne fait appel qu'à la seule justice: « La charité, dit-il, nous est commandée comme réparation des infirmités qui affligent par accident nos semblables... Mais la charité prise pour instrument d'égalité et loi d'équilibre, serait la dissolution de la société. » Ces paroles peuvent paraître, au premier abord, un peu sèches et un peu dures; mais on trouve, à la réflexion, qu'elles sont pleines de vérité, d'abord parce que nous ne sommes capables de dévouement que par intermittence et ensuite

1 *Contradictions économiques*, t. I, p. 347.

parce que les devoirs de dévouement ne sont pas susceptibles d'une détermination rationnelle et précise. Avec Proudhon, nous passons de la sphère du sentiment dans celle de la raison.

Ce n'est pas seulement à la raison, mais encore à la liberté et à la personnalité humaine dont elle est la source, que Proudhon fait appel contre la doctrine de la communauté. Établir le communisme, c'est, dit-il, tout mettre à la merci de l'État et ne laisser à l'individu aucun droit; c'est tenir les cent yeux de la police constamment ouverts sur toutes nos actions, à l'unique fin de constater que nul d'entre nous ne s'approprie rien et n'entreprend rien sur la communauté; enfin c'est aboutir à la promiscuité universelle, car il faut nécessairement aller jusque-là, si on veut être un communiste conséquent. Proudhon, qui avait des mœurs pures, s'en indigne, et son indignation l'emporte parfois jusqu'à l'éloquence. Il s'élève contre les « constitutions des saint-simoniens, fouriéristes et autres prostitués, se faisant fort d'accorder l'amour libre avec la pudeur, la délicatesse, la spiritualité la plus pure »; puis il s'écrie: « A quel degré d'abaissement intellectuel faut-il que nous soyons parvenus, pour que la critique se croie obligée, en l'an 1846, de remuer tout ce fumier[1]! »

Autant Proudhon déploie de vigueur quand il s'agit de renverser les théories de ses adversaires, autant il montre de faiblesse quand il est question d'établir la sienne propre. C'est en vain qu'il cherche à opérer entre la communauté et la propriété, entre la thèse et l'antithèse,

1 *Contradictions économiques*, t. II, p. 281.

une synthèse chimérique, il lui est impossible d'y réussir. C'est pourquoi, quand on le serre d'un peu près, comme M. Tissot, il répond qu'il n'est pas un inspiré, mais un chercheur, et qu'il ne peut communiquer au public que des investigations, non des découvertes. Cette possession, en effet, qu'il nous donne comme une sorte de compromis entre la communauté et la propriété, a la plupart des inconvénients de la première sans avoir les avantages de la seconde. Proudhon veut que les possessions soient égales ; mais la force des choses détruira cette égalité, si l'État n'intervient pas de mille manières pour la maintenir. Le travail des uns et la paresse des autres, la prodigalité de ceux-ci et l'économie de ceux-là, l'absence ou la pluralité des héritages, tout contribuera à rétablir entre les hommes cette inégalité dont notre auteur ne veut pas, à moins que l'État n'immobilise les propriétés dans les mêmes mains et ne fixe un maximum qu'elles ne dépasseront pas. Mais c'est là, du même coup, ralentir la production et limiter la liberté, en faisant appel à ce pouvoir gouvernemental que le théoricien de l'anarchie condamne si sévèrement et devant lequel il reproche si amèrement à Cabet, à M. Louis Blanc et aux autres de se prosterner. En partant de l'individualisme, Proudhon aboutit, malgré tous ses efforts, au socialisme.

Proudhon avait composé son *Système des contradictions économiques* à Lyon, dans la maison des frères Gauthier, où il occupait un poste de confiance, au milieu du tracas des affaires industrielles et commerciales. Mais à peine son livre eut-il été publié qu'il partit pour Paris, où on lui offrait la rédaction d'un nouveau

journal, intitulé : *le Peuple*, qui devait paraître cette année même, mais qui ne put voir le jour qu'en 1848, après la Révolution de février. Cette révolution, Proudhon ne l'avait pas souhaitée, il l'avait, au contraire, vue arriver avec une grande appréhension ou plutôt avec de véritables angoisses, convaincu que ni les républicains, qui n'avaient point d'idées, ni les socialistes, qui n'en avaient que de fausses et de confuses, ne pourraient faire face aux périls de la situation. Cependant, quand elle eut éclaté et qu'il se fut lancé dans le mouvement, il en devint, comme on sait, la personnification la plus excessive. Nous ne le suivrons pas dans cette vie fiévreuse de publiciste militant où l'écrivain plébéien, surexcité par la lutte, déploya tant de talent et de colère, tant d'éloquence et de frénésie. Nous nous bornerons à rappeler que ce fut durant cette période orageuse de son existence que, mis en demeure de formuler ses doctrines économiques, il exposa sa théorie de la gratuité du crédit, qui n'était, du reste, que celle de la suppression du fermage, du louage, du prêt à intérêt sous un autre nom, et qu'il lui donna pour complément ce qu'il appelait la banque du peuple. Mais il trouva, comme on sait, deux redoutables contradicteurs dans Frédéric Bastiat et M. Thiers.

Proudhon soutenait, dans son journal *la Voix du peuple*, que l'intérêt du capital, sous ses diverses formes, avait pu être utile et légitime autrefois, mais qu'il ne l'était plus aujourd'hui ; comme il était allé sans cesse en diminuant, il devait arriver enfin à zéro. Mais Bastiat lui fit très bien voir qu'aujourd'hui, comme autrefois, le prêt constitue une privation pour le prê-

teur, qui a plus d'avantage à jouir immédiatement de son capital ou à l'avoir sous la main pour l'utiliser, le cas échéant, à sa manière et à son profit, qu'à le remettre gratuitement aux mains d'un autre. Il lui montra qu'aujourd'hui comme autrefois il implique certains risques, car on voit souvent les spéculations les plus sûres en apparence échouer misérablement, de sorte que le capitaliste fait bien de garder son argent dans sa caisse, si, en lui demandant de l'exposer, on ne lui offre rien en échange. Enfin, il lui prouva que maintenant, comme à toutes les époques, le prêt, de quelque nature qu'il soit, est un service que le prêteur rend à l'emprunteur et qui lui permet quelquefois de réaliser des bénéfices considérables, et que ce service, comme tous les autres, doit avoir sa récompense. La gratuité du crédit est sans doute une belle chose, ajoutait Bastiat, mais elle a un inconvénient, c'est qu'elle entraînerait, dix-neuf fois sur vingt, le refus du crédit lui-même, et partant la suppression des travaux qu'il alimente et des richesses qu'il produit. Pour déterminer le capital à se prêter, il faut lui faire des avances, des promesses et surtout les tenir, c'est-à-dire lui offrir une juste et suffisante rémunération. C'est ce qu'on a toujours fait dans le passé, c'est ce qu'on fait encore dans le présent et c'est ce qu'on fera également dans l'avenir. Ce système est si excellent qu'il a augmenté considérablement la somme des capitaux disponibles et que ces capitaux se faisant concurrence, par suite de leur augmentation même, les intérêts ont diminué d'autant. Il est à croire qu'ils continueront à diminuer, à mesure que les capitaux deviendront plus abondants et seront par conséquent plus

offerts et moins demandés, mais sans que le chiffre en descende pourtant jamais jusqu'à zéro, comme Proudhon le désirerait. Pour que l'on continue à les multiplier, il faut, en effet, qu'on ait intérêt à le faire, c'est-à-dire qu'on ait l'espoir d'en retirer quelque chose. Qui se donnerait la peine de construire des maisons et des bateaux, s'il devait les louer pour rien, et d'amasser de l'argent, s'il devait le prêter gratis ? La gratuité du crédit aurait pour effet, si on venait à l'imposer à un pays, d'y arrêter immédiatement la formation des capitaux, et de faire, par conséquent, hausser le chiffre de tous les intérêts le jour où les échanges redeviendraient libres.

Quant au système de la banque du peuple, nous ne voulons pas en refaire, après M. Thiers qui s'en est si bien acquitté, l'exposition et la réfutation. Proudhon diminue, par décision de la puissance législative, tous les revenus, fermages, loyers, intérêts de capitaux, salaires, puis il fait subir à toutes les marchandises une réduction proportionnelle : il arrive ainsi au bon marché au moyen d'une sorte de réciprocité et sans faire tort à personne. Mais comment ne voit-il pas que si cette conception pouvait se réaliser elle n'aurait pas des résultats bien merveilleux ? Chacun, en effet, aurait autant perdu que gagné, puisque ses recettes et ses dépenses auraient diminué dans la même proportion. Proudhon veut encore qu'on supprime le numéraire, qui a la fâcheuse disposition à se refuser, et qu'on le remplace par un papier de banque, qui aura pour gage la production entière du pays et qui sera délivré à tout travailleur dans la proportion de ses besoins. Mais, ou les papiers de la banque, comme M. Thiers le remarque très bien,

seront délivrés à tout le monde indistinctement, et alors cet établissement, si riche qu'il soit, fera bientôt faillite, ou ils ne seront délivrés que sous certaines conditions de solvabilité et alors nous retombons dans la pratique courante. La ruine de la banque, et partant celle de l'Etat qui la garantit, ou le *statu quo :* entre ces deux termes, il n'y a pas de milieu [1].

On voit quel a été le rôle de Proudhon dans l'ordre économique. Frappé des abus inhérents à la propriété, comme à toutes les institutions humaines, il les a attaqués avec fureur, mais il a eu le tort de conclure de l'abus contre l'usage. Également rempli du sentiment de la justice absolue et de celui de la dignité humaine, il a combattu avec une égale vigueur les économistes qui semblent méconnaître l'une et les socialistes qui font litière de l'autre ; mais il a échoué dans la tentative qu'il a faite de concilier leurs doctrines contraires au sein d'une doctrine supérieure. Il a posé beaucoup de questions et mis la science en demeure d'en trouver la solution : il n'en a, quant à lui, résolu aucune.

III

PROUDHON PHILOSOPHE, ANTITHÉISME PROUDHONIEN SCEPTICISME MORAL DE NOTRE ÉPOQUE

Nous n'avons vu jusqu'ici en Proudhon qu'un économiste s'attachant obstinément à résoudre une seule et

1 M. Thiers, *de la Propriété*, liv. III, ch. VIII.

unique question, celle de la propriété ; nous allons voir maintenant en lui un philosophe essayant d'embrasser du regard l'ensemble des choses. Proudhon, en effet, n'était pas un de ces esprits exacts, mais timides, qui se renferment volontiers dans l'horizon d'une science particulière et déterminée, sans se préoccuper de ce qu'il peut y avoir en deçà et au delà : c'était un esprit hardi et généralisateur que les grandes spéculations attiraient et qui aurait pu y réussir, s'il eût été favorisé des circonstances. Il n'était pas étranger à la philosophie. Il avait lu de bonne heure, outre Voltaire, Diderot, Volney et les autres penseurs du dix-huitième siècle qu'il avoua toujours pour ses maîtres, de Maistre, de Bonald et Lamennais qui les avaient combattus ; il s'était tenu au courant des travaux de Cousin, de Jouffroy, de Damiron, mieux que tous les socialistes ses confrères, à l'exception peut-être de Pierre Leroux : il avait même connu de bonne heure les doctrines de Kant par les traductions et un peu aussi par les conversations de Tissot, de Dijon, dont il appréciait fort la pénétration et le savoir, et c'est sans doute par là qu'il faut expliquer le demi-rationalisme qui perce dans la plupart de ses ouvrages. Enfin son éducation philosophique fut, dit-on, complétée par Grün, qui l'initia aux doctrines les plus négatives de la philosophie d'outre-Rhin. Mais, si l'écrivain bisontin parcourut beaucoup de systèmes, il ne se reposa dans aucun. Il demandait à chacun d'eux des instruments de combat, plutôt que des croyances paisibles, et aimait mieux guerroyer pour la vérité, et même contre elle au besoin, que d'en avoir la tranquille possession : c'était une nature essentiellement militante.

Néanmoins, à un certain moment, les idées qu'il avait reçues un peu de toutes mains se mirent à fermenter dans cette tête ardente et il éprouva le besoin de les produire au dehors sous la forme d'un ouvrage qui lui parut d'abord merveilleux et qu'il intitula : *de la Création de l'ordre dans l'humanité*.

Dans cet ouvrage, qui se place, par la date de sa composition, entre les *Mémoires* sur la propriété et le *Système des contradictions économiques*, Proudhon traite non seulement de la religion, qui a été le fondement de l'ordre dans le passé, mais encore de la philosophie, de la métaphysique, de l'économie politique et de l'histoire, qui peuvent tenir une si grande place dans l'ordre futur. Il ne se propose pas seulement de perfectionner sur certains points ces sciences diverses : c'est une besogne trop modeste et dont le premier venu est capable. Il veut les démolir entièrement et les refaire de toutes pièces sur un plan à lui : il ne sera pas content à moins. Mais comme un homme ne peut pas accomplir l'œuvre des siècles, ses synthèses improvisées n'offrent aucune consistance, et son travail n'est, suivant l'expression de Sainte-Beuve, qu'un grand effort de cerveau sans résultat positif et durable.

La philosophie a encore laissé sa trace dans un autre ouvrage de Proudhon, dans ses *Contradictions économiques*. Cet écrivain s'y pose une question que les économistes ne se posent guère, celle de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas une Providence, et il la résout négativement. Il se fonde pour cela sur les arguments les plus faibles qu'on puisse imaginer, et on ne se rend compte du bruit qu'a fait sa doctrine sur ce point que par l'expression volontairement scandaleuse qu'il lui a donnée. Il tire ses objections contre la Providence du mal qu'il y a dans le monde, non pas du mal métaphysique, qui s'explique très bien (il le reconnaît) par la limitation naturelle des êtres, condition essentielle de leur avènement à l'existence ; non pas du mal moral, qui s'explique parfaitement par l'abus de la liberté ; mais du mal économique, c'est-à-dire des souffrances qui atteignent les travailleurs et que Dieu n'a pas su ou n'a pas voulu prévenir. Ainsi, pendant que d'autres avaient été poussés à nier la Providence divine par le spectacle des grandes convulsions de la nature ou de la chute effroyable des républiques et des empires, Proudhon est amené à une telle négation par la vue des misères du prolétariat et de la plaie béante du paupérisme : « Dieu, dit-il, savait de toute éternité, puisque, après six mille ans d'expériences douloureuses, nous, mortels, l'avons découvert, que l'ordre dans la société, c'est-à-dire la liberté, la richesse, la science, se réalise par la conciliation d'idées contraires qui, prises chacune en particulier pour absolues, devaient nous précipiter dans un abîme de misères : pourquoi ne nous a-t-il point avertis ? pourquoi n'a-t-il pas, dès l'origine, redressé notre jugement ? pourquoi nous a-t-il abandonnés à notre logique imparfaite[1] ? »

Quoiqu'il ait la prétention de voir grandement les choses, Proudhon considère ici la question du mal par son petit côté. Au sein de cet univers, où toutes les espèces sont armées les unes contre les autres et s'acharnent

[1] *Contradictions économiques*, t. I, p. 356.

pour vivre à leur destruction mutuelle, il n'en voit qu'une seule, qui est la nôtre. Dans cette espèce même, qui est sujette à tant de maux, que le destin frappe tout entière à coups redoublés et qui ne s'avance que par un chemin semé de ruines et jonché de cadavres vers l'abîme qui doit bientôt l'engloutir, il ne voit qu'une minorité infime, la population ouvrière de nos cités industrielles, et oublie cette immense population rurale, qui porte, d'une étoile à l'autre, le poids du jour et sur laquelle pèsent presque toutes les charges de la civilisation. Quant au reproche qu'il adresse à l'Être suprême, il ne nous paraît pas exempt de ridicule, aujourd'hui que nous avons perdu beaucoup de notre foi aux doctrines, jadis si révérées, de la philosophie allemande. Il consiste, en effet, tout uniment à blâmer Dieu de n'avoir pas enseigné à l'homme d'assez bonne heure le passage de la thèse et de l'antithèse à la synthèse et de l'avoir laissé longtemps s'égarer avec la logique d'Aristote, quand il était si simple de lui révéler tout de suite celle d'Hegel et de Proudhon.

La conclusion que notre philosophe tire de ces singulières considérations n'est pas moins singulière que ces considérations mêmes. Il n'en conclut point, comme on serait d'abord tenté de le croire, que Dieu n'existe pas, mais qu'il n'a rien de commun avec nous ; que sa nature est en tout le contraire de la nôtre, et qu'on ne saurait sans absurdité voir en lui une Providence. Son intelligence parfaite et immuable ne connaît, suivant lui, que l'immutabilité et la perfection : l'imperfection et le mouvement lui échappent. Aussi, non seulement elle ne saurait mettre un terme à nos agitations et à nos misères, mais elle les

ignore. De là les étranges paroles de Proudhon opposant l'homme à Dieu et soutenant que, si l'un se développe, se perfectionne, se civilise, ce n'est qu'en s'éloignant de l'autre; delà, en un mot, je ne dirai pas son athéisme, mais son *antithéisme* et les déclamations vides et creuses par lesquelles il l'a développé : « Maintenant, dit-il, en s'adressant à cet Être suprême qui ne peut pas l'entendre, maintenant te voilà détrôné et brisé. Ton nom si longtemps le dernier mot du savant, la sanction du juge, la force du prince, l'espoir du pauvre, le refuge du coupable repentant, eh bien ! ce nom incommunicable, désormais voué au mépris et à l'anathème, sera sifflé parmi les hommes. Car Dieu, c'est sottise et lâcheté ; Dieu, c'est hypocrisie et mensonge ; Dieu, c'est tyrannie et misère ; Dieu, c'est le mal ! »

Jamais, depuis Lucrèce qui avait représenté la religion comme le principe de tous les maux et accablé de malédictions ce monstre qui, du haut du ciel, montrait sa tête hideuse aux mortels terrifiés : *Quæ caput e cœli regionibus ostendebat Horribili super aspectu mortalibus instans*, jamais on n'avait attaqué Dieu avec une pareille violence. Seulement il y a cette différence entre l'écrivain moderne et le poète ancien, que celui-ci exprime en vers saisissants une émotion sincère, tandis que celui-là déclame une tirade pour la galerie et s'applaudit lui-même, comme un acteur de mélodrame, de l'effet qu'il produit sur les spectateurs : « J'ai été, dit-il avec une satisfaction visible et en exagérant du reste beaucoup son succès de mauvais aloi, j'ai été prêché, joué, chansonné, placardé, biographié, caricaturé, blâmé, outragé, maudit... Les

dévots m'ont menacé, dans des lettres anonymes, de la colère de Dieu ; les femmes pieuses m'ont envoyé des médailles bénites ; les prostituées et les forçats m'ont adressé des félicitations dont l'ironie obscène témoignait des égarements de l'opinion[1]. » Il faut que la passion malsaine de la popularité aveugle singulièrement Proudhon pour que ce dernier trait ne le fasse pas rentrer en lui-même et ne l'avertisse pas que le sentiment religieux et le sentiment moral sont si étroitement unis, dans la plupart des âmes, qu'il est difficile de frapper l'un sans toucher à l'autre.

Bien loin de le comprendre, notre philosophe soutient précisément la thèse de l'incompatibilité de la morale et de la religion dans un autre de ses livres, dans son grand ouvrage : *de la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, qui marque la maturité de sa pensée et l'apogée de son talent.

Aujourd'hui comme au temps des Césars, s'il faut en croire Proudhon, la société menace de se dissoudre, et la question est de savoir où elle doit chercher son salut, si c'est dans la doctrine de l'Église ou dans celle de la Révolution. La France a perdu ses mœurs, ou du moins ses principes, sans lesquels ses mœurs ne sauraient subsister longtemps. Les mots *droit* et *devoir*, *morale* et *vertu* n'ont plus de sens pour elle et ne disent plus rien à son esprit ni à son cœur. Elle n'est plus gouvernée que par des convenances sociales qui peuvent bien régler pour un temps la vie extérieure, mais qui ne sauraient ni entretenir la vie morale, ni la raviver, quand elle

1 *Confessions d'un révolutionnaire*, p. 152.

est sur le point de s'éteindre : « Sous l'action desséchante du doute, dit l'éminent écrivain, et sans que le crime soit peut-être devenu plus fréquent, la vertu plus rare, la moralité française, au for intérieur, est détruite. Il n'y a plus rien qui tienne : la déroute est complète. Nulle pensée de justice; nulle estime de la liberté, nulle solidarité entre les citoyens. Pas une institution que l'on respecte, pas un principe qui ne soit nié, bafoué. Plus d'autorité ni au spirituel, ni au temporel; partout les âmes refoulées dans leur moi, sans point d'appui, sans lumière. Nous n'avons plus de quoi jurer ni par quoi jurer ; notre serment n'a plus de sens[1]. »

Sans doute le scepticisme moral dont nous sommes atteints ne détruit pas le respect extérieur des personnes et des propriétés, parce que la loi positive et la force publique sont là pour les maintenir ; mais il altère gravement les rapports des hommes entre eux dans l'ordre politique et produit ainsi, dans la société tout entière, une perturbation profonde. Il faut à l'homme et à la femme, dit admirablement Proudhon, une *foi conjugale*, c'est-à-dire une certaine idée de leur dignité mutuelle « qui, les élevant au-dessus d'eux-mêmes, les rende l'un à l'autre encore plus sacrés que chers, et leur fasse de leur communauté féconde une religion plus douce que l'amour même. » Il faut au producteur et au consommateur une *foi juridique* qui, les élevant au dessus des appétits égoïstes, « les rende plus heureux du respect des droits d'autrui que de leur propre fortune. » Il faut aux citoyens une *foi politique* qui, les mettant

1 *La justice dans la Révolution et dans l'Église*, t. I, p. 8.

au-dessus des attractions divergentes de l'individualisme, les pousse à s'unir en un organisme vivant et à trouver leur bonheur au sein de leur union. Sans cela, le mariage devient une association onéreuse et la population même va diminuant de jour en jour ; la société devient un coupe-gorge où le plus fort exploite le plus honnête, et l'État « un agrégat d'existences incohérentes et répulsives que disperse comme poussière le premier souffle. » Le sentiment du devoir et du droit, c'est-à-dire le sentiment moral est comme l'âme de la société : qu'il vienne à s'appauvrir ou à s'évanouir, la société elle-même s'affaiblit ou expire. Proudhon veut la ranimer parmi nous, et cela, en s'inspirant, non des principes de l'Église, mais de ceux de la Révolution.

C'est, en effet, l'oubli de ces principes sacrés qui a, suivant lui, engendré l'immoralité qui nous ronge et dont nous nous sentons lentement et ignominieusement mourir ; car tout ce qui est sorti de la Révolution s'est tourné contre elle. La démocratie a substitué la politique des intérêts à celle des principes ; elle a renié Voltaire et Condillac, Diderot et Volney, les docteurs et les pères de la Révolution, pour se faire idéaliste et sentimentaliste, apriorique et mystique. L'Empire, la Restauration, la monarchie de Juillet ont prévariqué plus gravement encore. Sous ces deux derniers gouvernements, le système parlementaire s'est avili en plaidant toutes les causes ; la philosophie, sous prétexte de combattre un matérialisme inoffensif, a ressuscité un spiritualisme dangereux et donné le signal de la réaction contre le dix-huitième siècle ; la littérature, qui s'était élevée si haut et avait montré tant d'indépendance dans l'âge précédent, s'est dégradée, avec l'école romantique, jusqu'à chanter l'idéal vaincu. Mais, malgré ces défaillances et ces trahisons, la Révolution est vivante dans l'âme du peuple. Or, la Révolution comprend un élément positif, qui est l'affirmation de la justice, et un élément négatif, qui est la négation de l'Église.

Ainsi, la justice et l'Église, la morale et la religion que la plupart des hommes regardent comme destinées à s'appuyer l'une l'autre et à se soutenir mutuellement, Proudhon les déclare radicalement hostiles et absolument inconciliables. Il est, suivant lui, impossible à un esprit logique de les admettre ensemble : elles se corrompent et se détruisent réciproquement. Ou la pure justice, avec toutes ses conséquences politiques et sans rien qui en altère la notion, ou la pure religion, avec les institutions sociales qui en sont l'accomplissement nécessaire et sans aucun mélange de raisonnement ni de liberté. La Révolution d'un côté, l'ultramontanisme de l'autre : entre ces deux termes, Proudhon ne voit pas de milieu.

Voilà l'idée dominante du livre de Proudhon et l'esprit dans lequel il a été conçu. Il s'agit maintenant de savoir ce qu'il faut en penser.

Le tableau que cet écrivain trace du scepticisme moral de notre époque ne manque ni de vérité ni d'éloquence, mais il offre de graves défauts. L'auteur n'y montre aucun sentiment des nuances et y prodigue outre mesure les couleurs sombres et noires. C'est la manière de Lamennais et de tous ceux qui, étant plus hommes de lettres qu'hommes d'État, cherchent avant

tout dans les matières politiques des sujets de déclamation et ont besoin de thèses tranchées et excessives pour donner carrière à leur brillante faconde. Dans la démangeaison qu'il éprouve de produire de l'effet, Proudhon laisse même échapper plus d'un trait qu'on pourrait retourner contre le parti qu'il défend et contre lui-même. S'il n'y a plus de respect, pourrait-on lui dire, à qui la faute, sinon à vous et aux vôtres qui n'avez rien respecté ? S'il n'y a plus d'autorité, ni au spirituel, ni au temporel, pour unir les hommes en un organisme vivant, à qui faut-il s'en prendre, sinon à ceux qui ont traîné toute autorité dans la boue et appelé de leurs vœux le règne de l'anarchie ? S'il n'est pas une institution qui n'ait été niée, pas un principe qui n'ait été bafoué, si nous n'avons plus ni de quoi jurer, ni par quoi jurer, est-ce à vous à vous en plaindre, à vous dont les négations audacieuses ne se sont pas même arretées devant l'institution qui sert de fondement à tout l'ordre social, devant la propriété, et qui avez déclaré que le principe de toute justice, que celui qu'on prend à témoin dans tous les serments, était identique au mal et devait désormais être honni et sifflé parmi les hommes ?

Non content d'exagérer l'immoralité contemporaine, Proudhon l'attribue à l'oubli des principes de la Révolution. Et ces principes, où les voit-il ? Dans Voltaire et Condillac, dans Volney et Diderot, qu'il nomme les pères et les docteurs de la société nouvelle. Nous n'avons rien à dire de Condillac, sinon qu'il était moins un moraliste et un politique qu'un métaphysicien, mais que sa métaphysique, en supprimant dans l'homme tout principe rationnel et actif, menait tout droit à la suppression

du devoir et du libre arbitre, c'est-à-dire à la négation de cette morale dont Proudhon s'est constitué le défenseur. Il n'a pas tiré les conséquences de sa métaphysique ; mais ses disciples, entre autres Volney, les ont tirées pour lui : ce dernier fait, comme on sait, de la morale une simple annexe de la physique et érige l'intérêt personnel en règle unique de nos actions. Il n'y a rien là, que nous sachions, qui soit de nature à rendre aux âmes leur désintéressement et leur noblesse et à relever le niveau de la moralité. Quant à Voltaire et à Diderot, c'étaient de grands esprits sans aucun doute, mais c'est se moquer que de vouloir les faire passer pour des réformateurs des mœurs publiques.

Il serait trop long de défendre tout ce que Proudhon attaque ; mais nous ne pouvons passer sous silence le reproche qu'il fait à la philosophie de notre temps d'avoir substitué à un matérialisme inoffensif un spiritualisme dangereux et d'avoir injustement réagi contre le dix-huitième siècle. Comment Proudhon peut-il parler de l'innocuité du matérialisme et des dangers du spiritualisme, quand la raison nous atteste si hautement qu'en supprimant l'esprit et en ramenant tout à la matière, on détruit avec le libre arbitre la moralité elle-même à sa source, et quand l'histoire confirme sur ce point avec tant d'autorité les données de la raison ? Quant au dix-huitième siècle, nous ne voyons pas pourquoi on serait obligé de n'en parler qu'à genoux, et pourquoi on n'apprécierait pas ses grands hommes avec la même indépendance dont ils ont usé envers leurs devanciers. Ses vrais héritiers ne sont pas ceux qui se prosternent devant lui comme devant une idole et qui recueillent toutes ses

paroles comme des oracles, mais ceux qui le regardent en face et qui le jugent à sa véritable valeur.

Mais le point sur lequel il importe surtout d'appeler l'attention, parce que c'est le fond même de l'ouvrage de Proudhon, c'est l'incompatibilité qu'il prétend établir entre l'idée morale d'une part et l'idée religieuse de l'autre. Que l'idée du juste puisse s'analyser, comme celle du vrai et comme celle du beau, indépendamment de l'idée de Dieu, et puisse donner naissance à une science spéciale qui ne se lie pas plus nécessairement à la théodicée que la logique et l'esthétique, tout le monde en convient. Mais tout le monde convient aussi que ces deux idées sont deux idées congénères, qui dérivent toutes deux de la raison absolue et qui s'imposent toutes deux à nous avec la même autorité, de sorte qu'au lieu de se repousser, elles s'appellent en quelque sorte l'une l'autre. Aussi voyons-nous que les philosophies les plus morales ont été les plus religieuses, témoin celles de Platon et des stoïciens, et que les plus immorales ont été les plus irréligieuses, témoin l'épicurisme dans l'antiquité et le sensualisme au dix-huitième siècle. En présentant non seulement comme distinctes, mais encore comme inconciliables, la conception de Dieu et celle du devoir, Proudhon a donc contre lui l'expérience en même temps que la raison. Il ne tombe pas dans une erreur moins grave, quand il soutient que le théisme, quels que soient les raisons qu'il invoque et les formes qu'il affecte, n'est qu'un ultramontanisme en puissance, condamné par une nécessité interne inéluctable, à devenir tôt ou tard un ultramontanisme réel. C'est là une affirmation parfaitement gratuite. Platon et Aristote, Leibniz et Kant, Voltaire et Rousseau eux-mêmes ont suffisamment prouvé qu'on pouvait croire en Dieu sans être ultramontain.

IV

DOCTRINE DE L'IMMANENCE, MORALE DE LA DIGNITÉ PERSONNELLE

A la suite de tous ces préliminaires, Proudhon se demande quel est l'objet de la morale et quelle est la méthode qu'il faut suivre pour l'étudier : « On appelle, dit-il, éthique ou morale la science des mœurs, c'est-à-dire des conditions formelles de la vie humaine et de sa félicité, aussi bien à l'état solitaire qu'à l'état social. » C'est la science du bien et du mal, et qui dit bien dit bonheur, qui dit mal dit peine. Pour dissiper ce que cette définition peut avoir d'équivoque, notre auteur ajoute que le bonheur et la peine dérivent de la sincérité et de la dépravation des mœurs, de sorte que la dignité du sujet constitue pour lui une loi positive, ayant pour sanction le bonheur, s'il la respecte, le malheur, s'il la viole. Quant à la méthode à suivre en morale, Proudhon ne paraît pas s'en être bien rendu compte. Il ouvre son livre, comme Spinosa fait le sien, par des axiomes et des définitions et affiche la prétention de procéder à la manière des géomètres, *more geometrico*, c'est-à-dire par la méthode rationnelle, ce qui ne l'empêche pas de déclarer ailleurs qu'il observe, qu'il décrit, qu'il compare, c'est-à-dire qu'il emploie uniquement la méthode

expérimentale. Il y a là une contradiction qui dénote un écrivain peu maître de ses idées et qui flotte entre le rationalisme de Kant et l'empirisme d'Auguste Comte.

Nous reprocherons encore à Proudhon d'aborder les principales questions qu'il traite, celle de la justice, celle des personnes, celle de l'État, celle de l'éducation, celle du mariage un peu au hasard et sans les avoir fait précéder d'une étude telle quelle de la nature humaine et des grands faits psychologiques où la morale a ses principes et ses fondements. Il en résulte que son livre n'a pas le caractère philosophique qu'il avait prétendu lui donner et qu'il est moins une philosophie de la morale qu'une simple morale pratique. Ce serait même une morale pratique fort incomplète, si Proudhon s'en était tenu à son titre et à ses grandes divisions ; car traiter de la justice ce n'est pas traiter de toute la morale sociale ni, à plus forte raison, de la morale pratique tout entière. Heureusement la pensée féconde de l'auteur ne se renferme pas dans ces formules et déborde à chaque instant le cadre qu'il s'était tracé.

A la différence des auteurs du dix-huitième siècle qui ne se préoccupaient guère que de nos devoirs sociaux, Proudhon pose en principe, comme une proposition évidente, que l'homme a des devoirs envers lui-même, et se demande seulement comment il peut en avoir envers la société. L'opposition de l'individu et du groupe, des intérêts de l'un et de ceux de l'autre, et la difficulté de les concilier, voilà, suivant lui, le problème moral par excellence, et c'est à le résoudre qu'il veut consacrer tous ses efforts. Il affirme d'abord, à l'encontre des sensualistes de tous les temps, que la subordination de chacun à la société, c'est-à dire la justice, n'est ni un préjugé de l'éducation, ni une invention de l'autorité, mais qu'elle résulte de la nature même des choses. L'homme étant sociable, il est naturel qu'il se subordonne au groupe dont il fait partie ; car, de même que le corps est plus précieux que chacun de ses membres, la société vaut mieux que chacun des sujets qui la composent et sa prérogative doit passer avant la leur. A ces considérations déjà passablement rationalistes Proudhon en ajoute d'autres qui le sont encore plus. Il est impossible, dit-il, de déduire la morale de l'hygiène ou de l'économie politique : si ces sciences peuvent fournir une matière à ses prescriptions, elles ne sauraient leur servir de fondement. La loi hygiénique ou économique ne peut être proposée qu'à titre de conseil, avec la perspective d'un bénéfice pour qui s'y soumet et d'un sinistre pour qui s'y refuse, tandis que la loi morale s'impose, utile ou nuisible, comme une injonction absolue et avec une autorité souveraine. C'est là, comme on voit, du kantisme le mieux caractérisé.

Mais cette justice qui nous commande et à laquelle nous sommes tenus d'obéir, a-t-elle son principe hors de nous ou en nous ? A-t-elle son siège dans la société ou en Dieu, ou bien dans l'homme lui-même dont elle constituerait ainsi toute la dignité et serait le plus noble attribut? C'est le système de la transcendance et celui de l'immanence. D'après le premier, l'âme humaine, réduite à elle seule, est incapable de vertu : elle a besoin pour vivre de la vie morale, d'une révélation soit historique, soit psychique, c'est-à-dire d'un secours étranger. C'est la doctrine des théologiens de toutes les commu-

nions et celle des spiritualistes de toutes les nuances, depuis Jean-Jacques Rousseau et Kant jusqu'à Jules Simon et Jean Reynaud. De cette doctrine, Proudhon n'en veut pas : il la repousse sous le nom assez mal choisi de morale de l'Église et lui oppose la morale de l'immanence qu'il appelle assez arbitrairement celle de la Révolution. Ce n'est pas, d'après lui, que la Révolution l'ait inventée, car elle a de tout temps existé à quelque degré et à l'état latent dans les âmes d'élite; mais c'est depuis la Révolution qu'elle a pris nettement conscience d'elle-même et qu'elle aspire à se réaliser dans sa plénitude. La justice, suivant cette grande doctrine, est innée à l'âme humaine, au lieu de lui être inspirée et comme insufflée du dehors; en d'autres termes, l'homme sent sa dignité en lui-même et en autrui tout ensemble, et ce sentiment jaillit spontanément de sa nature, au lieu d'y être surajouté. C'est un sentiment qui lui est intime, immanent, et qui se confond avec sa propre essence. « C'est la forme propre de l'âme humaine, forme, qui ne fait que se préciser et se perfectionner de plus en plus par les relations que fait naître chaque jour la vie sociale[1]. » Proudhon conclut de tout cela que la justice n'a rien de commun avec Dieu ; qu'elle est humaine, rien qu'humaine et que c'est lui faire tort que de la rapporter à un principe supérieur à l'homme.

Quant à son éclosion dans l'âme, elle s'explique, d'après notre philosophe, comme celle de la vérité en général : « De même, dit-il, dans un esprit tout rationaliste, que son intelligence, avant l'excitation de la sensibilité, est vide, sans notion aucune de l'espace ni du temps, de même sa conscience, avant l'excitation de la société, est vide aussi, sans connaissance du bien ni du mal. L'expérience des choses, nécessaire à la production de l'idée, l'est aussi au déploiement de la conscience[1]. » Mais, de même que l'expérience ne saurait créer les idées de l'intelligence, sans une préformation de l'esprit qui rende le concept intellectuel possible, de même elle ne saurait créer les idées de la conscience, sans une préformation du cœur qui rende possible le concept moral. Sans une telle préformation, ni les leçons de l'expérience, ni celles des maîtres ne serviraient à rien. Cela revient à dire, comme on voit, que ni l'empirisme ni le traditionalisme, réduits à eux-mêmes, ne peuvent rien expliquer. Tout s'explique au contraire parfaitement par le concours de la conscience et de l'expérience, et la vie morale et la science morale elle-même : « La science de la justice et des mœurs est, en effet, possible, puisqu'elle repose, d'une part, sur une faculté spéciale, ayant, comme l'entendement, ses notions fondamentales, ses formes innées, ses anticipations, ses préjugements ; de l'autre, sur l'expérience quotidienne avec ses inductions et ses analogies. » Mais la pensée de Dieu (Proudhon ne se lasse pas de le répéter) n'a rien à faire dans tout cela. La vie morale et la science morale peuvent également se passer de lui ; l'humanité se suffit à elle-même et ne jure que par elle-même : elle ne relève d'aucune majesté.

Après avoir posé et défini l'idée de justice, Proudhon

1 *La Justice*, t. I, p. 84.

1 *La Justice*, t. I, p. 86.

passe aux applications qu'on en peut faire. Il l'applique d'abord et avant tout à la personne humaine, qu'il regarde comme éminemment respectable ou plutôt comme sacrée. La justice est surtout, en effet, le respect de la personne. Aussi la société antique, qui avait la justice à cœur, portait haut le respect de la personne humaine. Chez les Grecs, une sorte de consanguinité unissait les dieux et les hommes et nourrissait chez ces derniers le sentiment de leur dignité et de leur valeur. Dans Homère, Achille marche presque l'égal de Jupiter : il est réellement, comme le dit le poète, semblable aux dieux. Chez les Romains, les patriciens descendent aussi quelquefois des immortels, comme les Jules, et, dans tous les cas, ils ne connaissent que leur droit, leur prérogative, même en face de la patrie en péril : c'est l'histoire de Coriolan que ni les députés du peuple, ni les représentants de la divinité ne peuvent fléchir, et qui ne cède qu'à lui-même dans la personne de sa mère : « De ces mœurs énergiques, dit Proudhon, naquit le stoïcisme, formule suprême de l'antique vertu, qui fleurit surtout parmi les descendants de la Louve, et compta dans ses rangs tout ce que les siècles postérieurs virent paraître d'âmes fortes et d'inflexibles caractères. » Longtemps comprimée par le césarisme romain et le mysticisme oriental, la personnalité a été relevée parmi nous par la Révolution. La Révolution, en effet, nous a rendu le sentiment de notre dignité et nous a en même temps donné, ce que l'antiquité n'avait pas fait, le sentiment de la dignité d'autrui. Grâce à elle, nous sentons maintenant notre dignité dans les autres, au point non seulement de l'y respecter, mais encore de l'y faire respecter

au besoin et de nous irriter contre l'indigne qui souffre qu'on lui manque, comme si entre sa dignité et la nôtre il y avait une sorte de solidarité. Grâce à Dieu, ajoute Proudhon, qui frappe ici à la fois sur les théologiens et sur les positivistes de l'école de Bentham, nous respectons l'homme, à l'heure qu'il est, non par crainte de Dieu, non en considération de l'intérêt social, c'est-à-dire pour des motifs étrangers à sa nature, mais parce qu'il est éminemment respectable, c'est-à-dire pour un motif intrinsèque et tiré de son essence; nous affirmons la *respectabilité* en nous-même d'abord, c'est le droit; dans les autres ensuite, c'est le devoir. Or, la morale tout entière est contenue dans cette brève, mais féconde formule, qui est celle de l'innéité, de l'immanence de la justice, et qui constitue la propre doctrine de la Révolution.

Il ne faut pas confondre, suivant Proudhon (et il se sépare ici nettement et des saint-simoniens et des positivistes français), la justice, qui est le fond de la morale, avec la sympathie, la sociabilité, qui n'en est qu'un simple accessoire. Celle-ci est une vertu de conseil, comme disent les théologiens ; celle-là, une vertu de précepte ; l'une nous est commune avec les animaux, l'autre nous est exclusivement propre. L'homme, en effet, bien qu'il soit un animal sociable, répugne au communisme et entend bien sauvegarder sa personnalité au sein de la société même. Aussi il n'accepte qu'avec répugnance l'assistance d'autrui : il sent que sa dignité personnelle en est amoindrie. Ajoutons qu'il peut bien témoigner de la sympathie aux animaux, mais qu'il ne pratique la justice qu'à l'égard de ses semblables. La raison en est

qu'il sent sa dignité dans les derniers, mais non dans les premiers. C'est pourquoi il ne se fait aucun scrupule de les pourchasser, de les enfermer, de les vendre, de les tuer et de s'en nourrir. C'est en vain qu'on a prétendu de nos jours, sous l'influence d'un panthéisme nuageux et d'un sentimentalisme efféminé, établir entre les animaux et nous je ne sais quelle fraternité chimérique et nous imposer à leur égard des devoirs que nous avons déjà bien de la peine à remplir envers les humains. Proudhon s'élève ironiquement contre ce retour à l'alliance universelle des êtres et maintient fermement la distance qui sépare l'homme de la brute. Sur ce point, comme sur tant d'autres, il est pour les rationalistes un auxiliaire précieux. Il demande ce que deviennent nos beaux sentiments philozoïques avec l'immense consommation que nous faisons de cuirs, de cornes, de bleu de Prusse, de viande fraîche ou salée. Ils se réduisent à bien nourrir, à bien soigner, à bien croiser les animaux, suivant la pratique anglaise, pour les utiliser et les manger. Avec les hommes, nous ne pouvons nous permettre des procédés semblables, autrement nous nous sentons coupables, nous nous offensons nous-mêmes en les offensant. La justice est donc un sentiment *sui generis* qui a pour unique sujet et pour unique objet l'homme, et qui distingue tranchément notre espèce, comme la parole, la poésie, la dialectique et l'art.

C'est, suivant Proudhon, sur la justice ainsi conçue que la Révolution a voulu fonder l'ordre social. Elle a admirablement compris que la constitution de la société est un acte par lequel des hommes proclament, en se réunissant, la solidarité de leurs dignités respectives,

s'en portent réciproquement garants et se servent les uns aux autres de dieux tutélaires et de Providence, conception qui efface tout ce que la raison des peuples avait jusqu'alors imaginé de plus profond. Une fois constituée de cette manière, la société modifie profondément l'individu. Sans le faire renoncer à son bien-être, elle l'habitue à se subordonner à la justice et y réussit d'autant mieux qu'elle lui fait trouver dans cette subordination une félicité supérieure dont la satisfaction des tendances purement personnelles n'approche pas. Il en est, en effet, de l'amour de la justice comme de cet amour de Dieu dont parlent les théologiens, la béatitude en est inséparable. C'est ainsi que l'homme arrive par le sentiment de sa dignité dans les autres à prendre, à l'occasion, parti pour les autres contre lui-même et, en un certain sens, à se dénaturer ; c'est ainsi qu'il finit par créer en lui, au-dessus de sa volonté égoïste, une volonté juridique et en quelque sorte surnaturelle, et par acquérir une grandeur et une valeur qu'il n'avait pas.

Voilà peut-être la partie la plus importante et la plus remarquable de l'œuvre de Proudhon. Lors même qu'il n'aurait écrit que les pages fortes et vigoureuses que nous venons d'analyser, elles suffiraient pour l'élever bien au-dessus des socialistes vulgaires et pour lui assigner une place distinguée parmi les moralistes contemporains. Il a raison de repousser les prétentions de l'empirisme qui croit pouvoir expliquer par l'éducation et la législation, c'est-à-dire par des influences extérieures et accidentelles, cette loi du devoir qui est si positivement innée et naturelle. Il fait bien de soutenir qu'elle n'a rien de commun ni avec les lois de l'économie

politique, ni avec celles de l'hygiène ; car celles-ci ne sont que des faits généralisés, tandis que celle-là est une injonction catégorique, qui se produit à la suite des faits sans en être le résultat, et dont une sorte de pré-formation intérieure peut seule rendre compte. Ses attaques contre la doctrine qui refuse à l'homme toute valeur et fait venir tout ce qu'il a de bon du dehors ne sont pas moins dignes de considération. Il est seulement regrettable qu'il aille jusqu'à opposer diamétralement le système de l'immanence et celui de la transcendance, comme s'ils étaient absolument inconciliables ; car il est évident qu'ils ne le sont pas. N'est-il pas clair, en effet, que, si l'homme est une personne et a droit par lui-même à notre respect, il n'a pas créé, à lui tout seul, les éléments qui le composent, mais qu'il les a en grande partie reçus d'ailleurs ? C'est du principe, quel qu'il soit, de son existence qu'il tient, en même temps que son être, ses principales manières d'être, qui en sont inséparables, et par conséquent la faculté de concevoir et celle de vouloir la justice. La question des rapports de Dieu et de l'homme, du créateur et de la créature, est une des plus difficiles de la métaphysique : c'est un procédé par trop commode que celui dont Proudhon se sert, quand, pour la résoudre, il en élimine simplement un des deux termes.

Les vues de Proudhon sur la personne humaine et sur la justice sont certainement d'une rare noblesse, et l'énergie avec laquelle il les exprime en double encore le prix ; mais elles ne sont point, suivant moi, suffisamment élaborées et approfondies. Au lieu de se borner à célébrer la personnalité de l'homme, il aurait dû,

comme Maine de Biran, en rechercher les conditions essentielles : il aurait vu qu'elle est le pouvoir que l'homme possède de faire un personnage à part *(persona)* au sein de l'univers et de se soustraire aux lois fatales qui le régissent ; qu'elle implique la liberté et, avec la liberté, l'unité et l'identité, tous attributs incompatibles avec la matière, et qu'elle suppose, par conséquent, au-dessus du monde des corps, un empire des âmes, un royaume des esprits : il aurait été amené à professer le spiritualisme. Au lieu de se contenter de proclamer que l'idée de justice est nécessaire et absolue, il aurait dû se demander comment elle pouvait avoir des caractères si opposés à notre nature d'êtres relatifs et contingents, et il aurait soupçonné qu'elle est ou une vision de l'être absolu et nécessaire ou au moins une empreinte, suivant l'expression de Descartes, qu'il a mise sur son ouvrage ; il se serait élevé, d'une manière ou d'une autre, de l'absolu dans le connaître à l'absolu dans l'être : il aurait abouti au théisme. Cette double démarche que la logique lui imposait, Proudhon n'a pas su la faire. De là une doctrine noble et fière, mais incomplète et insuffisante, puisqu'elle nous attribue une justice sans principe et une personnalité inexplicable.

Sans doute nous sommes respectables par nous-mêmes et sommes organisés de manière à sentir la respectabilité de nos semblables, ce qui veut dire que la justice est un attribut constitutif de notre être. Mais de ce que nous sommes naturellement capables de justice, s'ensuit-il que celui dont nous tenons notre être et notre justice ne le soit pas ? Cela reviendrait à prétendre, suivant l'expression de Bossuet, que des êtres intelligents

peuvent provenir d'une matière brute et insensée, ou, pour parler le langage d'Auguste Comte, que le supérieur peut s'expliquer par l'inférieur. La vérité est que nous avons en nous l'idée éternelle de justice et que cette idée éternelle implique un être en qui et par qui elle est éternellement comprise et qui n'est autre que Dieu lui-même. Considérée en nous, cette idée est notre règle prochaine; considérée en Dieu, c'est notre règle éloignée: c'est la distinction classique de la loi naturelle et de la loi divine, deux lois qui se supposent et ne s'excluent pas. On peut bien étudier l'une, abstraction faite de l'autre, ainsi le veulent et la faiblesse humaine et le principe de la division du travail, mais à la condition qu'une telle abstraction ne sera pas une négation, et que nous n'afficherons pas la prétention de vivre, en quelque sorte, de notre propre substance et de nous séparer du principe des choses.

V

LA LIBERTÉ, LE MARIAGE, LE TRAVAIL

Les limites de ce travail ne nous permettent pas de suivre Proudhon dans toutes les applications qu'il fait de son principe de la personnalité et de la dignité humaines : nous nous bornerons à quelques indications générales et rapides. Par cela seul qu'il conçoit l'être humain comme une personne, il doit le concevoir comme une force active, libre, autonome et capable de faire échec aux autres agents qui composent cet univers. Suivant lui, en effet, nous ne sommes pas, comme les panthéistes le prétendent, de simples véhicules d'un influx divin, d'une puissance infinie : nous sommes doués d'une puissance qui nous appartient en propre et qui nous est immanente. De ce que tous les phénomènes se rapportent à une substance, les spinosistes en concluent qu'ils se rapportent tous à une substance unique. La conclusion dépasse de beaucoup les prémisses ; car ils peuvent se rapporter à plusieurs substances tout aussi bien qu'à une seule. Le panthéisme est donc une hypothèse sans fondement. Au lieu d'une seule cause infinie et universelle de laquelle tout rayonne et qui tient tout sous ses lois, Proudhon admet une infinité de causes particulières, de monades indépendantes qui se développent concurremment et qui luttent éternellement entre elles. C'est le système de la liberté ou plutôt de l'anarchie transporté de l'ordre économique dans l'ordre cosmique.

Proudhon admet donc la liberté de l'homme, bien qu'il ne s'en fasse pas une idée bien claire et qu'il ne la démontre pas par des raisons bien péremptoires. Il en résulte néanmoins qu'il ne conçoit pas le progrès, à la manière des réformateurs sensualistes, comme une évolution organique et fatale qui s'accomplit sans nous, sinon malgré nous, mais comme un mouvement moral et volontaire, qui a la justice pour loi et la liberté pour moteur. Accroissement de la population, augmentation de la vie moyenne, développement de l'industrie, de la science et des arts, toutes ces choses, suivant Proudhon, peuvent être des effets du progrès : elles ne sont pas le progrès lui-même. Elles sont hors de l'homme et ne dépendent pas toujours de lui ; le progrès est dans

l'homme et émane directement de l'homme : il n'est que la justice et la liberté en tant qu'elles se développent et qu'elles modifient, dans leur développement, et les autres facultés de l'être humain et ses œuvres. En d'autres termes, la sanctification de l'humanité par elle-même, voilà le progrès; la corruption de l'humanité par elle-même, voilà la décadence. Il s'ensuit que le progrès étant libre dans son principe, ne peut être soumis à aucune loi nécessaire ; qu'il se précipite ou se ralentit, s'interrompt ou recommence au gré de l'homme lui-même, qui en est à la fois le sujet et l'auteur. Cette conception du progrès permet de rendre compte des accidents et des tergiversations, des retards et des rétrogradations qui se produisent si souvent dans la marche de l'humanité et sur lesquels il plaît à Hegel et aux autres théoriciens du progrès organique et fatal de fermer les yeux.

Proudhon n'arriva pas du premier coup à cette théorie du progrès. Il en avait professé une toute différente, dans un de ses précédents écrits, et il mêle encore à celle-ci, dans le livre *de la Justice*, où il l'a développée, bien des vues contestables. Cependant, telle qu'elle est, elle peut être considérée comme une des meilleures protestations qui aient été élevées contre le fatalisme contemporain. La plupart des partisans actuels du progrès se figurent, en effet, qu'il doit se produire pour ainsi dire de lui-même, en vertu d'une loi imposée dès le principe soit à l'homme seul, soit à l'ensemble des êtres créés. De là un fatalisme et un quiétisme d'un nouveau genre contre lesquels les modernes feront bien de se prémunir. Proudhon leur en a donné l'exemple : sur

ce point, comme sur tant d'autres, il se montre un vrai défenseur de la personnalité de l'homme, c'est-à-dire de la liberté et de la raison, et un adversaire décidé du pur naturalisme [1].

Si de l'ordre métaphysique et de l'ordre social nous suivons Proudhon dans l'ordre domestique, nous le trouverons ici encore fidèle à ses principes. Suivant lui l'amour, qui est le principe de la famille, dérive de l'organisme, mais il n'existe à l'état pur que chez les bêtes. Chez l'homme, être intelligent et libre, il est toujours mélangé, à plus ou moins forte dose, d'intelligence et de liberté. Tendant naturellement à se développer dans sa force et son indépendance, l'être humain a honte de l'œuvre de chair, comme d'un asservissement de l'esprit à la matière, et c'est en cela, dit très bien notre philosophe, que consiste proprement la pudeur. Il s'enorgueillit d'être capable de s'en abstenir par un acte de volonté et de prouver ainsi que son âme est maîtresse du corps qu'elle anime : la continence, la chasteté et la considération qui s'y attachent n'ont pas d'autre cause. Aussi serait-il à craindre qu'à mesure que l'homme se spiritualise, il ne devînt moins enclin à l'amour et partant à la génération, qui en est la fin physiologique, si la nature n'y avait pourvu, en remplaçant l'excitation organique par une excitation animique non moins forte et plus relevée, par l'attrait de la beauté, par le sentiment de l'idéal, qui fait de l'homme et de la femme un couple qui conserve sa dignité en amour et qui triomphe de l'animalité, en même temps qu'il en accomplit le vœu.

1 V., sur ce sujet, outre les remarquables articles d'Edgard Quinet et de M. Renouvier, le beau livre de M. Bouillier intitulé : *Morale et Progrès*.

Mais, en se sauvant du sensualisme, l'être humain risquerait de se perdre dans l'idéalisme, si ces deux éléments n'étaient pas purifiés et assainis à leur tour par un troisième, par le condiment du droit, par le sel de la justice, qui seul empêche l'amour de dégénérer en débauche et la vie de s'éteindre dans la luxure. Or, la forme de la justice et du droit, dans les relations sexuelles, c'est le mariage.

Pendant que tant d'auteurs modernes se déchaînent contre le mariage, comme contre un préjugé qui a fait son temps, et revendiquent la liberté en amour, comme en toute autre chose, Proudhon prend hardiment sous son égide les vieilles mœurs et les vieilles lois en matière matrimoniale, et déclare que la liberté qu'on réclame n'est qu'un pur libertinage et n'est pas plus conforme à la nature qu'à la raison. Il sent, s'il ne le dit pas, que la vraie nature n'est pas celle de l'enfant ou du sauvage, comme Rousseau et ses pareils se l'imaginent, mais celle de l'homme arrivé à la plénitude de son développement et de sa perfection. Or, la nature, ainsi considérée, s'accorde avec la raison pour proclamer que l'amour et la génération doivent, comme toutes les manifestations de notre être, tomber sous la loi de justice. C'est pourquoi elle fait du mariage un contrat d'une espèce supérieure, qui implique l'unité, l'inviolabilité, l'indissolubilité; qui confère aux époux une dignité à la fois juridique et religieuse, *juris humani et divini communicatio*, et où la société civile trouve son plus solide fondement. Quoi de plus beau, dit admirablement notre auteur, qu'une institution qui substitue à une passion orageuse et inégale un attachement plein de sérénité et de constance, qui résiste aux plus dures épreuves de la vie et triomphe de la mort même! La tendresse conjugale, sans exclure l'inclination amoureuse, la rejette au second rang et la subordonne à la conscience. Elle n'est pas le caprice de deux individus particuliers : elle implique le consentement des familles, la sanction de la cité et de la religion et affecte par là un caractère surnaturel qui la met hors de pair avec toutes les autres affections. Ce qui frappe surtout Proudhon dans cette institution mystérieuse, c'est la prétention hautement avouée de dompter l'amour en le soumettant à la volonté juridique du couple conjugal et de l'élever, comme il le dit dans son langage expressif, par une sorte d'exorcisme qui le purge de toute lasciveté et de toute défaillance, au-dessus de lui-même, jusqu'à la région des sentiments sacrés et immuables.

Une fois unis dans la justice, les jeunes époux se trouvent capables de donner l'initiation juridique à d'autres êtres, formés de leur sang, et complètent, en la leur donnant, leur initiation propre : en d'autres termes, le pacte conjugal n'est que le premier degré de la juridiction domestique; la famille est le second. La jeune femme, initiée à la justice par son époux, initie à son tour ses enfants à ce devoir sacré, dont le culte passe des uns aux autres autour du foyer domestique et devient comme le lien et la religion de la famille tout entière, sous la haute garantie du père dont il semble que tout émane. La paternité est, en effet, pour l'homme un moment décisif, qui lui fait sentir avec une force jusqu'alors inconnue la dignité dont il est revêtu et la responsabilité qui lui incombe. Il est porté, dans cet instant solennel, à

appeler, comme l'Adam de Milton, la bénédiction du ciel sur son nouveau-né et à jurer qu'il lui transmettra, avec son nom, l'amour du devoir et de l'honneur. En présence de ce berceau, les sens et l'amour font silence : la charité et la conscience parlent seules et rendent l'homme noble et la femme splendide. La famille se maintient ainsi, grâce à l'admirable communauté de conscience qui unit tous ses membres, et elle se perpétue grâce à cette salutaire institution qu'on nomme l'hérédité, contre laquelle a si honteusement protesté le socialisme du dix-neuvième siècle[1].

Elle se perpétue aussi grâce au travail, que le théoricien de la personnalité ne pouvait manquer de glorifier ; car il est la personne même en action. Nous sommes, en effet, obligés de consommer pour vivre, c'est notre première loi et elle nous est commune avec les brutes ; mais nous sommes, en outre, obligés de travailler pour nous procurer de quoi consommer, c'est notre seconde loi ; or, celle-là nous est particulière et nous élève bien au-dessus de tous les êtres animés. Le travail, en effet, est un exercice de l'esprit en même temps que du corps ; tout art, toute science, en même temps que toute richesse, en dérive : par lui, notre existence se spiritualise de plus en plus. Mais comment l'homme doit-il travailler? De la manière la plus continue et la plus opiniâtre, et c'est là sa troisième loi. Il ne peut vivre, quoi qu'on en ait dit, ajoute Proudhon, en faisant allusion à la doctrine du travail attrayant de Charles Fourier, qu'à la sueur de son front, *in sudore vultus tui vesceris pane tuo*. Ici

1 *La Justice*, t. III, p. 458.

le sévère moraliste montre parfaitement, à l'encontre de ces socialistes qui nous promettent le paradis sur terre, que l'homme ne peut obtenir, à force de labeurs, que tout juste ce que réclament l'entretien de son corps et la culture de son âme, et qu'il est condamné par la nature des choses, et sans qu'il y ait de la faute de personne, à vivre dans une pauvreté plus ou moins décente, mais enfin dans la pauvreté. On a beau dire que la terre est d'une fécondité inépuisable : elle ne nous fournit un surcroît de biens qu'au prix d'un surcroît de travail. De plus, à mesure que la richesse augmente, la population augmente également, de sorte que l'homme, considéré économiquement, se trouve toujours à peu près au même point. Il ne peut subsister qu'à la condition d'un labeur persistant et d'une austère tempérance : « Ainsi, le Créateur, dit notre philosophe, dont la morale semble ici se colorer d'une teinte religieuse, ainsi le Créateur, en nous soumettant à la nécessité de *manger pour vivre*, loin de nous promettre la bombance, comme le prétendent les gastrosophes et les épicuriens, a voulu nous conduire pas à pas à la vie ascétique et spirituelle, il nous enseigne la sobriété et l'ordre et nous les fait aimer. Notre destinée n'est pas la jouissance, quoi qu'en ait dit Aristippe : nous n'avons pas reçu de la nature et nous ne saurions nous procurer à tous, ni par industrie ni par art, de quoi *jouir* dans la plénitude du sens que la philosophie sensualiste, qui fait de la volupté notre souverain bien et notre fin, attache à ce mot. Nous n'avons pas d'autre vocation que de cultiver notre cœur et notre intelligence, et c'est pour nous y aider, au besoin pour nous y contraindre, que la Providence

nous fait une loi de la pauvreté : *Beati pauperes spiritu!* [1] »

On voit que le vieux socialiste désabusé revient ici aux principes de la morale éternelle que ses devanciers et lui-même avaient trop mis en oubli ; mais il y revient par le libre mouvement d'une pensée indépendante et active. Aussi les marque-t-il, pour ainsi dire, de son cachet et leur donne-t-il un caractère tout nouveau. D'après les meilleures statistiques, dit-il, le revenu moyen d'un pays comme la France est, par tête et par jour, de quatre-vingt-cinq centimes et demi, soit de trois francs cinquante par famille composée de quatre personnes. Or, il est impossible de l'élever sensiblement sans développer davantage l'intelligence des travailleurs, c'est-à-dire sans leur créer de nouveaux besoins, de sorte que le rapport entre les désirs et les moyens de les satisfaire resterait toujours à peu près le même. Il n'y a donc qu'un moyen d'être heureux, c'est de savoir être pauvre. L'antique sagesse avait entrevu ces vérités, et le christianisme les a proclamées à la face du monde : « La pauvreté glorifiée par l'Évangile, dit Proudhon, est la plus grande vérité que le Christ ait prêchée aux hommes. » Nous sommes loin, comme on voit, des enseignements de Saint-Simon et d'Enfantin.

On ne peut se lasser de citer les nobles pensées qui s'échappent en abondance de l'âme de ce tribun radouci. Suivant lui, la pauvreté est l'aiguillon de la vertu, comme du travail ; l'aisance est déjà un commencement de corruption et de servitude ; enfin, la richesse est la

[1] *La Guerre et la Paix*, t. II, p. 130.

perte de l'âme et du corps. Elle pervertit l'homme par l'illusion des sens et la séduction de l'esprit et le fait retomber jusque dans l'animalité ; elle efféminе les nations et les précipite sur la pente de la décadence : « Le progrès ou perfectionnement de notre espèce, dit Proudhon, est tout entier dans la justice et la philosophie. L'augmentation du bien-être y figure moins comme récompense et moyen de félicité que comme expression de notre science acquise et symbole de notre vertu. Devant cette réalité des choses, la théorie sensualiste, convaincue de contradiction avec la destinée sociale, s'écroule à jamais [1]. » C'est là du stoïcisme retrouvé et admirablement approprié aux besoins de la société présente.

On se prend à regretter, en lisant de tels passages, que celui qui les a écrits, au lieu de se jeter dans le feu de nos discordes politiques, ne se soit pas renfermé dans le champ paisible de la morale, et qu'au lieu de recevoir ses idées un peu de toutes mains, il ne soit pas inspiré uniquement de celles de l'école rationaliste, en dehors de laquelle il n'y a pas de morale sérieuse. Il avait connu, dans sa jeunesse, son illustre compatriote Jouffroy, qui l'avait bien accueilli et avait apprécié à sa vraie valeur sa vive et forte intelligence. Pourquoi ne l'a-t-il pas cultivé davantage et n'a-t-il pas essayé d'appliquer méthodiquement, et sans se laisser égarer par l'esprit de parti, à toutes les sphères de la vie pratique, les principes que celui-ci avait établis dans l'ordre de la spéculation ? Au lieu de composer des ouvrages où se

[1] *La Guerre et la Paix*, t. II, p. 145.

mêlent à égales doses la vérité et l'erreur, et de léguer à l'avenir une renommée équivoque, il aurait sans doute élevé un monument irréprochable et atteint à la véritable gloire.

Ce qui lui a fait le plus de tort, c'est la manie qu'il a eue trop souvent de soutenir le pour et le contre sur le même sujet, sous prétexte qu'il fallait passer par la thèse et par l'antithèse pour arriver à la synthèse. C'est pourquoi il a été jugé si sévèrement par plusieurs auteurs contemporains. M. Renouvier lui reproche son goût pour la contradiction et ses procédés de sophiste et déclare que c'est pour cela qu'un « écrivain si heureusement doué, un penseur si entreprenant et si passionné pour la justice, qui aurait pu presque être le Rousseau de son siècle, a dû passer sa vie à jouer insolemment avec les idées devant un public ébahi et mourir sans avoir atteint la maturité de l'esprit [1]. » M. Ravaisson, de son côté, après avoir reconnu son mérite littéraire, estime qu'il a plus d'idées que de discernement pour choisir entre elles et que de puissance pour les enchaîner les unes aux autres, et doute qu'il ait eu un esprit sérieusement philosophique [2].

Quant à nous, nous ne serons pas tout à fait aussi rigoureux envers Proudhon que nos deux éminents devanciers. Nous avons pu nous convaincre, en effet, que si son intelligence n'a jamais pu se débrouiller entièrement et s'est toujours un peu complue aux thèses contradictoires, il y a pourtant une idée maîtresse qui domine toutes ses conceptions et les ramène à l'unité,

1 Renouvier, *Année philosophique*, p. 74.
2 Ravaisson, *Philosophie en France*, p. 43.

c'est l'idée de la haute valeur de l'homme, de la souveraineté de l'individu : bien loin d'être socialiste, sa doctrine est avant tout individualiste. C'est parce qu'il a un sentiment énergique de l'individualité, de la personnalité humaine, qu'il ramène toute la morale au principe de la dignité personnelle, identique au droit et au devoir tout ensemble, et qu'il dédaigne les doctrines de sympathie, d'amour et de fraternité. C'est pour cela que, dans l'ordre économique, il revendique si vivement pour l'individu la possession de tout ce qu'il produit et raille si amèrement tous les systèmes de communauté. C'est pour cela que, dans l'ordre politique, il ne veut entendre parler que de la liberté individuelle et de la libre fédération des individus entre eux, et témoigne à l'égard de la centralisation et de l'État une aversion si profonde. C'est pour cela que, dans l'ordre historique, il attribue, contrairement à la plupart de ses contemporains, le progrès de l'espèce humaine à la vigoureuse initiative des individus qui la composent et non pas au jeu et au mouvement du mécanisme social. C'est pour cela que, dans l'ordre domestique, il repousse les plaisirs des sens et même les enchantements du cœur comme des atteintes à la liberté dont il jouit et à l'empire qu'il exerce sur lui-même. C'est pour cela peut-être enfin que, dans l'ordre religieux, il entend ne relever que de sa conscience et écarte l'idée de Dieu moins comme fausse que comme attentatoire à sa propre dignité : fière et orgueilleuse doctrine dont Pascal aurait frémi, lui qui voyait déjà dans celle d'Épictète une *superbe diabolique!* Toutes ces idées peuvent être les unes excessives, les autres incomplètes, les autres erronées, mais elles ne

sont pas aussi mal liées qu'on le prétend et constituent, suivant moi, une philosophie, s'il faut entendre par là une conception telle quelle de l'ensemble des choses.

Il faut convenir cependant que cette philosophie n'a pas beaucoup de consistance et de force. Avec son esprit bouillant, mobile et désordonné, Proudhon s'est laissé entraîner plus d'une fois à soutenir des thèses diamétralement opposées à son idée fondamentale. Ainsi, il nous représente quelque part l'humanité, à l'exemple de Pierre Leroux et d'Auguste Comte, comme une substance immense dont les individus ne seraient que des fragments; il nous parle ailleurs de la raison générale comme d'une autorité supérieure devant laquelle les raisons individuelles doivent toujours et partout s'incliner ; ailleurs enfin, il déclare avec les positivistes que la raison se réduit aux sens et à l'expérience et ne peut rien connaître d'absolu. Voilà sans doute pourquoi ce théoricien de la justice absolue se permit à un certain moment de justifier les coups d'État et les guerres même offensives, c'est-à-dire le recours à la force.

La morale de Proudhon, qui est la partie principale de son œuvre, est fort supérieure à celle des autres socialistes, sans être à beaucoup près irréprochable. L'idée du devoir et celle de la liberté, plus ou moins bien comprises, occupent une grande place dans ses écrits ; dans ceux de ses devanciers, elles ne brillent guère que par leur absence. En lisant ces derniers, on croit lire des traités d'histoire naturelle, tant les moyens qu'on y indique pour perfectionner l'espèce humaine ressemblent à ceux dont on se sert pour améliorer les diverses espèces animales, au lieu qu'en lisant les premiers et en écoutant les énergiques appels qu'on y fait à la dignité et à la responsabilité de l'homme, on se sent transporté dans une sphère supérieure non seulement à celle de la pure animalité, mais encore à celle de l'humanité vulgaire. Il y a là comme un écho des nobles sentiments qui animent les pages austères de Marc-Aurèle et de Kant et qui vibrent dans les vers de notre grand Corneille.

Mais ce principe de la dignité personnelle, qui sert de base à la morale de Proudhon, cet écrivain ne l'établit nulle part d'une manière nette et précise. Tantôt, dans son engouement pour la méthode expérimentale, il nous le donne pour un fait d'expérience qui consiste dans le sentiment, spontanément éprouvé, de notre dignité et de celle d'autrui, et qui doit conférer à la morale une vraie positivité ; tantôt il le pose comme un concept qui implique une sorte de préformation intérieure et qui s'explique, non par l'expérience agissant toute seule, mais par l'expérience et la raison réunies et opérant de concert. Mais, s'il est un simple fait, il n'est ni un principe ni une loi et on n'en peut faire sortir aucune obligation. De ce que je sens ma dignité et celle d'autrui, il ne s'ensuit pas que je doive la sentir : entre le fait et le devoir il n'y a rien de commun, et toute conclusion de l'un à l'autre est illégitime. Si, au contraire, il est une conception rationnelle, cette conception aurait besoin, pour avoir quelque valeur scientifique, d'être sériée, comme s'exprime Proudhon lui-même, c'est-à-dire d'être insérée dans un groupe de conceptions analogues, dont la nature, l'origine et la portée eussent été mises en pleine lumière : elle devrait, en un mot, être appuyée sur une théorie approfondie de la raison. Or, cette

théorie, Proudhon a bien essayé de la faire, mais il ne l'a pas faite. Il en résulte que son principe, quoique, à le bien prendre, il ne manque pas de solidité, aurait de la peine à résister aux attaques de l'empirisme contemporain, qui n'admet que les faits et les rapports constatés par l'observation, et qui ne peut voir dans une conception *a priori*, ainsi isolée et séparée de ses congénères, qu'une chose qui ne ressemble à rien, c'est-à-dire un non-sens et une impossibilité.

En même temps que Proudhon affirme notre dignité, il affirme notre liberté, mais sur ce point encore sa doctrine est indécise et chancelante. Est-il possible qu'il y ait un sujet qui, à la différence de tous les autres, ait l'initiative de ses actes, qui produise des faits qui soient des antécédents sans être des conséquents, et qui échappe au vaste engrenage des choses, au déterminisme universel ? Et si cela est possible, comment cela peut-il se faire ? Ne doit il pas y avoir une différence essentielle entre les êtres qui sont de véritables causes et ceux qui ne sont que de simples effets, entre ceux qui sont des principes et ceux qui sont des véhicules d'actions, entre ceux qui composent le règne de la moralité et ceux qui constituent le règne de la nature ? Et cette différence ne serait-elle pas précisément celle qu'on a exprimée de tout temps par les deux mots *esprit* et *matière*, et que le poète semble avoir aperçue, quand il a dit que l'esprit meut et que la matière est mue, *mens agitat molem* ? Faute d'avoir rattaché le fait de la liberté à une théorie suffisamment élaborée des êtres libres, Proudhon s'expose à le faire regarder comme une apparence illusoire et à ne pouvoir le défendre contre le naturalisme

moderne, qui prétend que tous les faits se ressemblent et qu'il n'y a pas lieu d'admettre dans l'immense empire de la fatalité un tout petit coin pour la liberté.

Non seulement Proudhon n'a pas pris une position assez forte contre l'empirisme et le naturalisme, parce qu'il n'a pas professé un rationalisme assez décidé et un spiritualisme assez profond, mais encore il a affaibli cette position en soutenant que la morale est immanente, non transcendante, et que l'idée de liberté et l'idée de devoir n'ont rien de commun avec celle de Dieu. Si, en effet, nous admettons sans hésiter que nous sommes des êtres libres et moraux, c'est que nous croyons dériver d'un principe libre et moral. Mais que l'existence d'un tel principe vienne à nous paraître douteuse et que nous inclinions à penser que la matière est notre première et unique cause, nous inclinerons en même temps à croire que nous n'avons pas d'autres attributs que ceux de la matière, car il ne saurait y avoir plus dans les effets que dans la cause qui les a produits. L'idée religieuse est, quoi qu'en dise Proudhon, le contre-fort de l'idée morale : en ébranlant l'une, il a dû nécessairement ébranler l'autre.

Si les principes de la morale proudhonienne prêtent le flanc à plus d'une objection, les conséquences que l'auteur en tire ne sont pas non plus irréprochables. Je puis bien faire à la rigueur, et en ne pressant pas trop le sens des mots, du sentiment de ma dignité la base de mes devoirs de réciprocité et de justice, puisque je sens ma dignité dans autrui comme dans moi-même et que je me sens obligé de la respecter dans un cas comme dans l'autre. Mais je ne puis asseoir là-dessus mes devoirs

de charité et de bienfaisance, puisque, au lieu de tenir au sentiment de la dignité personnelle, ils se rattachent à celui de la sociabilité qui est tout différent. Aussi Proudhon rabaisse-t il outre mesure ces derniers devoirs. Ce sont pourtant, en définitive, les plus relevés de tous, puisqu'ils ne consistent pas seulement, comme les précédents, à s'abstenir du mal, mais à pratiquer le bien, c'est-à-dire à se prodiguer soi-même pour ses semblables avec tout l'élan d'une nature noble et généreuse. C'est ce que Proudhon n'a pas compris et ce que l'étroitesse de son principe le condamnait à ne pas comprendre. Aussi sa morale, malgré ses beaux côtés que nous avons signalés en historien impartial, est purement individuelle, négative, restrictive, au lieu d'être en même temps sociale, positive et incitative ; elle n'est en quelque sorte qu'une hérésie au sein de la morale universelle, c'est-à-dire un choix d'idées arbitrairement fait dans un corps de doctrines où tout se tient et qui veut être accepté en entier et sans réserve.

Proudhon n'a pas fondé une école, comme Saint-Simon, Fourier et Auguste Comte. La raison en est bien simple, c'est que cet esprit, plus critique que dogmatique, plus propre à détruire qu'à édifier, n'avait ni une doctrine philosophique, ni une doctrine économique qui pussent servir à ses contemporains de point de ralliement. La seule partie de son œuvre qui offrit quelque solidité, la morale, fut aussi la seule qui lui attira des disciples sérieux. Elle fut représentée, pendant quelques années, dans la presse périodique, par un organe qui fit quelque bruit, par la *Morale indépendante*. Nous ne reprendrons pas ici l'examen de la thèse soutenue

par ce journal : nous l'avons jadis étudiée, dans notre *Philosophie du devoir*, et nous nous en tenons aux conclusions que nous y avons formulées. Nous remarquerons seulement qu'en tombant des livres de Proudhon dans la sphère du journalisme, la doctrine nouvelle perdit beaucoup de son élévation. Si Mme Coignet et Frédéric Morin la maintinrent à une certaine hauteur, le principal rédacteur du journal, Massol, qui avait été autrefois saint-simonien et qui était plus pénétré de l'esprit du P. Enfantin que de celui de Kant, lui donna une couleur sensualiste peu faite pour la recommander aux âmes nobles et aux esprits délicats. Des deux éléments qui se heurtaient et se combattaient dans la morale de Proudhon, je veux dire l'élément sensualiste et l'élément rationaliste, le premier devait, en devenant prédominant, entraîner la ruine du système ; car la morale et le sensualisme sont incompatibles, et là où ces deux principes se trouvent en présence, l'un doit nécessairement absorber l'autre [1].

Telle est l'histoire de cette philosophie des sens qui, après être née au dix-huitième siècle, s'est développée au dix-neuvième sous des formes si diverses, avec une puissance si remarquable, et qui menace aujourd'hui de tout emporter. Le principe commun à tous ceux qui la professent est qu'il n'y a pas d'autre moyen de connaître que les sens, ni d'autre méthode que l'observa-

1 V., sur Proudhon, l'intéressant travail de M. Baudrillart, *Publicistes modernes*, p. XXX.

tion sensible. C'est en partant de ce principe, exprimé ou sous-entendu, que les plus conséquents d'entre eux arrivent à nier la liberté, le devoir et le droit que l'observation sensible n'atteint pas, et finissent par concevoir l'humanité comme soumise aux mêmes lois que le reste du règne animal, ou plutôt que le reste de la nature, aux lois du déterminisme universel. Or, ce principe dont tout dépend et sans lequel tout le système croule, on a vu combien les philosophes dont nous parlons mettent peu de soin à l'établir, et combien peu de raisons, je ne dis pas solides, mais plausibles et spécieuses, ils invoquent en sa faveur. Ils entreprennent une immense construction, qui doit embrasser l'homme, la société, la nature dans son ample sein, et ils n'oublient qu'une chose, c'est de lui donner des fondements : ils la laissent, pour ainsi dire, suspendue en l'air.

Il n'y a, dit-on, d'autre méthode légitime que l'observation sensible ! Parmi les penseurs que nous avons étudiés, quels sont ceux qui ont essayé de prouver cette proposition et de réfuter la proposition contraire ? Nous n'en voyons guère que deux, Broussais et Auguste Comte. Or, nous avons montré combien leurs arguments sont insuffisants et nous osons dire superficiels. Que l'homme ne puisse pas connaître directement les pensées, les sentiments, les résolutions qui se produisent en lui et qui font comme partie intégrante de lui-même, que son être même lui échappe, avec l'unité, l'identité, l'activité qui le caractérisent, c'est là une assertion en opposition si manifeste avec le bon sens et l'expérience qu'il était impossible à des esprits, même éminents, de la soutenir avec quelque succès. Quant à

combattre directement l'opinion de Descartes et de Maine de Biran, qui ont établi avec tant de force la légitimité de l'observation intérieure, et pris, l'un le phénomène intérieur de la pensée, l'autre le phénomène intérieur de l'effort pour base de leur système, ils n'y ont pas même songé. Bien loin, en effet, de discuter avec l'attention qu'ils commandent les arguments de ces deux maîtres de la science psychologique, nos philosophes sensualistes n'ont pas seulement eu l'air de les connaître.

Mais ramener tous les procédés de l'esprit à l'observation sensible, ce n'est pas seulement nier l'observation intérieure, c'est encore condamner l'intuition rationnelle. Or, peut-on considérer cette dernière comme une opération chimérique ou sans valeur ? Il y aurait de l'absurdité à le prétendre : « Quelque nombre d'expériences particulières qu'on puisse avoir d'une vérité universelle, dit Leibniz, on ne saurait s'en assurer pour toujours par l'induction, sans en connaître la nécessité par raison. » Sans cela, on ne pourrait pas savoir s'il n'y a pas un point, soit de l'espace, soit de la durée, où la justice est identique à l'injustice et où la partie est plus grande que le tout. Mais Comte et Broussais ne pénètrent pas dans ces profondeurs : c'est de la métaphysique et ils ne veulent pas en entendre parler. Ils affirment que tout vient de l'expérience, et de l'expérience sensible, sans tenir compte ni du mot de Leibniz que nous venons de citer, ni de sa fameuse restriction au principe sensualiste : Il n'y a rien dans l'esprit qui n'ait été auparavant dans les sens; — rien, excepté l'esprit lui-même. Ils ne paraissent même pas se douter que ce grand homme a combattu, pied à pied, chez Locke, la

plupart des assertions qu'ils reproduisent dans leurs ouvrages comme nouvelles et inattaquables. Il est impossible, comme on voit, d'en prendre plus à son aise avec les opinions contraires à celles que l'on a, et avec les penseurs, si éminents qu'ils soient, qui les ont défendues.

Le principe constitutif du sensualisme une fois posé, les conséquences qu'il contenait ont dû en sortir, pour ainsi dire, toutes seules. Si nous ne connaissons rien que par les sens, nous ne pouvons connaître que les objets sensibles et corporels, et nous devons nous ranger nous-mêmes dans cette catégorie. Mais, si nous sommes des êtres purement corporels, nous ne possédons pas d'autres attributs que ceux des corps et ne sommes pas soumis à d'autres lois qu'à celles qui les gouvernent. La faculté d'agir librement et conformément aux lois de la raison fait place en nous à un mouvement plus ou moins machinal, qui n'implique ni volonté, ni obligation, ni responsabilité. Le règne de la liberté, pour parler le langage de Kant, disparaît : il est englouti dans le règne de la nature.

Quel est, en effet, parmi nos philosophes sensualistes, celui qui a protesté avec quelque énergie en faveur de la liberté et de la responsabilité humaines? Est-ce Saint-Simon, qui nous compare à l'immense machine de l'univers et qui veut que tout se passe dans la petite machine que nous sommes exactement comme dans la grande? Est-ce Fourier, qui nous soumet à la loi de l'attraction et qui prétend que cette loi régit le monde moral comme le monde physique? Est-ce Gall et Comte, qui font consister le libre arbitre dans l'équilibre de nos penchants, ou mieux dans celui de nos organes, où ils ont leur siège, et qui voient, l'un dans l'infanticide, l'autre dans l'esclavage, un simple résultat de la force des choses? Quel est parmi eux celui qui a compris le devoir comme il fallait le comprendre, c'est-à-dire comme un ordre absolu de la raison auquel il ne nous est jamais permis de désobéir, comme un impératif catégorique par lequel nous sommes tenus de rechercher le bien pour lui-même et non en vue d'autre chose, sous peine de nous sentir avilis et dégradés? Ce n'est pas Saint-Simon, qui subordonne le devoir aux circonstances historiques, ni Fourier, qui le considère comme une invention arbitraire de l'homme et qui voit dans la passion la seule et unique loi de notre nature. Ce n'est pas Gall, non plus que ses deux disciples Comte et Broussais; car ils l'identifient avec le sentiment de la bienveillance, qui est localisé dans notre cerveau et qui dépend de l'organisation de certains éléments matériels. Dans un pareil système, la morale s'évanouit, et il ne faut pas s'en étonner : comment y aurait-il encore de la morale, quand il n'y a plus d'êtres moraux et que l'homme n'est plus qu'un être physique comme un autre?

Il en est du droit comme du devoir : il périt tout entier avec le libre arbitre et la raison qui l'engendrent, avec la personne humaine, dont il est l'attribut essentiel. Si je ne suis qu'une machine ou qu'un animal, il est permis à chacun de me traiter comme un animal ou comme une machine. De là le dédain que les saint-simoniens montrent pour les droits de l'homme, quand ils soumettent ce dernier à tous les caprices d'un pontife qu'ils intitulent eux-mêmes la loi vivante; de

là le mépris avec lequel Fourier en parle, quand il les appelle des sornettes renouvelées des Grecs, et le peu de cas qu'en fait Auguste Comte, quand il défère à un pouvoir spirituel de sa façon une autorité absolue sur les consciences. Aussi y a-t-il entre ces doctrines sociales issues soit du sensualisme idéologique, soit du sensualisme physiologique, et les doctrines politiques qui sont nées du rationalisme de Rousseau et de la révolution de 89, une opposition flagrante qui rend difficile à comprendre l'alliance que certains esprits cherchent à opérer aujourd'hui entre le socialisme et la démocratie.

De tous nos socialistes, Proudhon est peut-être le seul qui n'accepte pas les conséquences soit morales, soit politiques, que le principe sensualiste renferme, et qui reconnaisse quelque chose d'absolu dans les idées de devoir et de droit. Suivant lui, en effet, la justice est tellement respectable et sacrée que devant elle le blasphème et l'ironie doivent s'arrêter et faire silence. Cette attitude du penseur bisontin s'explique par le caractère semi-rationaliste de sa doctrine; car le propre du rationalisme est de reconnaître une justice absolue que les institutions humaines doivent réaliser dans la mesure du possible. Que si cet écrivain admet quelque part une sorte de droit de la force et défère au vainqueur, à la suite de ces grandes batailles qui sont comme les duels des nations, l'autorité sur le vaincu, cela tient à ce qu'il n'est rationaliste qu'à moitié et à ce que l'élément sensualiste se mêle à l'élément rationaliste dans sa philosophie.

Plus on étudie la philosophie des sens en elle-même

et dans les conséquences que ses propres partisans en ont tirées, plus on demeure convaincu qu'elle n'est, suivant la remarquable expression d'Auguste Comte, que l'explication du supérieur par l'inférieur, c'est-à-dire une philosophie erronée et inadmissible. Elle consiste, en effet, à faire abstraction, dans la conception de l'homme, de la liberté et de la raison, qui sont l'homme même, et à rendre compte de tout ce qui se passe en lui, soit par les éléments qui lui sont communs avec les autres animaux, soit par les forces qui régissent les autres êtres créés. C'était l'idée de Saint-Simon et de Fourier, quand ils soumettaient à une seule et même loi, à la loi de l'attraction, le petit monde et le grand, l'homme et la nature. C'est l'idée des positivistes eux-mêmes, malgré l'appareil scientifique dont ils s'environnent, quand ils font de la psychologie et de la sociologie des sciences purement physiques, subordonnant ainsi les connaissances les plus élevées et les plus complexes aux plus humbles et aux plus simples. Or, c'est là, sinon renoncer à la philosophie proprement dite, dont la morale est le principal objet, du moins se réduire à cette philosophie subalterne qui ne traite que de la vie inférieure de l'homme et qui laisse en dehors de ses spéculations sa vie supérieure, celle qui le caractérise essentiellement et qui lui assigne un rang à part parmi les autres êtres de la création. Aussi le positivisme peut bien s'extasier devant la grandeur matérielle; il peut même admirer jusqu'à un certain point la grandeur intellectuelle: quant à la grandeur morale, il semble privé de la faculté de l'apprécier et de la sentir. Et pourtant il reste vrai, comme le dit magnifiquement Pascal, qu'elle est la pre-

mière de toutes, et que si un seul esprit vaut mieux que tous les corps de l'univers réunis, un seul noble cœur vaut mieux que tous les esprits ensemble.

Et qu'on ne dise pas que cette philosophie rachète par l'exactitude ce qui lui manque du côté de la dignité. Bien qu'elle se livre à d'intéressantes considérations sur les sciences positives, elle n'est, comme M. Janet l'a très bien remarqué [1], ni scientifique ni positive pour cela. Autrement tous les savants l'admettraient sans balancer, comme ils admettent la géométrie ou l'algèbre, et il n'y aurait entre eux, à cet égard, ni dissentiment, ni dissidence. Or, il n'en est point ainsi. Parmi les savants, le plus grand nombre la repoussent, quelques-uns seulement l'acceptent et encore ne l'acceptent-ils que sous bénéfice d'inventaire : ils prennent ceci, ils laissent cela. Les disciples les plus autorisés d'Auguste Comte sont eux-mêmes, sur certains points, en désaccord avec le maître et en désaccord entre eux. Stuart Mill et Littré tiennent pour sa philosophie et ne veulent pas entendre parler de sa religion, tandis que M. Laffitte et M. Robinet font exactement le contraire. D'accord sur le fond de sa philosophie les deux premiers se divisent à leur tour sur les détails, comme nous l'avons fait voir. Où est dans tout cela le caractère de la science et de la positivité ?

Quant à Proudhon, il se distingue avantageusement des positivistes en ce qu'il maintient fermement contre eux cette dignité de l'homme qu'ils se plaisent à abaisser devant les êtres inférieurs de la nature, et en ce qu'il

1 Janet, *Crise philosophique*, p. 130.

défend énergiquement contre eux cette loi morale qu'ils aiment à confondre avec la loi hygiénique ou avec la loi économique. Seulement il a le tort de séparer l'idée du devoir de celle de Dieu, au point de les déclarer inconciliables, et de confondre dans la même réprobation l'anthropomorphisme du vulgaire et le théisme des esprits éclairés. Par cette partie de sa doctrine et par la forme agressive qu'il lui a donnée, il n'a pas été étranger au débordement d'idées irréligieuses qui s'est produit de nos jours. Ce n'est point ainsi qu'avaient procédé, avant lui, Jean-Jacques Rousseau et Emmanuel Kant, dont il relève par son demi-rationalisme. Ils avaient admis, en même temps que la morale, les *postulats* de la morale elle-même et placé au-dessus de la loi sévère du devoir le souverain législateur qui doit tôt ou tard en récompenser l'accomplissement.

Nous serions fâché de nous montrer trop sévère pour une doctrine qui est représentée par des noms comme ceux d'Auguste Comte, de Littré et de Stuart Mill ; mais il nous semble que le résultat le plus clair du positivisme, dans le cas où il réussirait à prévaloir, serait de désorganiser le monde moral, sous couleur de l'organiser. Comment l'organiserait-il, puisqu'il n'est que le doute, — pour ne pas dire la négation, — érigé en système, touchant toutes les grandes vérités sur lesquelles le monde moral repose ? La loi rationnelle et absolue du devoir n'existe pas pour lui, puisqu'il n'admet rien de rationnel et d'absolu : aussi il la remplace par un instinct qui stimule, mais n'oblige pas et qui n'a pas plus de droit à gouverner la vie qu'un instinct différent ou opposé. Il en est de la loi du mérite et du démérite

comme de celle du devoir, elle n'a pas de sens pour le positivisme ; car elle implique le pouvoir de choisir entre le bien et le mal et de se prononcer librement soit pour l'un, soit pour l'autre : or, ce libre choix ne saurait s'exercer dans un système où il n'y a qu'une chaîne infinie d'antécédents et de conséquents et où tous les actes de l'homme, comme tous les faits de la nature, sont soumis à un déterminisme inflexible. Quant à l'auteur de la loi du devoir, que devient sa réalité, dès que cette loi elle-même n'est pas réelle, et qu'il échappe d'ailleurs à cette observation qu'on regarde comme le seul moyen de connaître légitime ? Même remarque en ce qui touche la suprême sanction de la loi morale : elle est emportée dans le même naufrage que cette loi et que toutes les autres vérités qui lui servent de complément. Mais les grandes vérités morales une fois détruites, comme lois de la raison, peut-on espérer qu'elles subsisteront comme lois de la volonté ? Pas le moins du monde. La volonté a déjà bien de la peine à réaliser le bien, quand la raison y croit : comment le réaliserait-elle, quand elle n'y croit pas ? Cependant, comme il faut toujours qu'elle suive des lois, à défaut des lois rationnelles et vraiment humaines, ce seront les lois sensibles et animales dont elle subira l'empire. Voilà l'homme retombé de la sphère de l'humanité dans celle de l'animalité : l'ordre moral n'existe plus.

Le socialisme est le pendant du positivisme. S'il venait à triompher, son résultat le plus certain serait, à ce qu'il semble, de désorganiser ce monde social dont l'organisation paraît le but suprême de ses efforts. Enfantin et Cabet, M. Louis Blanc et Pierre Leroux, sans compter Proudhon, leur adversaire, ébranlent à l'envi la propriété : or, la propriété est la pierre angulaire sur laquelle la société repose. Quant à la famille, qui y tient tant de place, on sait comment Enfantin et Fourier la conçoivent et quelles singulières modifications ils lui font subir. Reste l'État dont les rapports avec l'individu doivent être déterminés avec tant de mesure que le premier n'annihile pas l'initiative féconde du second et que le second n'oppose pas des obstacles invincibles à l'action salutaire du premier. Or, les socialistes n'ont pas su tenir la balance égale entre ces deux principes : tantôt ils ont sacrifié l'État à l'individu et proclamé le règne de l'anarchie ; tantôt et le plus souvent ils ont sacrifié l'individu à l'État et préconisé l'empire du despotisme. Les écrits de Bazard, de Cabet, de M. Louis Blanc, d'Auguste Comte sont là pour en faire foi.

Malgré son incompatibilité avec l'ordre moral, le positivisme gagne tous les jours du terrain parmi nous, parce qu'il offre une certaine affinité avec les sciences physiques, qui sont aujourd'hui en si grande faveur, et parce qu'il est en opposition radicale avec les idées théologiques dont les derniers retours offensifs ont exaspéré l'opinion. Il recrute aussi de nombreux adhérents en Angleterre, en Allemagne, en Espagne, en Italie et fait des conquêtes jusque dans le Nouveau-Monde. En même temps qu'il s'étend sur une plus large surface, il accentue son caractère négatif. A Auguste Comte et à Littré, qui se disaient indifférents entre le spiritualisme et le matérialisme, bien qu'ils inclinassent visiblement

vers ce dernier, ont succédé des auteurs qui se donnent formellement pour matérialistes.

Si dangereux qu'il soit pour l'ordre social, le socialisme a également trouvé parmi nous beaucoup de sectateurs, parce qu'il s'adresse à la haine éternelle du pauvre contre le riche, et qu'il est sans cesse prêché par des rhéteurs vulgaires qui font leur métier d'enflammer les multitudes. Il en a été de même à l'étranger. On a vu paraître, en Allemagne, sous l'influence du socialisme français et aussi du panthéisme hégélien, des hommes comme Karl Marx et Lassalle: l'un l'ardent ennemi du capital, « ce travail mort qui s'engraisse du travail vivant; » l'autre, l'éloquent adversaire de la concurrence et de ses lois d'airain; le premier le docteur, le second l'apôtre de l'école nouvelle. On y a vu des orateurs comme Bebel, Liebknecht, Kraecker, pénétrer au parlement et y proclamer, à l'exemple de Louis Blanc, non seulement le principe politique du suffrage universel, mais encore le principe communiste *de chacun selon ses forces, à chacun selon ses besoins*, pendant que d'autres socialistes, se rapprochant du roi Guillaume, comme les saint-simoniens et Auguste Comte de Napoléon III, lui faisaient envisager leur doctrine comme la base scientifique du pouvoir absolu. Mais de tous les socialistes contemporains, le plus actif et le plus exalté a été un russe cosmopolite, Bakounine, l'apôtre de la destruction universelle. Bakounine demandait, comme on sait, l'anéantissement de tous les États, de toutes les Églises, de toutes les Universités, de toutes les propriétés, en un mot, de toutes les formes sociales, déclarant que, si

une seule forme ancienne restait debout, elle serait comme l'embryon d'où renaîtraient toutes les autres. Aussi son idéal, c'était l'état chaotique, l'état sans forme ou, d'un seul mot, l'*amorphisme*. Pour le réaliser, tous les moyens lui étaient bons, le poison, la corde, le poignard, et c'était en les employant avec audace et de façon à terroriser la bourgeoisie qu'on devait amener, suivant lui, le triomphe de la Révolution. Non seulement ces idées ont été répandues en France, en Espagne et en Italie par ce missionnaire de mort, mais elles ont essayé de s'imposer à Paris par le fer et le feu durant le règne sanglant de la Commune[1].

Nous sommes bien loin d'attribuer aux positivistes et aux socialistes en général les écarts de quelques-uns d'entre eux; mais ces écarts suffisent pour montrer que leurs doctrines ne sont pas sans danger. C'est pourquoi, au lieu de nous borner à en retracer tout uniment l'histoire, nous avons cru devoir les soumettre à une critique sévère, non sans montrer toutefois, pour ceux qui les ont professées avec un esprit sincère et un cœur touché des misères du grand nombre, l'estime et la sympathie qu'ils méritent.

1 V. l'intéressant article de M. Laveleye (*Revue des Deux-Mondes*, 1er avril 1880).

FIN

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE III

CABET ET M. LOUIS BLANC OU LE COMMUNISME

CHAPITRE IV

PIERRE LEROUX ET JEAN REYNAUD OU LE SEMI-SAINT-SIMONISME

CHAPITRE V

GALL ET BROUSSAIS OU LE NATURALISME

CHAPITRE VI

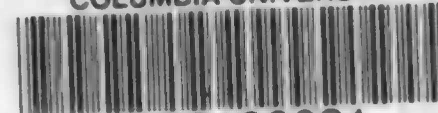
AUGUSTE COMTE ET LITTRÉ OU LE POSITIVISME

CHAPITRE VII

PROUDHON OU LE SOCIALISME SEMI-RATIONALISTE

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES

LYON. — IMPRIMERIE PITRAT AINÉ, RUE GENTIL, 4.

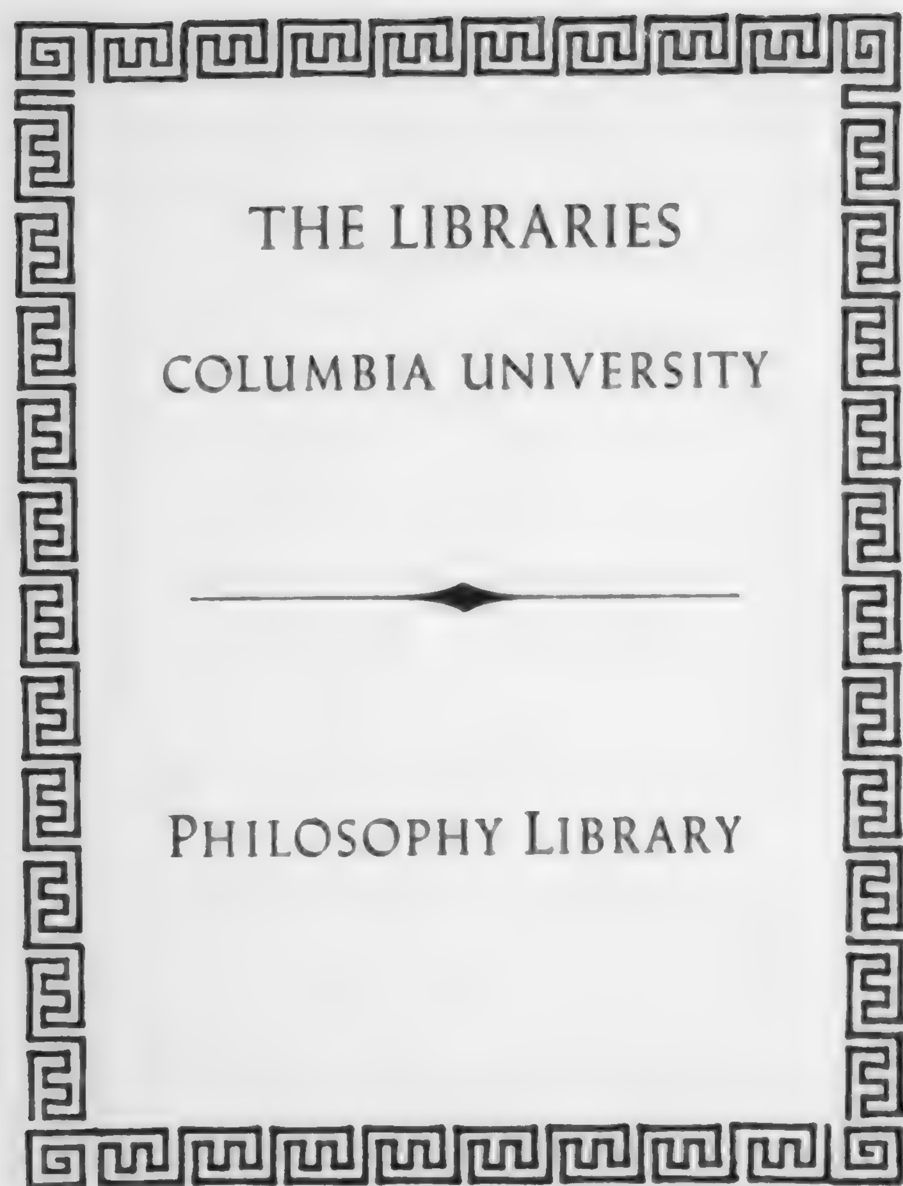


COLUMBIA UNIVERSITY
0032188021



VOLUME 2





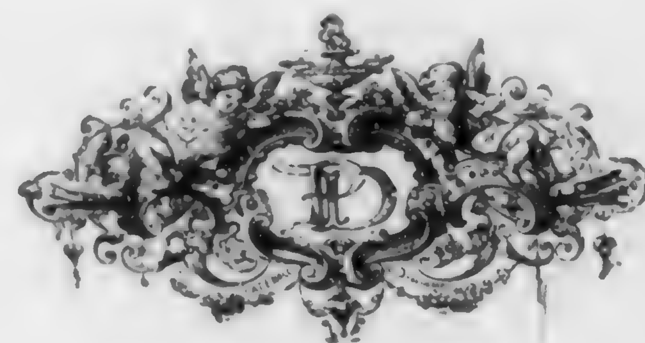
HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE
EN FRANCE AU XIXe SIÈCLE

TRADITIONALISME
ET ULTRAMONTANISME

PAR
M. FERRAZ
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE LYON

J. de Maistre. — De Bonald. — Lamennais
Ballanche. — Buchez. — Bautain. — Gratry. — Bordas-Demoulin, etc.

DEUXIÈME ÉDITION



PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
DIDIER ET CIE, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES AUGUSTINS, 35
1880

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

EN FRANCE, AU XIX[e] SIÈCLE

TRADITIONALISME ET ULTRAMONTANISME

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

PSYCHOLOGIE DE SAINT AUGUSTIN, 2e édition, 1 vol. in-8°, Paris, Ernest Thorin. . . . . 7 fr.

Ouvrage couronné par l'Académie Française.

PHILOSOPHIE DU DEVOIR, 3e édition. 1 vol. in-12, chez Didier. . . 3 fr. 50

Ouvrage couronné par l'Académie Française.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE AU XIXe SIÈCLE, 1re Partie. Socialisme, Naturalisme et Positivisme. 2e édition. 1 vol. in-12, chez Didier. . . . . 4 fr.

Ouvrage couronné par l'Académie Française.

LYON — IMPRIMERIE PITRAT AINÉ, RUE GENTIL.

PRÉFACE

Après avoir traité, dans un précédent travail, du sensualisme, ainsi que du socialisme et du positivisme, qui n'en sont que des applications, nous allons étudier un autre système qui offre avec celui-là l'opposition la plus tranchée. C'est le système qu'on nomme indifféremment traditionaliste, théologique ou ultramontain : traditionaliste, parce qu'il combat, suivant l'expression de Joubert, les idées d'un certain temps à l'aide de celles de tous les temps, telles qu'elles apparaissent dans les traditions religieuses de tous les peuples de la terre ; théologique, parce qu'il ne s'appuie pas seulement sur la raison, comme les

autres systèmes philosophiques, mais encore sur la foi à la parole divine; ultramontain ou théocratique, parce qu'il tend à sacrifier non seulement l'individu au pouvoir civil, mais encore le pouvoir civil au pouvoir ecclésiastique, considéré comme le représentant de Dieu lui-même.

Cette étude peut paraître et a quelquefois paru étrangère à l'histoire de la philosophie nettement circonscrite et délimitée. Ni M. Ravaisson ni M. Renouvier ne s'en occupent dans les tableaux inégalement développés qu'ils ont tracés de la philosophie de notre époque. L'auteur des *Philosophes français au dix-neuvième siècle*, M. Taine, ne s'en occupe pas davantage. Pourquoi, lui demandions-nous, il y a déjà bien des années, vous êtes-vous borné à étudier, dans votre ouvrage, Royer-Collard, Cousin, Jouffroy et les autres philosophes rationalistes, et avez-vous omis de Maistre, de Bonald, Lamennais, en un mot, les philosophes traditionalistes? — C'est, nous répondit-il, parce que ce ne sont pas des philosophes.

Cette opinion semble, au premier abord, parfaitement fondée. Qu'est-ce, en effet, que la philosophie, sinon la recherche des grandes vérités de l'ordre

moral par les seules forces de la raison individuelle? C'est ainsi qu'elle a été comprise par presque tous les esprits éminents, non seulement de l'antiquité, mais encore des âges modernes. Socrate et Platon opposaient déjà les doctrines rationnelles auxquelles ils étaient parvenus par leurs propres réflexions, aux croyances traditionnelles de leurs contemporains, et Cicéron leur disciple déclarait qu'il ne reconnaissait, dans ses spéculations sur Dieu et sur l'homme, d'autre guide que la raison : « Je suivrai, disait-il, la raison jusqu'au bout, *rationem, quo ea me cumque ducet, sequar.* » Cette devise du philosophe romain a été celle de presque tous ses successeurs. Descartes n'admet pour vrai que ce que sa raison conçoit évidemment comme tel; Bossuet proclame que la vraie règle de bien juger est de ne juger que quand on voit clair, et Fénelon fait aussi de la clarté des idées, c'est-à-dire de l'évidence rationnelle, le seul criterium de la certitude. En invoquant des principes empruntés à la tradition, non à la raison, ces grands esprits auraient cru faire de la théologie, non de la philosophie.

Mais, si la philosophie a souvent existé à l'état pur, elle a quelquefois existé à l'état mixte. C'est ainsi qu'elle nous apparaît dans les écrits de Clément d'Alexandrie,

d'Origène, de saint Augustin et des autres Pères de l'Église qui tentèrent de concilier les spéculations philosophiques de la Grèce et les conceptions théologiques de la Judée; c'est ainsi que nous la retrouvons chez de Maistre, de Bonald, Lamennais et les autres penseurs qui ont voulu, de nos jours, subordonner la raison à la foi dans l'ordre spéculatif, et l'État à l'Église dans l'ordre pratique. Or, il nous semble que, lors même que l'esprit philosophique a été, comme aux époques dont nous parlons, mêlé à l'esprit théologique, il y a lieu de constater les efforts auxquels il s'est livré et les théories qu'il a conçues dans le but d'éclairer et d'améliorer les choses humaines. C'est même là, suivant nous, une tâche à laquelle la science profane ne saurait se dérober, sans s'abandonner elle-même. S'il ne lui est pas permis de négliger l'histoire de l'empire romain, bien qu'elle se confonde quelquefois avec celle de l'Église, comment pourrait-elle laisser de côté l'histoire de la philosophie là où elle se mêle à celle de la théologie? Dans un cas comme dans l'autre, ce serait supprimer des faits qui font partie intégrante de la réalité, et mutiler l'histoire, qui en est la vivante reproduction. Nous avons donc non seulement le droit, mais encore le devoir de re-

tracer l'histoire de l'école traditionaliste ou ultramontaine, puisque sans cela nous n'offririons au public qu'une histoire incomplète de la philosophie française au dix-neuvième siècle. Nous tâcherons de le faire avec l'impartialité que notre qualité d'historien nous commande et qu'on a bien voulu reconnaître dans nos études sur le socialisme, le naturalisme et le positivisme.

---

d'Origène, de saint Augustin et des autres Pères de l'Église qui tentèrent de concilier les spéculations philosophiques de la Grèce et les conceptions théologiques de la Judée; c'est ainsi que nous la retrouvons chez de Maistre, de Bonald, Lamennais et les autres penseurs qui ont voulu, de nos jours, subordonner la raison à la foi dans l'ordre spéculatif, et l'État à l'Église dans l'ordre pratique. Or, il nous semble que, lors même que l'esprit philosophique a été, comme aux époques dont nous parlons, mêlé à l'esprit théologique, il y a lieu de constater les efforts auxquels il s'est livré et les théories qu'il a conçues dans le but d'éclairer et d'améliorer les choses humaines. C'est même là, suivant nous, une tâche à laquelle la science profane ne saurait se dérober, sans s'abandonner elle-même. S'il ne lui est pas permis de négliger l'histoire de l'empire romain, bien qu'elle se confonde quelquefois avec celle de l'Église, comment pourrait-elle laisser de côté l'histoire de la philosophie là où elle se mêle à celle de la théologie? Dans un cas comme dans l'autre, ce serait supprimer des faits qui font partie intégrante de la réalité, et mutiler l'histoire, qui en est la vivante reproduction. Nous avons donc non seulement le droit, mais encore le devoir de re-

tracer l'histoire de l'école traditionaliste ou ultramontaine, puisque sans cela nous n'offririons au public qu'une histoire incomplète de la philosophie française au dix-neuvième siècle. Nous tâcherons de le faire avec l'impartialité que notre qualité d'historien nous commande et qu'on a bien voulu reconnaître dans nos études sur le socialisme, le naturalisme et le positivisme.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE
AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

TRADITIONALISME
ET
ULTRAMONTANISME

CHAPITRE PREMIER

DE MAISTRE

Vie de J. de Maistre. — Théorie des institutions politiques. — Théorie des institutions religieuses. — Le mal. — La chute. — La guerre et les sacrifices sanglants. — La réversibilité. — Une nouvelle évolution religieuse. — Polémique contre Locke. — Idées innées. — Polémique contre Bacon. — Méthodes. — Causes finales.

I

VIE DE J. DE MAISTRE. — THÉORIE DES INSTITUTIONS POLITIQUES

Parmi les phénomènes dont notre siècle nous offre le spectacle, un des plus curieux est le mouvement intellectuel qui s'est opéré de nos jours au sein de la société catholique et qui tranche avec l'état d'inertie où elle

avait langui durant le siècle précédent. Pendant le dix-huitième siècle, en effet, le catholicisme est combattu avec autant d'ensemble que de furie : Voltaire, Rousseau, les premiers écrivains du temps, s'acharnent contre lui ; d'Alembert, Diderot, et avec eux toute l'armée des encyclopédistes, l'accablent de leurs traits. A cette immense levée de boucliers, il n'oppose ni un homme ni une théorie. On l'attaque et il ne se défend pas ; on le frappe et il ne répond pas : on dirait un corps mort qui ne rend pas les coups qu'on lui porte, parce qu'il a cessé de les sentir. Mais, dès l'aurore du dix-neuvième siècle, la scène change. Ce catholicisme qu'on croyait mort et qui n'était qu'endormi, se réveille et atteste sa vitalité par ses œuvres. En même temps qu'il séduit le cœur et l'imagination par des beautés littéraires dont il semblait avoir perdu le secret, il se recommande à la raison par des spéculations sociales et métaphysiques dont, la veille encore, on ne l'aurait pas cru capable. Le *Génie du Christianisme* de Chateaubriand et les premiers travaux du comte de Maistre et du vicomte de Bonald éclatent coup sur coup et sont suivis de beaucoup d'autres ouvrages conçus dans le même esprit et animés de la même inspiration.

Ce phénomène, si singulier en apparence, s'explique par le fait qui explique tout à notre époque, suivant la remarque de M. Taine, et auquel il faut toujours en revenir, quand on veut voir clair dans notre situation présente, par la révolution de 1789. La plupart des hommes qu'elle a blessés d'une manière ou d'une autre, passent, à son égard, de l'indifférence ou de la sympathie à l'hostilité et à la haine. Bien plus, ceux d'entre

eux dont l'intelligence a une certaine portée et sait remonter des effets aux causes, condamnent, en même temps que la révolution, la philosophie du dix-huitième siècle dont elle est sortie, quelques-uns même toute philosophie, convaincus que c'est dans la démangeaison de tout discuter que celle de tout renverser a pris sa source. Ils opposent à l'examen l'autorité, à l'esprit d'innovation l'esprit de tradition, à la philosophie la théologie. Et la théologie à laquelle ils font appel n'est pas celle qui laisse soit aux peuples, soit aux fidèles, une certaine indépendance, mais celle qui impose à tous l'obéissance passive et qui remet à un seul homme, investi d'une sorte de dictature morale, le soin de sauver la société religieuse en péril. Telle a été l'origine et pour ainsi dire la genèse de ces doctrines tout autoritaires qui sont connues sous les noms de traditionalisme et d'ultramontanisme, et qui ont eu parmi nous une si brillante fortune.

Mais, à mesure que le fantôme de la révolution s'éloigne et que l'effroi qu'il inspirait diminue, l'esprit de liberté et d'examen se hasarde à demander, au sein de l'Église elle-même, une demi-satisfaction. Les uns déclarent que la liberté n'est point l'ennemie, mais la fille de la religion et qu'il n'y a jamais eu entre elles qu'un malentendu ; les autres font de la raison la sauvegarde de la foi et lui reconnaissent une puissance limitée, mais réelle. Aussi, à un certain moment, la philosophie catholique, s'il est permis de lui donner ce nom, semble assez près de tendre à la philosophie profane une main amie, au lieu de s'évertuer comme auparavant à guerroyer contre elle.

C'est l'histoire de ce mouvement d'idées si intéressant que nous essayerons de retracer, en remontant jusqu'à Joseph de Maistre et au vicomte de Bonald, qui le commencent, et en descendant jusqu'au P. Gratry et à Bordas-Demoulin, qui en marquent la fin.

Joseph de Maistre fut comme prédestiné par sa naissance, par son éducation et par les vicissitudes de sa vie au rôle qu'il devait jouer dans le monde philosophique. Il naquit en 1754, à Chambéry, où régnaient encore dans leur simplicité sévère les mœurs anciennes et où les idées nouvelles n'avaient point encore pénétré. Sa famille, d'origine française et méridionale, était une famille de magistrats gentilshommes profondément dévouée à son pays et à son roi, et son père occupait le poste éminent de président du Sénat de Savoie et de conservateur des apanages des princes. Aussi le jeune de Maistre se pénétra de bonne heure de ce sentiment de la hiérarchie et de ce respect de l'autorité qui devenaient de plus en plus rares au milieu de la légèreté et de la licence du dix- huitième siècle. Il fut élevé par les jésuites, qui avaient un établissement à Chambéry et dont l'enseignement n'était pas fait pour effacer les impressions qu'il avait reçues dans la maison paternelle ; puis il alla faire son cours de droit à l'Université de Turin. Ce sont là des circonstances (on ne l'a pas assez remarqué) qui ne furent pas sans influence sur le développement intellectuel et moral de notre auteur. Formé par les jésuites et dans une contrée italienne, il dut se nourrir de bonne heure des idées d'Aristote et des doctrines ultramontaines. Aussi on peut dire que plus tard, quand il composa ces livres qui parurent en France

d'éclatantes nouveautés, à cause de leur opposition aux traditions de notre pays, il lui arriva plus d'une fois de se souvenir, au lieu d'inventer réellement.

Cependant un esprit aussi avide de savoir et aussi ouvert à toutes choses ne resta pas longtemps étranger au mouvement philosophique et littéraire de son époque. Il en partagea même jusqu'à un certain point les nobles aspirations et les illusions généreuses ; mais son libéralisme ne fut pas à l'épreuve des évènements. Il était marié depuis 1786 et sénateur depuis 1788, quand la révolution française vint, en débordant sur la Savoie, détruire sa fortune, ruiner ses espérances et précipiter dans l'exil la maison royale à laquelle sa famille avait, de père en fils, uni sa destinée. Il se retira alors au delà des Alpes, dans la vallée d'Aoste ; mais bientôt parut la loi qui enjoignait aux émigrés de rentrer en Savoie, sous peine de voir leurs biens confisqués. Sa femme se mit en route, à son insu, au mois de janvier, à travers le grand Saint-Bernard, accompagnée de ses deux enfants, enceinte d'un troisième, et accoucha à Chambéry, au bruit des jurons des soldats, qui avaient envahi ses appartements. Qu'on se figure l'indignation du bouillant comte de Maistre, quand il arriva au milieu de cette scène poignante, et on comprendra combien ces épouvantables secousses durent ébranler ses anciennes opinions politiques.

Obligé de quitter sa patrie et de renoncer à ses biens, il se réfugia à Lausanne, où il passa trois années, au milieu des émigrés français les plus ardents, et d'où il suivit, de son regard perçant, tous les mouvements de cette révolution qui l'avait si rudement frappé et qu'il

allait bientôt prendre corps à corps. Il dirigea contre elle une première escarmouche dans un opuscule dont le titre indique assez le ton et l'esprit : *Claude Têtu, maire de Montagnole, à ses chers concitoyens, salut et bon sens* (1795). Il l'attaqua, quelque temps après, dans un ouvrage plus important, dans ses *Considérations sur la France* (1796), où il développa avec une verve admirable et sous une forme éblouissante les idées que lui avait suggérées le terrible spectacle qu'il avait sous les yeux.

Nous ne suivrons pas de Maistre dans l'île de Sardaigne, où il fut pendant deux ans le chef suprême de la magistrature, ni en Russie, où il remplit pendant quatorze ans les fonctions de ministre plénipotentiaire près la cour de Saint-Pétersbourg, au centre de la réaction européenne. C'est de là qu'il vit avec émotion se dérouler les diverses phases de ce qu'il appelait une des grandes époques du monde, supportant avec constance les privations que lui imposait sa situation de représentant d'un roi dépossédé, étouffant les sanglots que lui arrachait la pensée de sa famille absente et travaillant avec un mélange d'obstination et de fureur à la composition de ces ouvrages qui devaient, dès le début de la Restauration, éclater comme des projectiles de guerre dans le camp ennemi.

De Maistre mourut en 1821.

Ses principaux ouvrages sont les *Considérations sur la France* (1796) ; le *Principe générateur des constitutions politiques* (1814); le *Pape* (1819); l'*Église gallicane* (1821) et les *Soirées de Saint-Pétersbourg* (1821). D'autres écrits du comte de Maistre ont paru

depuis : l'*Examen de la philosophie de Bacon* (1836) ; les *Lettres et opuscules inédits* (1851) ; la *Correspondance diplomatique* (1858), et les *Mémoires politiques* (1863), qui ont jeté un jour nouveau sur cette curieuse figure.

L'immense bouleversement social dont il avait été témoin appela de bonne heure l'attention de Joseph de Maistre sur la grande question du gouvernement temporel du monde par la Providence, qui est comme le centre de toute sa philosophie. Il n'en chercha point la solution avec une anxiété douloureuse et par des procédés rigoureux : il la reçut toute faite des mains de la religion et se borna à la développer. Sa manière n'est pas celle d'un chercheur, c'est-à-dire d'un philosophe de profession : c'est celle d'un simple fidèle et d'un vrai croyant. Mais, à côté du chrétien fervent et du fils docile de l'Église, il y a chez lui un autre personnage qu'on n'a pas toujours suffisamment remarqué, je veux dire un disciple de Saint-Martin et des illuminés. Il en avait connu quelques-uns durant son séjour à Lausanne, il avait copié de sa main les écrits des principaux d'entre eux et les tenait pour des gens très propres à nourrir et à entretenir le sentiment religieux dans des âmes que la Réforme menaçait de dessécher[1]. Aussi, nous dirions volontiers, si ces comparaisons n'étaient pas trop ambitieuses, que Saint-Martin a été pour lui ce que Platon avait été pour saint Augustin, et Aristote pour saint Thomas, un inspirateur fécond dont il a constamment cherché à concilier les libres et capricieuses spécu-

[1] *Soirées de Saint-Pétersbourg*, XI[e] entretien.

lations avec les doctrines arrêtées et immuables de l'Église.

De Maistre expose ses doctrines politiques dans ses *Considérations sur la France* et dans son *Essai sur le principe générateur des constitutions*. Il se demande d'abord quelle est la cause de la révolution et déclare avec Saint-Martin[1] qu'elle ne peut s'expliquer humainement et qu'il faut y voir le doigt de Dieu. C'est, suivant lui, un miracle aussi caractérisé dans son genre que la fructification instantanée d'un arbre au mois de janvier. La révolution, en effet, dit-il, mène les hommes plus que les hommes ne la mènent; elle emporte dans son tourbillon, comme une paille légère, tout ce qu'on lui oppose, et personne n'a contrarié sa marche impunément. Ceux-là mêmes qui ont établi la république ont été amenés à le faire sans le vouloir, et ceux que le flot des évènements a portés au faîte de la société ont été les premiers stupéfaits de leur élévation et de leur puissance. Si tout leur a réussi, c'est qu'ils étaient les instruments d'une force qui en savait plus qu'eux; s'ils n'ont jamais pris de fausses mesures, c'est pour la même raison que le flûteur de Vaucanson n'émit jamais de fausses notes: en un mot, c'est Dieu qui a tout conduit, sans détruire le libre arbitre de l'homme[2].

Cette théorie est extrêmement curieuse et le style de l'auteur la rend vraiment saisissante. Cependant il nous est impossible de l'admettre; car elle ne satisfait ni aux exigences de l'esprit scientifique ni à celles du

[1] Saint-Martin, *Lettre à un ami sur la Révolution* (1795).
[2] *Considérations sur la France*, chap. I.

simple bon sens. De Maistre voit dans la révolution un fait mystérieux, qui ne saurait s'expliquer par les lois ordinaires de la nature. Or, il n'est pas de fait plus simple et moins inexplicable. Le gouvernement avait maintenu des inégalités révoltantes entre les citoyens d'une même patrie, en inféodant à une seule classe toutes les hautes fonctions de l'armée, de l'Église, de la magistrature, et en faisant peser l'impôt, la corvée, les réquisitions de toute sorte sur les pauvres et les déshérités; il avait continué, en plein dix-huitième siècle, les traditions intolérantes des âges gothiques, en laissant les membres d'une fraction notable de la grande famille chrétienne sans état civil, réduits à la condition de bâtards; il s'était montré d'une incapacité et d'une improbité notoires dans la gestion de la fortune publique et avait préparé à la France une effroyable banqueroute; tout cela, dans un temps où une philosophie désormais invincible promenait de tout côté son flambeau et versait sur tous ces abus une lumière implacable. C'est donc bien à tort que de Maistre s'étonne et regarde comme un miracle qu'une révolution se soit accomplie dans de telles conditions. Pour nous, nous regarderions bien plutôt comme un miracle qu'elle ne se fût pas accomplie.

De Maistre s'étonne encore que la révolution n'ait pas fait de fautes et soit sortie victorieuse de tous les dangers qui la menaçaient. Il n'y a rien là non plus d'étonnant ni de surnaturel. Il en est d'un peuple comme de chacun des individus qui le composent. Si l'instinct de la conservation, surexcité par le sentiment du danger, double les forces d'un homme et donne à ses mou-

vements défensifs une précision et une rapidité inaccoutumées, il ne faut pas être surpris qu'un peuple, attaqué par d'injustes envahisseurs, ait trouvé dans le sentiment de son droit et dans celui de ses périls des inspirations aussi justes que soudaines et ait battu ceux qui, dans leurs avides espérances, se le partageaient déjà comme une proie.

Mais de Maistre ne se place pas à ce point de vue. Il s'étudie moins à démêler les causes secondes des évènements qu'à les rattacher à la cause première. Pourquoi la France a-t-elle été abreuvée de tant de maux? parce que, répond-il, elle a pris part directement ou indirectement à une insurrection criminelle, couronnée par un régicide. Comme la nation entière avait failli, la nation entière devait être châtiée. Voilà pourquoi les échafauds se sont dressés sur toute l'étendue de son territoire; voilà pourquoi elle est sans cesse décimée par la guerre et continue néanmoins à braver le fer et le feu, comme si rien ne pouvait la dégoûter de son supplice. Il est vrai que, dans ces affreux cataclysmes, les innocents périssent souvent pêle-mêle avec les coupables; mais il ne faut pas trop s'en émouvoir. C'est, en effet, selon de Maistre comme selon Saint-Martin, une des grandes lois du monde moral que l'innocence paye pour le crime. D'ailleurs tout n'est pas bien dans l'univers, comme la philosophie moderne le répète sans cesse : au contraire, tout est mal en un certain sens. Sur ce point, le publiciste savoisien s'accorde encore parfaitement avec le théosophe d'Amboise. Il n'est pas éloigné de se représenter, comme lui, l'univers entier qui peine et souffre sur son lit de douleur, par suite de

la faute primitive, comme cela ressort des paroles suivantes : « La note tonique du système de notre création ayant baissé, toutes les autres ont baissé proportionnellement, suivant les règles de l'harmonie. *Tous les êtres gémissent* et tendent avec effort vers un autre ordre de choses[1]. » Le mal règne donc dans le monde. Seulement ce mal, l'Amour éternel a le secret de le transformer en bien : il sait changer en ordre le désordre lui-même.

Nous saisissons ici en quelque sorte sur le vif l'action des faits sur les idées. Cette pensée du dix-huitième siècle, jusqu'alors si amoureuse de l'expérience, se précipite avec Saint-Martin et de Maistre dans le domaine de la spéculation, sous l'influence d'évènements que l'expérience lui paraît insuffisante à expliquer; cette philosophie optimiste pour laquelle tout, même l'homme, était bien, en sortant des mains de l'Auteur des choses, et qui croyait pouvoir transformer sans peine et sans péril les sociétés humaines, trouve, à la vue des échafauds de la Terreur, que tout est mal et que les transformations sociales souffrent bien des difficultés. L'empirisme et l'optimisme font place à l'idéalisme et au pessimisme, idéalisme et pessimisme d'un caractère élevé, mais empreints d'une singulière exagération.

Si de Maistre s'est égaré sur les pas de Saint-Martin, en attribuant un caractère miraculeux à la révolution française, il s'élève sur d'autres points, en suivant les traces du même guide, à des idées d'une haute valeur. Nous voulons parler de ses vues sur les constitutions

[1] *Considérations sur la France*, chap. III.

politiques et religieuses qui renferment, sous des formes encore un peu trop mystiques à notre gré, des vérités précieuses et incontestables : « L'homme, dit-il, peut tout modifier, dans la sphère de son activité, mais il ne crée rien : telle est sa loi, au physique comme au moral. L'homme peut sans doute planter un pepin, élever un arbre, le perfectionner par la greffe et le tailler en cent manières ; mais jamais il ne s'est figuré qu'il avait le pouvoir de faire un arbre. Comment s'est-il imaginé qu'il avait celui de faire une constitution[1] ?... Toutes les constitutions libres, connues dans l'univers, se sont formées de deux manières. Tantôt elles ont pour ainsi dire *germé* d'une manière insensible, par la réunion d'une foule de ces circonstances que nous nommons fortuites ; et quelquefois elles ont un auteur unique qui paraît comme un phénomène et se fait obéir[2]. »

A ces réflexions profondes de Maistre en ajoute d'autres qui en sont des corollaires ou des développements. Suivant lui, aucune constitution ne résulte d'une délibération : une constitution écrite n'est viable qu'à la condition d'être la simple expression d'une constitution non écrite déjà existante chez le peuple où elle est promulguée. Dans la formation des constitutions, les circonstances font tout et les hommes ne sont que des circonstances. Assez communément même, c'est en courant à un certain but qu'ils en atteignent un autre. Qui est-ce qui a établi cette constitution anglaise, qui fait

[1] C'est presque le mot de M. Taine, qu'en fait de constitutions, la nature et l'histoire d'avance ont choisi pour nous. *(Ancien régime*, préface).

[2] *Considérations sur la France*, chap. VI.

l'admiration du monde ? Ce n'est pas le peuple assemblé ; ce ne sont pas ses représentants élus : c'est un soldat ambitieux qui, pour satisfaire ses vues particulières, créa la balance des trois pouvoirs, après la bataille de Lewes, sans savoir ce qu'il faisait. Quant à l'idée de charger une assemblée quelconque d'hommes de constituer une nation, elle excède en folie ce que tous les Bedlams de l'univers peuvent offrir de plus extravagant. Du reste, ajoute ingénieusement de Maistre, les législateurs ne sont jamais des savants, des gens qui écrivent, ce sont des hommes qui agissent par impulsion, par instinct, et qui entraînent les volontés par une certaine force morale indéfinissable. Les théoriciens ne vaudraient rien pour une telle besogne. Il y a entre la politique théorique et la politique pratique la même différence qu'entre la poésie et la poétique. Montesquieu est à Lycurgue ce que Batteux est à Racine. On voit que Napoléon n'est pas le premier qui ait maltraité les théoriciens et les idéologues : de Maistre, que du reste il avait lu, l'avait fait avant lui. — La grande erreur de la philosophie française, conclut ce dernier, dans son langage expressif, a donc été de croire qu'une constitution, c'est-à-dire l'ensemble des conditions organiques nécessaires à la vie d'un peuple, était un ouvrage comme un autre ; qu'avec du savoir, de l'habileté, quelque pratique, on pouvait le livrer sur commande, parfaitement confectionné, ni plus ni moins qu'un métier à bas ou une pompe à incendie. Elle n'a pas réfléchi que l'art ne peut faire que des choses artificielles, que la nature seule fait des choses vivantes. De là l'instabilité des constitutions successives qu'elle a élaborées. Elles

étaient toutes plus savamment construites les unes que les autres ; mais, comme elles étaient sans racines dans le pays et n'étaient que posées sur le sol, au lieu d'y être plantées, elles ont été emportées au moindre souffle[1] !

Cette théorie de Joseph de Maistre est tout à fait digne de considération. C'est peut-être la protestation la plus vigoureuse qui ait jamais été faite par l'esprit de conservation contre l'esprit d'innovation, par l'esprit historique contre l'esprit philosophique. Cependant l'auteur mêle, à notre avis, plus d'une erreur aux vérités qu'il développe avec une si merveilleuse éloquence. Dire que l'homme n'est qu'une circonstance comme une autre, n'est-ce pas méconnaître cette énergie intérieure qui lui permet de s'arracher au mécanisme de l'univers, pour vivre de sa vie propre, et n'est-ce pas le soumettre, comme les animaux les plus infimes, aux seules lois de la fatalité ? Prétendre que c'est uniquement par instinct et par hasard qu'il perfectionne ses institutions, n'est-ce pas déclarer que la raison n'est bonne à rien dans le gouvernement des choses humaines ? Ce sont là deux erreurs bien connues dans l'histoire de la pensée, c'est le fatalisme et l'empirisme. De Maistre, qui admet la végétation et la croissance naturelles de la société, comme celles de l'individu, aurait bien dû voir que, dans cette végétation et cette croissance, la raison a sa place après l'instinct. Ces deux principes sont également naturels, mais l'un appartient à la nature encore enveloppée et rudimentaire, l'autre à la nature achevée et arrivée

[1] *Considérations sur la France*, chap. VI

à la plénitude de son développement. C'est précisément pour cela que les peuples, de même que les individus, quand ils sont parvenus à leur maturité, se livrent à ces délibérations que de Maistre n'aime pas, au lieu d'agir sans réfléchir et sans raisonner : l'établissement des gouvernements parlementaires dans toute l'Europe éclairée n'a pas d'autre cause. Condamner un peuple à ne jamais sortir de l'état d'irréflexion et d'inconscience, parce qu'il a débuté par là dans la vie, c'est condamner l'enfant à ne jamais sortir du maillot.

Ces réserves faites, nous aimons à reconnaître que les idées de notre auteur sur les institutions politiques sont de celles qu'il est bon de recueillir et dont ses adversaires eux-mêmes peuvent faire leur profit. L'école libérale doit songer, en effet, que s'il est permis d'innover, il faut toujours le faire avec circonspection, en tenant grand compte et des circonstances et de la nature des choses. Elle ne doit pas avoir la prétention de transformer les sociétés d'une manière radicale et soudaine, mais se proposer de les perfectionner peu à peu, aujourd'hui sur un point, demain sur un autre, en faisant la part de leurs croyances et de leurs habitudes et en suivant, autant que possible, les indications de l'esprit public.

Cette conception de la formation spontanée des constitutions a pour complément celle de la formation spontanée de la souveraineté, que de Maistre fait dériver aussi, non du peuple, mais de Dieu lui-même. Il est écrit, dit-il, « c'est moi qui fais les souverains. » Et ce n'est pas là une phrase d'Église, mais une vérité d'expérience. Dieu « prépare, en effet, des races royales, il

les mûrit au milieu d'un nuage qui cache leur origine. Elles paraissent ensuite couronnées de gloire et d'honneur. Le plus grand signe de leur légitimité, c'est qu'elles s'avancent comme d'elles-mêmes, sans violence d'une part et sans délibération marquée de l'autre : c'est une espèce de tranquillité magnifique qu'il n'est pas aisé d'exprimer. *Usurpation légitime* me semblerait l'expression propre, si elle n'était pas trop hardie, pour caractériser ces sortes d'origines que le temps se hâte de consacrer[1]. » Le droit divin, tel que de Maistre l'entend, après Saint-Martin, ne laisse pas, comme on voit, que d'avoir quelque affinité avec le droit populaire. Le vote n'y est pas, parce que notre auteur n'aime pas les procédés réfléchis et qu'ils peuvent difficilement s'appliquer à un fait aussi considérable que le déplacement de la souveraineté ; mais l'acclamation populaire y est indubitablement. Or, c'est elle qui a consacré, non moins que l'huile sainte, les Carlovingiens et les Capétiens au moyen âge, les Bourbons et les Bonapartes dans les âges modernes.

Si les institutions politiques n'ont de la vitalité qu'à la condition d'être divines et non humaines, c'est-à-dire d'être nées de la nature des choses et non de la volonté arbitraire des hommes, il en est de même, à plus forte raison, des institutions religieuses. On parle quelquefois, dit de Maistre avec le sens historique le plus fin et le plus pénétrant, de rétablir l'ordre aujourd'hui détruit des jésuites. On n'a pas l'air de se douter d'une chose, c'est que toute la puissance des souverains ne saurait le

[1] *Principe générateur des constitutions*, préface.

relever, si l'esprit qui l'a produit autrefois s'est évanoui, tandis que, si cet esprit existe encore, le moindre frère cuisinier peut rendre à cet ordre son ancienne vigueur.

II

THÉORIE DES INSTITUTIONS RELIGIEUSES

Dans ses *Considérations sur la France* et dans son *Principe générateur*, de Maistre avait déjà touché, comme on vient de le voir, à la question des institutions religieuses, et il l'avait résolue de la même manière que celle des institutions politiques, je veux dire par l'action des puissances spontanées et instinctives de l'homme, non par celle de la réflexion et de la raison. Il revient sur ce sujet dans son livre *Du Pape*, auquel son opuscule sur l'*Église gallicane* et ses *Lettres à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole* servent de complément.

Lorsqu'on parle du pape, la première question qui se présente à l'esprit est celle de son infaillibilité ; c'est aussi la première que traite le comte de Maistre. Suivant lui, qui dit souveraineté dit infaillibilité : l'un de ces deux mots emporte l'autre. Dans l'ordre politique, comme dans l'ordre judiciaire, il faut bien arriver de degré en degré à une puissance supérieure qui juge sans être jugée, c'est-à dire dont les jugements soient sans appel et soient tenus pour l'expression de la vérité même. Sans cela, on aurait droit de lui dire qu'elle s'est trompée et, par conséquent, de lui désobéir, ce qui entraî-

nerait des calamités infinies. Cette puissance souveraine peut affecter des formes différentes : elle n'est pas la même à Londres qu'à Constantinople; mais, dans l'une et l'autre de ces deux villes, elle revendique l'infaillibilité comme l'un de ses attributs essentiels. Quand elle a prononcé, ses arrêts font autorité : le bill est sans appel comme le fetfa. De Maistre croit pouvoir transporter ces idées de l'ordre civil à l'ordre religieux. Il en est, dit-il, de la société des fidèles comme des autres sociétés, elle ne peut subsister sans être gouvernée, c'est-à-dire sans être soumise à une souveraineté, et cette souveraineté doit être tenue pour infaillible, au même titre que celles de l'ordre politique. La forme monarchique de l'Église une fois établie (et elle l'est par cette considération décisive que l'Église est une société très étendue), le monarque ou pontife souverain qui la gouverne est infaillible par cela même[1].

La souveraineté des pontifes romains est aussi légitime, suivant de Maistre, que leur infaillibilité spirituelle est incontestable. Il suffit, dit-il, pour s'en convaincre, de remonter à son origine et de la suivre dans ses évolutions. Les évêques de Rome passent, en quelque sorte, de plain pied de l'échafaud, où ils montaient naguère, sur un siège qui se consolide peu à peu et devient bientôt un trône environné de richesses et d'honneur. Tous les biens du monde affluent aux pieds de ces pontifes, quoiqu'ils ne les recherchent pas : c'est le respect, la piété, l'amour qui les donnent. Leur influence grandit, sans qu'ils s'en mêlent, par la seule confiance qu'ils inspirent : tous les

[1] *Du Pape*, liv. I, chap. I.

fidèles, les particuliers d'abord, puis les princes eux-mêmes, les prennent pour arbitres de leurs différends. Un moment arrive enfin où Rome se trouve trop petite pour eux et les Césars. Leur puissance morale, sans insignes et sans pompe, trouble plus ces derniers que la force militaire et les faisceaux des généraux d'armées qui leur disputent l'empire. Chassés par une invisible main, les empereurs laissent enfin la ville éternelle aux représentants de cette religion à qui l'éternité est promise. Constantin transporte le siège de l'empire à Constantinople. La donation de Rome au pape par Constantin, qui n'est qu'une fable, est en un certain sens de l'histoire. Les malheurs qui suivirent, en détachant l'Italie de l'empire, rehaussèrent encore la situation du pontife romain. C'était désormais à son tribunal que les citoyens portaient les plus grandes affaires; c'était auprès de lui seul que les populations opprimées cherchaient un refuge. Il était déjà souverain de fait, quand Pepin lui en donna le titre[1].

Les papes sont donc à bon droit non seulement les souverains spirituels de la catholicité, mais encore les souverains temporels d'un certain royaume. Mais doivent-ils s'en tenir à ce double rôle et rester étrangers au gouvernement temporel des autres souverains ? notre auteur ne le pense pas, et voici sur quelles raisons il s'appuie.

Sans doute les souverains ont tout intérêt à gouverner d'une manière équitable. Néanmoins il leur arrive parfois, sous l'influence de leurs passions, de se porter à

[1] *Du Pape*, liv. II, chap. VI.

de tels excès que leurs sujets se demandent ce qu'ils doivent faire en présence d'une tyrannie aussi monstrueuse. Ils se sont partagés sur ce point entre deux systèmes nettement tranchés. L'audacieuse race de Japhet, toujours avide de liberté, a chassé les princes qui prétendaient la tenir sous le joug, ou bien elle a opposé à leur puissance des lois restrictives. L'immense postérité de Sem et de Cham a pris à leur égard un tout autre parti : Faites ce que vous voudrez, leur a-t-elle dit; quand nous serons las, nous vous égorgerons. De Maistre a le bon goût de préférer le système de l'Europe à celui de l'Asie et de l'Afrique; mais il juge pourtant qu'il n'est pas sans difficultés. C'est pourquoi il pose ce qu'il appelle le problème européen de la manière suivante : Comment peut-on restreindre le pouvoir souverain sans le détruire? On a bientôt dit : il faut une constitution, il faut des lois fondamentales. Mais qui les fera exécuter? Celui-là, corps ou individu, sera plus puissant que le souverain, il sera le souverain lui-même et on n'aura aucune garantie contre l'abus qu'il pourra faire de son autorité. Si on est mécontent, on sera réduit à s'insurger contre lui. Or, c'est là, suivant de Maistre, un remède pire que le mal. Il devrait donc y avoir dans le monde quelqu'un qui pût, dans certains cas, dispenser les citoyens du devoir d'obéir à leurs princes. Or, qui aurait plus d'autorité pour le faire et pourrait le faire avec moins d'inconvénients que celui dont la puissance offre le caractère à la fois le plus général et le plus humain? La puissance *dispensante* devrait être la puissance papale. Son intervention serait tout aussi naturelle que celle de la multitude et elle aurait infiniment moins

de dangers. Il est naturel, en effet, que l'autorité religieuse prenne parti pour les opprimés, et elle ne peut manquer de le faire avec une prudence et une circonspection dont ceux-ci ne sont pas capables[1]. A l'appui de cette théorie, notre auteur développe des considérations dans lesquelles nous ne le suivrons pas, sur le rôle que les papes ont joué au moyen âge, et s'attache à montrer qu'il a été extrêmement favorable soit au respect de la justice, soit au progrès de la civilisation.

Non content de réhabiliter, dans son livre *Du Pape*, la suprématie, même temporelle, des pontifes romains, de Maistre essaye, dans ses *Lettres à un gentilhomme russe*, de justifier une des institutions les plus décriées qu'on leur attribue, celle de l'Inquisition. Ses raisons paraîtront sans doute au lecteur, comme à nous, plus curieuses que concluantes. On se trompe, dit-il, touchant l'Inquisition, quand on se figure qu'elle condamne à mort pour de simples opinions. Elle ne condamne que pour des opinions manifestées, se conformant en cela aux traditions de toutes les nations policées, qui ont toujours prononcé la peine capitale contre les atteintes graves portées à la religion établie. Le point essentiel, le seul qui importe, c'est que le coupable n'est puni qu'en vertu d'une loi connue de lui et faite pour tous. Il y avait, du reste, pour lui un moyen bien simple d'éviter la mort : c'était de se taire.

Quant à la torture et à la peine du feu, c'est sans doute un beau sujet de déclamation philosophique, mais on comprend qu'à une époque où on les employait envers

[1] *Du Pape*, liv. II, chap. II et II.

diverses catégories de criminels, on ne se soit pas fait scrupule de s'en servir contre les hérétiques et les hérésiarques. Nul doute, en effet, que de tels hommes ne doivent être rangés dans la catégorie des grands coupables, puisqu'ils commettent un crime de lèse-majesté divine et ébranlent les bases mêmes de la société. Chez certaines nations très civilisées et très bien administrées, l'incendiaire est brûlé vif, et chacun dit que c'est bien fait. Croit-on par hasard, dit de Maistre, que l'hérésiarque soit moins coupable que l'incendiaire? Loin de blâmer l'Inquisition, conclut-il, il faut la glorifier, car c'est elle qui a préservé l'Espagne et des hérésies du seizième siècle et des guerres religieuses qui en ont été la conséquence. Les législateurs, en effet, ne doivent pas seulement considérer le présent, mais encore l'avenir; ils ne doivent pas craindre de verser quelques gouttes d'un sang impur, pour empêcher de répandre à grands flots celui des générations futures. Au lieu de se vanter d'avoir toujours repoussé l'Inquisition, les Français devraient bien plutôt en rougir; car elle aurait certainement prévenu la révolution qui a éclaté plus tard parmi eux.

Les deux ouvrages d'inégale étendue et d'inégale valeur que nous venons d'analyser ont ceci de commun qu'ils respirent un esprit diamétralement contraire à celui du dix-huitième siècle et de la révolution, et qu'ils expriment avec autant de vivacité que de relief le mouvement de réaction qui suivit ces deux époques fameuses. Vingt ans après que les croyances religieuses avaient été bafouées et proscrites avec tant d'animosité, voilà un écrivain qui non-seulement les justifie et les glorifie, mais qui demande pour elles l'empire du monde et propose d'en ériger le représentant le plus éminent en arbitre suprême des rois et des peuples. Au lendemain du siècle qui avait unanimement flétri les persécutions religieuses, voilà un auteur qui compose un livre pour les réhabiliter et qui ne recule pas devant l'apologie de cette Terreur sacrée qu'on nomme l'Inquisition. Et, chose singulière, il peut faire tout cela, sans être mis au ban de l'opinion ; il peut le faire aux applaudissements d'une partie de cette noblesse et de cette bourgeoisie qui décernait, quarante ans auparavant, à Voltaire une éclatante apothéose ! Les excès de la révolution ont enfanté ce prodige ; ils ont rendu aux doctrines du passé le prestige qu'elles avaient perdu. Cependant ces doctrines étaient loin d'être irréprochables. Celles du comte de Maistre, en particulier, prêtaient le flanc à bien des objections. Ainsi, il prétend établir une sorte d'équation entre l'idée de souveraineté et celle d'infaillibilité. Or, il y a là une erreur évidente. De ce que les hommes ont dû s'arrêter, dans la hiérarchie des tribunaux qu'ils ont constitués, à un tribunal souverain, qui juge en dernier ressort et sans appel, il ne s'ensuit pas que ce tribunal ne se trompe jamais et que ses arrêts soient toujours l'expression de la justice. Les magistrats qui y siègent n'oseraient eux-mêmes le soutenir. Ils se reconnaissent sujets, comme tout le monde, aux erreurs inséparables de notre humanité. De ce que le roi dans certains pays, les représentants de la nation dans d'autres, portent des lois que personne ne peut abroger et auxquelles chacun est tenu d'obéir, il n'en résulte pas que ces lois soient nécessairement les meilleures possibles et qu'un

esprit méditatif soit mal venu à croire que tel article est fâcheux, telle disposition insuffisante et qu'à tout prendre on aurait pu mieux faire. Il y a donc lieu de distinguer la souveraineté de l'infaillibilité.

Quelque opinion que l'on adopte sur cette question, qui est du ressort de la théologie plutôt que de la philosophie politique, il y a une chose qu'on ne peut s'empêcher d'admirer dans le livre *du Pape*, c'est le tableau que l'auteur y trace de l'élévation graduelle et des accroissements successifs du pontificat romain. Là où le dix-huitième siècle n'avait vu qu'une longue série de fraudes pieuses, ourdies par des prêtres hypocrites, ou de coupables envahissements tentés par des pontifes audacieux, de Maistre nous montre avec raison l'épanouissement naturel d'un grand fait social et la paisible transformation d'une puissance morale en une puissance politique. Il y a là un vif sentiment de la réalité historique que les esprits les plus prévenus ne sauraient méconnaître. Les vues de Joseph de Maistre sur la suprématie du pontificat romain sont beaucoup plus contestables. Il pose en principe que l'individu ou le corps chargé de limiter la puissance souveraine devient par le fait le véritable souverain et que les sujets sont sans garantie contre les abus possibles de son autorité. Mais si ce principe est vrai, quand on l'applique aux assemblées délibérantes, il sera vrai aussi quand on l'appliquera à la puissance pontificale, de sorte qu'ériger celle-ci, comme on le demande, en puissance *dispensante*, ce sera l'ériger en puissance à la fois absolue et universelle. Le système du comte de Maistre offre donc tous les inconvénients auxquels il prétend obvier; il en

offre même de plus graves. Un despotisme qui ne règne que sur les corps laisse une certaine liberté à la pensée de l'homme; celui qui ne domine que sur les âmes laisse une certaine liberté à ses actes extérieurs. Dans un cas comme dans l'autre, la nature humaine peut encore se développer. Mais un despotisme qui pèserait à la fois sur les âmes et sur les corps constituerait un système de compression et d'étouffement incompatible avec tout développement et toute vie. Ce serait le système turc, qui a stérilisé le monde, substitué au système chrétien, qui l'a fécondé.

Sans doute ce système, qui n'est autre que la théocratie, a eu sa raison d'être au moyen âge, où la vie intellectuelle et morale était concentrée presque entièrement dans le sacerdoce, et encore n'y fut-il jamais complètement accepté. Jamais les pontifes romains, en effet, ne déposèrent les rois paisiblement et sans provoquer, au sein des nations, des déchirements douloureux et des guerres sanglantes. Mais les mêmes causes qui avaient donné à ces pontifes une demi-suprématie, durant les âges barbares, la rendent maintenant impossible. Où est aujourd'hui la science, où est la moralité? Dans le clergé sans doute, surtout dans le clergé français, le plus éclairé et le plus honnête de l'univers, mais aussi, et à un degré non moins remarquable, dans d'autres classes de la population. Par conséquent, nous n'en sommes pas réduits, comme autrefois, à recourir au sacerdoce pour la décision de nos affaires. Si cela est vrai de nos affaires intérieures, cela l'est encore plus, s'il est possible, de nos affaires extérieures. On ne comprend pas, en effet, comment le souverain Pontife pour-

rait jouer le rôle d'arbitre au milieu d'un monde dont la Réforme a changé la face et où les puissances hérétiques et schismatiques balancent les puissances orthodoxes, si elles ne les surpassent.

Quant aux idées de Joseph de Maistre sur l'Inquisition, nous avons à peine besoin de les discuter devant des lecteurs imbus de l'esprit moderne. Pour résoudre la question de la légitimité de cette institution, il suffit de la transporter dans la région des principes, c'est-à-dire de l'élever à son plus haut degré de généralité ; il suffit de se demander si les pouvoirs publics ont le droit de s'enquérir *(inquirere)* des croyances religieuses des citoyens et de leur infliger, pour ce seul fait, la peine de mort et les supplices les plus atroces. Pour nous autres hommes du dix-neuvième siècle, poser une telle question c'est la résoudre ; car on ne saurait l'énoncer sans nous faire frémir d'horreur. On dira, avec de Maistre, qu'il ne s'agissait pas, dans le temps dont il parle, de simples croyances, mais de croyances manifestées, et que, si les accusés tenaient à éviter la mort, ils n'avaient qu'à se taire. Cette doctrine n'est guère moins tyrannique que la précédente. On n'ignore pas, en effet, que chez la plupart des hommes, la vie religieuse s'identifie avec la vie morale, de sorte qu'étouffer les manifestations de l'une, c'est étouffer celles de l'autre et comprimer, pour ainsi dire, violemment la respiration de l'âme. Croyez, nous dit-on, mais en cachette ; taisez-vous et on ne vous tuera pas ! Ce n'est certainement pas à l'école des premiers chrétiens que de Maistre avait puisé ces lâches maximes. Ces derniers ne mettaient point honteusement un sceau sur leurs lèvres, pour retenir la

vérité captive ; ils exprimaient en toute sincérité les sentiments qu'ils avaient dans le cœur. Aussi ils sont admirés, même par les profanes, parce qu'ils ont été les martyrs du droit et lui ont rendu témoignage en tendant leur tête au fer du bourreau, pendant que leurs persécuteurs sont voués à l'exécration de tous les siècles, pour avoir violé le droit dans leur personne. Dira-t-on que, si le droit de croire et de manifester ses croyances est inviolable chez le chrétien, il ne l'est ni chez le juif ni même chez le simple dissident ? Ce serait dire que le droit n'est pas le droit ; car son propre caractère est d'être universel ou de n'être pas. Le droit de n'être point persécuté pour ses croyances est inhérent à la personne humaine en général, au même titre que celui de n'être ni tué ni spolié. C'est pourquoi le persécuteur n'est pas plus excusable que l'assassin et que le voleur.

De Maistre demande s'il n'était pas permis à l'Espagne de verser quelques gouttes d'un sang impur pour réprimer les envahissements du judaïsme, qui allaient briser son unité nationale, et pour se préserver des déchirements qui la menaçaient dans l'avenir. C'est demander s'il n'était pas permis aux empereurs romains de verser le sang impur des chrétiens qui allaient jeter de si redoutables ferments de discorde dans l'empire ; s'il n'était pas permis à Élisabeth d'Angleterre et à sa sœur Marie la Sanglante d'exterminer, à tour de rôle, ceux de leurs sujets qui refusaient de se rallier aux croyances religieuses de leur souveraine ; s'il n'est pas permis enfin aujourd'hui encore aux gouvernements de la Russie et de la Grande-Bretagne d'effacer, par le fer et par le feu, jusqu'aux derniers vestiges des dissidences

religieuses au sein de la Pologne et de l'Irlande. Cela ne saurait être permis, puisque la fin ne justifie pas les moyens. D'ailleurs, la paix à laquelle on arrive par des moyens semblables, n'est pas seulement une paix immorale, c'est une paix funèbre, c'est celle du désert et de la mort, *ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*. A quoi ont servi à l'Espagne les persécutions cruelles de son Inquisition? — A la sauver, dit de Maistre, en la préservant des guerres religieuses et des révolutions politiques. — Et nous, nous répondons : A la perdre, en étouffant en elle tous les germes de vie intellectuelle et morale qu'elle pouvait contenir, et en faisant disparaître, sous un funeste niveau, toutes les diversités qui sont inséparables de notre nature. De Maistre en appelle à l'histoire, comme à une sorte de politique expérimentale. Eh bien ! qu'on la consulte, et on verra quelles sont, des nations où la vie a été violemment comprimée et des nations où elle s'est développée avec moins d'obstacles, celles qui sont aujourd'hui à la tête et celles qui sont à l'arrière-garde de la civilisation.

On voit que, malgré notre admiration pour certaines idées du comte de Maistre, nous sommes en désaccord avec lui sur des points d'une importance capitale. Pour nous, la révolution a été une explosion toute naturelle du sentiment de la justice ; pour lui, elle a été une manifestation surnaturelle de la puissance divine ; pour nous, la société politique est une société d'êtres moraux réunis pour faire respecter leurs droits et pour réaliser progressivement les dictées de la raison ; pour lui, elle est un assemblage d'êtres sentants, formé par l'instinct et développé par le hasard ; pour nous, la société religieuse est une cité toute spirituelle, où la force spirituelle agit seule et où rien ne se fait que par la douceur et la persuasion ; pour lui, elle est une cité moins spirituelle que matérielle, où le domaine sacré de l'esprit et de la conscience est souvent envahi et violé par la force brutale : entre son idéal et le nôtre, il n'y a presque rien de commun.

III

LE MAL

De cette philosophie pratique, uniquement appliquée à la conduite des choses humaines, l'esprit méditatif du comte de Maistre s'élève à une philosophie toute spéculative, où la question de la Providence, celle du mal, celle de la chute, celle de l'expiation et celle de la réhabilitation, tiennent la principale place. En même temps, en effet, que la révolution porte le penseur de Chambéry à réfléchir sur les conditions vitales des sociétés et l'amène à juger qu'il vaut mieux laisser la nature, c'est-à-dire la Providence, agir insensiblement sur ces grands corps que de les livrer à des empiriques, qui peuvent les tuer en voulant les guérir ; elle le conduit à examiner comment l'existence de cette Providence peut s'accorder avec celle du mal et à traiter successivement de la chute originelle et des moyens que nous avons de nous en relever. Il a consigné ses idées sur ces différents points dans un ouvrage où il déclare lui-même qu'il a *versé toute sa tête*, dans ses *Soirées de*

Saint-Pétersbourg, admirable dialogue à la manière de Platon, où figurent avec le comte, un sénateur russe et un chevalier français[1].

De tout temps le problème du mal a sollicité l'esprit de l'homme et exercé sur lui la fascination de l'abîme; mais c'est surtout pendant les grandes crises sociales qu'il s'est senti entraîné à en sonder la mystérieuse profondeur. Lucrèce l'avait abordé durant les convulsions de la république romaine expirante; saint Augustin l'avait agité au milieu et comme sous le flot des invasions barbares; de Maistre devait le scruter aussi au lendemain de cette révolution qui avait si profondément remué le monde. Mais il n'envisage cette question que par un seul de ses côtés : il la ramène à celle du bonheur des méchants et du malheur des justes. A cette assertion banale que le crime est heureux et la vertu malheureuse, il oppose le démenti le plus net et le plus catégorique. Nul, dit-il, n'oserait prétendre qu'à la guerre les balles ne frappent que les honnêtes gens et que les scélérats sont invulnérables. Eh bien, il en est des calamités dans la vie comme des balles à la guerre : elles pleuvent sur tous indistinctement et ne font entre les bons et les méchants aucune différence. La question posée d'abord se change donc en celle-ci : Pourquoi le juste n'est-il pas exempt des maux qui affligent le méchant, et pourquoi celui-ci n'est-il pas privé des biens dont le juste jouit? C'est là une question tout autre que

[1] Le chevalier était, paraît il, M. de Bray, jeune émigré normand, ambassadeur de Bavière à la cour de Russie; quant au sénateur, c'était M. Tamara, qui devait plus tard se faire catholique.

la précédente et dont le simple énoncé dénote l'absurdité; car il est des propositions que nous rejetons à première vue et sans raisonner, dirigés en cela par un sens sûr, qui ne manque pas d'analogie avec la conscience morale, et qu'on pourrait nommer pour cette raison *conscience intellectuelle*. Mais raisonnons, dit de Maistre, puisqu'on veut raisonner. Un homme de bien est tué à la guerre : ce n'est pas une injustice, mais un malheur. Il meurt de la goutte ou de la fièvre : c'est encore un malheur, non une injustice; car entre ce fait et le précédent il y a une parité complète. Ils résultent l'un et l'autre d'une loi générale du monde. Or une loi générale, qui est juste, ne saurait être injuste quand elle s'applique à l'un des sujets qu'elle est destinée à régir. Si le bon souffrait parce qu'il est bon, et si le méchant prospérait parce qu'il est méchant, l'objection serait sérieuse; mais si l'un ne souffre et si l'autre ne prospère que parce qu'ils sont hommes et qu'ils tombent sous telle ou telle des lois qui régissent l'humanité, il n'y a rien à dire, et l'objection est sans valeur.

Cependant, après avoir répondu à cette question, pourquoi le juste souffre-t-il? en disant : Parce qu'il est homme, — de Maistre est amené à s'en poser une autre, qui est celle de savoir pourquoi l'homme souffre. Pour y répondre, il part d'un principe qu'il regarde comme une vérité certaine et indubitable, c'est que Dieu ne saurait être l'auteur du mal qui afflige l'homme. Dieu, dit saint Thomas, est l'auteur, non du mal qui souille, mais du mal qui punit. La première partie de cette proposition est évidente; car le mal qui souille, ou mal moral, dérive manifestement de la liberté de l'homme.

Quant à la seconde, elle demande explication. Dieu n'est l'auteur du mal qui punit qu'indirectement; car il s'est borné à lier ce mal au précédent comme la conséquence à son principe. Ceux qui en sont les véritables auteurs, ce sont les criminels eux-mêmes; car ils ont fait tout ce qu'il fallait pour l'attirer sur leur tête.

On insiste et on dit : S'il y a un lien naturel entre le mal moral et le mal physique, pourquoi y a-t-il des crimes qui ne sont pas punis et des vertus qui ne sont pas récompensées ? Cette anomalie s'explique très bien, suivant de Maistre. Si cette terrasse qui nous porte, dit il, était sur le point de tomber en vertu des lois de la pesanteur, voudrait-on que Dieu l'en empêchât, parce qu'elle est actuellement occupée par trois hommes qui n'ont ni tué ni volé? Alors il ferait un miracle. Voudrait-on qu'au moment où la grêle va tomber sur le champ du juste, il la détournât sur celui du méchant? Alors il ferait un autre miracle. Il serait ainsi obligé de faire des miracles chaque jour, à chaque instant, c'est-à-dire de suspendre constamment les lois de la nature et de remplacer l'ordre par le désordre au sein de la création. D'un autre côté, si la vertu était toujours récompensée et le crime toujours puni ici-bas, il n'y aurait bientôt plus ni vertu ni crime. On pratiquerait la première à cause des avantages qui y seraient attachés et on éviterait le second à cause des châtiments qui en seraient la suite : la morale de l'intérêt serait la seule morale possible.

Cependant il ne faut pas croire, dit de Maistre, que les biens et les maux soient également répartis entre les bons et les méchants, comme nous l'avons prétendu tout à l'heure, pour nous donner plus beau jeu. Les bons sont de beaucoup les mieux partagés. Cela suffit pour les exciter à la vertu ; mais, comme les biens qu'ils obtiennent ne leur arrivent ni toujours ni sur-le-champ, ils ne leur ôtent point le mérite du désintéressement, et l'ordre moral reste ce qu'il doit être.

Pour montrer que les méchants sont moins bien partagés que les bons, même au point de vue des avantages temporels, notre philosophe cite un curieux fragment des lois de Manou, où les supplices sont célébrés comme les fondements de la société humaine. S'il faut en croire le législateur indien, c'est le châtiment qui défend et protège l'humanité : sans lui, le fort finirait par faire rôtir le faible. Mais, dès que le Châtiment au teint noir, à l'œil enflammé, dit-il, dans son style oriental, s'avance pour punir le crime, le peuple est sauvé et tout le monde est heureux. Non content de glorifier la pénalité sous sa forme abstraite et pour ainsi dire impalpable, de Maistre éprouve le besoin de l'étaler sous nos yeux dans son incarnation la plus hideuse ; il nous décrit en traits saisissants le rôle du bourreau[1]. Nous ne reproduirons pas cette affreuse peinture : elle est connue de tout le monde et est aussi peu morale que la chose qu'elle représente, car elle s'adresse comme elle à notre instinct de cruauté. Nous nous demanderons seulement comment de Maistre n'a pas vu que ce tableau des supplices atroces en usage sous l'ancien régime n'était bon qu'à recruter des adhérents au nouveau, qui a du moins dégagé la peine de mort des rigueurs inutiles dont elle était accompagnée.

[1] *Soirées de Saint-Pétersbourg*, premier entretien.

Une des choses qui ont le plus vivement troublé de nos jours la conscience publique, ce sont les erreurs qui échappent parfois à la justice humaine et qui font monter des innocents sur l'échafaud, à la place des vrais coupables. C'est même là une des raisons les plus plausibles qu'on ait fait valoir en faveur de l'abolition de la peine de mort. La conscience de l'auteur des *Soirées*, qui était pourtant plein de douceur, n'a pas de ces scrupules et de ces délicatesses. Suivant lui, les erreurs judiciaires sont si rares que ce n'est vraiment pas la peine d'en parler. Que de bruit n'a-t on pas fait, dans le temps, pour la mort de Calas roué vif pour un crime qu'il n'aurait pas commis! Or, il y a, selon de Maistre, mille raisons (qu'il a du reste la discrétion de taire) de douter de l'innocence du personnage. La première sans doute, c'est qu'il a été roué, et qu'il faut bien qu'il ait mérité de l'être, sans quoi le système de l'auteur serait en défaut; la seconde, c'est qu'il était hérétique et que Voltaire le défendit avec une éloquence généreuse et des élans d'humanité que de Maistre ne lui pardonne pas et qu'il traite de *thrénodies fanatiques*. Il ne voit dans cette affreuse histoire qu'un sujet de plaisanteries : « A l'époque, dit-il où la mémoire de Calas fut réhabilitée, le duc d'A... demandait à un habitant de Toulouse comment il était possible que le tribunal de cette ville se fût trompé aussi cruellement; à quoi ce dernier répondit par le proverbe trivial : il n'y a pas de cheval qui ne bronche. — A la bonne heure, répliqua le duc; mais toute une écurie! » Les réflexions par lesquelles de Maistre se console des

1) Franck, *Droit pénal*, p. 35.

erreurs judiciaires ne valent pas mieux que les raisons sur lesquelles il s'appuie pour les révoquer en doute : « Qu'un innocent périsse, dit-il, c'est un malheur comme un autre. » Sur ce point encore, la conscience de Joseph de Maistre n'est pas au niveau de celle du genre humain, qui accepte avec résignation les décisions du sort, mais qui se soulève contre les injustices des hommes. La postérité n'a pas encore pardonné à la frivole Athènes l'assassinat juridique de Socrate, ni à l'Inquisition les bûchers qu'elle a élevés au nom d'un Dieu d'amour, ni à la révolution les échafauds sur lesquels elle a fait monter, au nom de la fraternité humaine, tant de victimes innocentes.

Ce ne sont pas seulement les suppliciés, ce sont encore les malades qui sont, aux yeux de l'écrivain ultramontain, atteints et convaincus d'être des criminels. Quand on recherche, en effet, le principe des maladies, on voit que la plupart d'entre elles proviennent de l'intempérance. Or, l'analogie nous autorise à juger qu'elles en proviennent toutes. Ce qui nous trompe c'est que les maladies qui résultent de nos vices n'éclatent pas toujours immédiatement et ne se font sentir souvent que dans la génération suivante. Malheur donc aux malades, surtout à ceux dont la maladie est bien caractérisée et a un nom ! En s'exprimant ainsi, dit un auteur éminent, de Maistre ne prévoyait pas qu'il devait être emporté lui-même par une maladie qui dénote à un si haut degré la criminalité du sujet qui en est atteint : on sait qu'il mourut d'une attaque d'apoplexie.

L'idée de Joseph de Maistre, que le mal physique a

toujours son principe dans le mal moral et que toutes nos souffrances sont autant de punitions de nos crimes, est donc une idée fausse et insoutenable. Il suffit, du reste, pour nous en convaincre, de considérer les animaux qui nous environnent et qui offrent avec nous tant de rapports. Ils souffrent comme nous. Or, on ne peut pas dire qu'ils souffrent en expiation de leurs crimes, puisqu'ils ne sont pas libres et que la criminalité ne se se comprend pas sans la liberté. L'analogie, à laquelle notre auteur en appelle si volontiers, nous permet de penser qu'il doit en être de nos souffrances comme des leurs et qu'elles doivent s'expliquer les unes et les autres par la même cause. Il s'agit seulement de savoir en quoi cette cause consiste.

S'il était permis de sonder les desseins de la Providence, on serait tenté de croire que c'est pour notre bien qu'elle a placé en nous la douleur, comme le plaisir.

Sans le plaisir attaché à nos fonctions nutritives, ni notre espèce ni les autres espèces animales ne se seraient conservées sur ce globe ; sans le charme répandu sur nos opérations intellectuelles et sur nos affections bienveillantes, ni la science ne se serait développée ni la société ne se serait assise. De même si la douleur n'était pas là pour nous avertir énergiquement que notre corps affaibli a besoin de se fortifier par une alimentation réparatrice, et si elle ne nous infligeait pas une sorte de torture pour nous forcer à remédier à l'état morbide de nos tissus, quand ils sont désorganisés par le poison, par le fer ou par le feu, nous serions à la merci de tous les agents de destruction que nous avons en nous ou qui nous assiègent du dehors. Ajoutons que si les incertitudes du doute ne nous causaient aucune peine et que si le péril d'une personne aimée ne nous inspirait aucune crainte, nous n'aurions ni ces élans vers la vérité, ni ces dévouements pour nos semblables, qui sont l'honneur de notre nature, et qu'ainsi notre vie intellectuelle et notre vie morale seraient également compromises. Au lieu d'être une punition, la douleur semble donc un remède ; au lieu d'être un effet de la colère de Dieu, elle paraît une marque de sa bonté.

IV

LA CHUTE

Si le mal physique dérive du mal moral, ils ont l'un et l'autre, suivant de Maistre, une source plus reculée et plus profonde : c'est le péché originel. Bien que ce dernier soit un mystère, il a cependant, dit notre auteur, qui aime à rattacher les dogmes de la religion aux lois de la nature et à *naturaliser* le surnaturel lui même, il a ses côtés plausibles et accessibles à l'humaine raison. Si nous laissons là la question de l'imputabilité, qui n'a rien à faire ici, nous conviendrons, en effet, que tout être qui a la faculté de se propager, ne saurait produire qu'un être semblable à lui. Si donc il est déchu dans telle ou telle partie de lui-même, ses descendants participeront naturellement à sa déchéance ; ils seront infirmes s'il était infirme, vicieux s'il était vicieux ; en d'autres termes, il y aura une maladie originelle et

un péché originel qui consisteront, l'une dans la capacité de souffrir tous les maux, l'autre dans celle de commettre tous les crimes.

Pour démontrer le dogme du péché originel, de Maistre raisonne de la manière suivante : l'essence de toute intelligence est de connaître et d'aimer. Elle sait donc naturellement tout ce qu'elle doit savoir et aime naturellement tout ce qu'elle doit aimer, c'est-à-dire elle connaît le vrai et s'attache au bien. Par conséquent, si l'homme, être intelligent, est sujet à l'ignorance et au mal, ce ne peut être qu'en vertu d'une dégradation accidentelle. Or il est sujet à l'une et à l'autre, au mal surtout. Par ses lumières, il s'élève encore quelquefois jusqu'à l'ange, mais par ses penchants il se rabaisse jusqu'à la brute. Sa raison n'est qu'affaiblie, mais sa volonté est brisée et, semblable au serpent mutilé du Tasse, « se traîne péniblement après soi, *sè dopo sè tira.* » C'est là que l'homme se sent pour ainsi dire blessé à mort.

Du haut de cette théorie, de Maistre attaque les partisans du progrès et s'attache à établir que l'antiquité a été la perfection de l'humanité et que l'ère moderne en est la décadence. Les hommes, dit-il, périrent presque tous par le déluge. Or cette catastrophe supposait une immense perversité dans les victimes, et cette immense perversité supposait à son tour en elles d'immenses connaissances ; car rien n'aggrave la culpabilité comme les lumières du coupable. Le genre humain n'a donc point débuté par l'ignorance, comme le voulaient les écrivains du dix-huitième siècle, mais par la science. On peut invoquer, en faveur de cette opinion, la philosophie et la poésie, l'histoire et la fable, en un mot,

toutes les traditions du genre humain. Toutes s'accordent à placer l'âge d'or à l'origine des choses et à nous montrer les premiers hommes en relation habituelle avec la divinité. Ces premiers hommes, suivant de Maistre comme suivant Saint-Martin, possédaient une science bien supérieure à la nôtre. Ils voyaient directement les effets dans leurs causes, tandis que nous sommes obligés de nous élever des effets aux causes par de longs et pénibles tâtonnements. Notre époque est l'ère du syllogisme ; la leur était celle de l'intuition.

Une des conséquences les plus rigoureuses de cette doctrine, dit Joseph de Maistre, c'est que cet état sauvage, qui a fait dire tant de sottises à Jean-Jacques Rousseau, n'a pas été l'état primitif des hommes. Il n'a été qu'un état ultérieur dans lequel quelques-uns sont tombés par suite de quelque grave et mystérieuse déchéance qu'on peut considérer comme un péché originel du second ordre. Un chef de peuple ayant commis une de ces grandes prévarications dont nous ne sommes plus capables, parce que nous n'en savons plus assez pour nous rendre criminels à ce point, aura profondément altéré en lui le principe moral et l'aura transmis, ainsi altéré, à ses descendants : c'est ainsi que ces derniers seront devenus des sauvages. De Maistre en est tellement convaincu qu'il voit l'anathème écrit en caractères sinistres jusque sur le front du sauvage lui-même.

Il en est, suivant l'auteur des *Soirées*, des langues des peuples primitifs comme de leurs sciences, elles étaient bien supérieures à celles d'aujourd'hui ; car elles dérivaient d'une source divine. De Maistre n'admet point, en effet, que les langues soient d'invention humaine :

« Nulle langue, dit-il, n'a pu être inventée, ni par un homme qui n'aurait pu se faire obéir, ni par plusieurs qui n'auraient pu s'entendre. » Il croit que l'homme a parlé d'abord parce qu'on lui a parlé, et raille agréablement Condillac qui s'imagine bonnement que les langues se sont formées peu à peu et que chacun y a mis du sien. Une génération, dit-il, aura dit *Ba*, une autre *Be*; les Assyriens auront inventé le nominatif et les Mèdes le génitif : voilà tout le mystère. La vérité est que les peuples primitifs ont, pour former les mots, un talent prodigieux. L'instinct produit chez eux des merveilles qu'on est tenté d'attribuer à la réflexion et que celle-ci n'égalera jamais. Le génie qui préside à l'organisation des langues n'invente aucun mot arbitrairement : il s'empare de ceux qu'il trouve autour de lui, il les triture, il les digère pour se les assimiler. On peut le considérer comme un grand animal qui se meut çà et là pour trouver l'aliment qui lui convient, le transforme et le dénature pour le faire passer dans sa propre substance. Le talent *onomaturge* qui se déploie avec tant d'éclat aux époques primitives, disparaît à mesure qu'on descend vers les époques dites de science et de civilisation. La philosophie ne sait ni inventer des mots ni les faire accepter. Elle feuillette des dictionnaires, au lieu de consulter le sentiment de l'analogie. De Maistre est amené, en partant de ces principes, à condamner formellement la nomenclature chimique et à déclarer qu'elle serait ce qu'il y a au monde de plus malheureux, si la nomenclature métrique ne lui disputait avec succès la palme de la barbarie[1].

[1] *Soirées de Saint-Pétersbourg*. IIe entretien.

On voit ce que de Maistre a fait en cherchant dans le dogme du péché originel la solution de la question du mal : il a posé en principe un mystère impénétrable, non une vérité évidente, il a consulté la foi, non la raison, il a fait de la théologie, non de la philosophie. Sa solution est donc, pour nous philosophes, une solution non avenue et dont nous n'avons pas à nous occuper, puisque la philosophie est, de l'avis de tout le monde, de celui des théologiens eux-mêmes, l'application des seules forces de la raison à l'étude des questions de l'ordre moral. Quant à l'opinion que l'homme possédait, après la chute primitive, une science merveilleuse, nous ne savons si elle ne fait point aussi partie du dogme et si, ici encore, le vrai terrain philosophique ne manque point sous nos pas. Quoi qu'il en soit, comme de Maistre invoque en faveur de cette doctrine des témoignages purement rationnels, il doit nous être permis de les apprécier rationnellement et de faire remarquer qu'ils lui sont aussi souvent contraires que favorables. Si les poètes parlent quelquefois du bonheur des premiers hommes durant l'âge d'or, ils nous les représentent souvent aussi, à cette époque reculée, errant dans les forêts, se nourrissant de glands et s'abritant dans les cavernes. L'admirable tableau que Lucrèce nous a tracé de cette vie des premiers âges et dont les récentes découvertes de l'anthropologie sur l'âge de la pierre et l'âge du bronze semblent confirmer l'exactitude, balance, à lui seul, bien des témoignages purement poétiques. Du reste, la fable de l'âge d'or s'explique parfaitement par le besoin que l'homme a toujours éprouvé de se faire un idéal et de le supposer réalisé quelque part. Les anciens, séduits par les discours des vieillards,

« Nulle langue, dit-il, n'a pu être inventée, ni par un homme qui n'aurait pu se faire obéir, ni par plusieurs qui n'auraient pu s'entendre. » Il croit que l'homme a parlé d'abord parce qu'on lui a parlé, et raille agréablement Condillac qui s'imagine bonnement que les langues se sont formées peu à peu et que chacun y a mis du sien. Une génération, dit-il, aura dit *Ba*, une autre *Be;* les Assyriens auront inventé le nominatif et les Mèdes le génitif : voilà tout le mystère. La vérité est que les peuples primitifs ont, pour former les mots, un talent prodigieux. L'instinct produit chez eux des merveilles qu'on est tenté d'attribuer à la réflexion et que celle-ci n'égalera jamais. Le génie qui préside à l'organisation des langues n'invente aucun mot arbitrairement : il s'empare de ceux qu'il trouve autour de lui, il les triture, il les digère pour se les assimiler. On peut le considérer comme un grand animal qui se meut çà et là pour trouver l'aliment qui lui convient, le transforme et le dénature pour le faire passer dans sa propre substance. Le talent *onomaturge* qui se déploie avec tant d'éclat aux époques primitives, disparaît à mesure qu'on descend vers les époques dites de science et de civilisation. La philosophie ne sait ni inventer des mots ni les faire accepter. Elle feuillette des dictionnaires, au lieu de consulter le sentiment de l'analogie. De Maistre est amené, en partant de ces principes, à condamner formellement la nomenclature chimique et à déclarer qu'elle serait ce qu'il y a au monde de plus malheureux, si la nomenclature métrique ne lui disputait avec succès la palme de la barbarie[1].

[1] *Soirées de Saint-Pétersbourg.* IIe entretien.

On voit ce que de Maistre a fait en cherchant dans le dogme du péché originel la solution de la question du mal : il a posé en principe un mystère impénétrable, non une vérité évidente, il a consulté la foi, non la raison, il a fait de la théologie, non de la philosophie. Sa solution est donc, pour nous philosophes, une solution non avenue et dont nous n'avons pas à nous occuper, puisque la philosophie est, de l'avis de tout le monde, de celui des théologiens eux-mêmes, l'application des seules forces de la raison à l'étude des questions de l'ordre moral. Quant à l'opinion que l'homme possédait, après la chute primitive, une science merveilleuse, nous ne savons si elle ne fait point aussi partie du dogme et si, ici encore, le vrai terrain philosophique ne manque point sous nos pas. Quoi qu'il en soit, comme de Maistre invoque en faveur de cette doctrine des témoignages purement rationnels, il doit nous être permis de les apprécier rationnellement et de faire remarquer qu'ils lui sont aussi souvent contraires que favorables. Si les poètes parlent quelquefois du bonheur des premiers hommes durant l'âge d'or, ils nous les représentent souvent aussi, à cette époque reculée, errant dans les forêts, se nourrissant de glands et s'abritant dans les cavernes. L'admirable tableau que Lucrèce nous a tracé de cette vie des premiers âges et dont les récentes découvertes de l'anthropologie sur l'âge de la pierre et l'âge du bronze semblent confirmer l'exactitude, balance, à lui seul, bien des témoignages purement poétiques. Du reste, la fable de l'âge d'or s'explique parfaitement par le besoin que l'homme a toujours éprouvé de se faire un idéal et de le supposer réalisé quelque part. Les anciens, séduits par les discours des vieillards,

qui voyaient en beau le temps de leur jeunesse, mettaient cet idéal dans le passé; les modernes, éblouis par les récentes merveilles de la science et de l'industrie, continuent encore généralement, malgré les dénégations du pessimisme contemporain, à le placer dans l'avenir.

Les idées de Joseph de Maistre sur les langues ont quelque chose de plus plausible et sont même très vraies et très remarquables par certains côtés, bien qu'elles ne soient pas tout à fait exemptes des exagérations habituelles à cet écrivain.

Il a raison de dire que la parole n'a pas été inventée, dans le sens propre du mot, et que les langues n'ont pas été formées de propos délibéré, par les efforts d'une réflexion savante. La faculté de parler est naturelle à l'homme, comme celle de se mouvoir et comme celle de gesticuler; il l'exerce spontanément et il ne lui a pas fallu longtemps pour en faire usage. Les peuples enfants ont réellement plus de talent pour former les mots que les peuples plus avancés, et obéissent mieux, en les formant, aux lois de la logique naturelle et de l'analogie, et il ne faut pas s'en étonner, car ils ont cela de commun avec les enfants eux-mêmes. Sur ces différents points, il a raison, comme Saint-Martin dont il s'est inspiré, contre la philosophie du dix-huitième siècle; il revendique justement et heureusement contre elle les droits de l'instinct, qu'elle avait trop sacrifié, dans la formation des langues comme ailleurs, à l'art et à la réflexion. Aussi M. Müller, M. Renan et les autres grands représentants de la philologie contemporaine ont-ils donné à ses vues la sanction de leur autorité. Mais le talent *onomaturge* des peuples primitifs une fois reconnu, on ne voit pas pourquoi il ne s'en sert pas pour expliquer l'origine des langues, et pourquoi il éprouve le besoin de recourir à une sorte de *deus ex machina* pour en rendre compte. C'est chez lui un lapsus analogue à celui qui lui avait fait considérer comme un fait surnaturel cette révolution française qui était le résultat manifeste de la nature des choses et l'explosion spontanée de l'esprit public. Quant aux attaques qu'il dirige avec tant d'assurance contre la nomenclature chimique et contre le système métrique, elles ne méritent pas de nous arrêter. Il y a des innovations si évidemment légitimes que, si les principes d'un écrivain l'amènent à les combattre, il faut en conclure, non que ces innovations sont mauvaises, mais que ces principes n'ont pas toute l'exactitude désirable et ne sont pas vrais sans restriction.

V

LA GUERRE ET LES SACRIFICES SANGLANTS

Il est peu de phénomènes historiques qui aient exercé les écrivains modernes autant que la guerre. Pascal et La Bruyère en avaient fait ressortir, on sait avec quelle ironie, l'inconcevable absurdité; l'abbé de Saint-Pierre et Kant en avaient sérieusement discuté la suppression, avant que Hégel et Victor Cousin en vinssent proclamer le rôle civilisateur. De Maistre ne se range, touchant

cette question, ni du côté des réformateurs du dix-huitième siècle ni du côté des optimistes du dix-neuvième. Il se rapproche plutôt du point de vue de l'auteur des *Pensées ;* car, tout ami qu'il est des jésuites, il a, par son christianisme intempérant et sa sombre conception de la vie, de singulières affinités avec les jansénistes de Port-Royal. Pour lui, le problème de la guerre n'est qu'un côté du problème du mal. Il ne s'agit donc pour lui ni de détruire ce fléau ni de montrer qu'il n'en est pas un, mais de l'expliquer, comme tous les autres maux de ce monde, en le rattachant au dogme de la chute et au gouvernement temporel de la Providence. C'est ce qu'il a essayé de faire dans les pages éblouissantes que nous allons analyser :

« L'homme, dit-il, étant donné avec sa raison, ses sentiments et ses affections, il n'y a pas moyen d'expliquer comment la guerre est possible humainement. Il a une intelligence qui l'élève infiniment au-dessus des autres animaux ; il a un cœur qui le porte à sympathiser avec ses semblables. Comment donc se fait-il qu'au premier coup de tambour, il s'en aille, en chantant et le cœur plein d'allégresse, égorger son frère qui ne l'a jamais offensé, et que celui-ci s'apprête, de son côté et sans plus de raison, à lui faire subir le même sort ? »

On répondra que la gloire explique tout. Mais la gloire elle-même, surtout celle qu'on met à s'entre-tuer, qui l'expliquera ? Pourquoi admire-t-on le soldat ? D'où viennent les rayons qui environnent la tête du militaire dans tous les pays du monde ? Si un habitant d'un autre globe était tout à coup transporté dans celui-ci et si on

lui disait qu'il y a parmi nous deux hommes qui font métier de tuer leurs semblables, mais que l'un n'exécute que des coupables et que l'autre n'égorge que des innocents, ne jugerait-il pas que le premier doit être entouré d'estime et de considération, et que le second doit être honni et conspué ? Or, c'est précisément le contraire qui a lieu. Un autre phénomène bien digne d'attention, c'est que le métier des armes, qui devrait, à ce qu'il semble, pervertir et dégrader celui qui l'exerce, le perfectionne et l'ennoblit. Non seulement le simple bon sens du soldat vaut mieux que les finesses des gens d'affaires, mais la droiture, la franchise, la loyauté militaires sont devenues proverbiales. Cette terrible profession n'est même pas incompatible avec la douceur et la bonté. Voilà encore une énigme dont il semble impossible de trouver le mot.

Pour le trouver, suivant de Maistre, il faut demander au monde spirituel ses formidables secrets. La guerre est un fléau encore plus particulièrement divin que les autres, et ce n'est pas par hasard que le titre de Dieu des armées brille à toutes les pages de l'Écriture. Elle se rattache à une loi générale qui pèse sur l'univers : cette loi, c'est celle de la mort. Dès qu'on entre dans le domaine de la nature vivante, dit notre auteur avec une énergie sauvage que Darwin n'a point surpassée, on s'aperçoit que la violence y règne en souveraine et qu'une rage prescrite arme les êtres *in mutua funera*. Qu'on jette les yeux sur le règne végétal : depuis l'immense catalpa jusqu'à la plus humble graminée, combien de plantes *meurent* et combien sont *tuées !* Dans le règne animal, les scènes de destruction sont

bien autrement épouvantables : chacune de ses grandes divisions offre des espèces qui ont pour mission de dévorer les autres. Il y a des insectes de proie, des reptiles de proie, des oiseaux de proie, des poissons de proie, des quadrupèdes de proie. Aussi il ne s'écoule pas une minute, pas une seconde où un être vivant ne soit dévoré par un autre.

Ce n'est pas tout : « Au-dessus de ces nombreuses races d'animaux est placé l'homme, dont la main destructrice n'épargne rien de ce qui vit : il tue pour se nourrir, il tue pour se vêtir, il tue pour se parer, il tue pour s'instruire, il tue pour s'amuser, il tue pour tuer... Mais cette loi s'arrêtera-t-elle à l'homme? Non sans doute. Cependant, quel être exterminera celui qui les extermine tous? Lui : c'est l'homme qui est chargé d'égorger l'homme. Mais comment pourra-t-il accomplir la loi, lui qui est un être moral et miséricordieux?... C'est la guerre qui accomplira le *décret*. N'entendez-vous pas la terre qui crie et demande du sang? Le sang des animaux ne lui suffit pas, ni même celui des coupables versé par le glaive des lois. Si la justice les frappait tous, il n'y aurait point de guerre ; mais elle ne saurait en atteindre qu'un petit nombre, et souvent même elle les épargne, sans se douter que sa féroce humanité contribue à nécessiter la guerre.... Ainsi, ajoute de Maistre, ainsi s'accomplit sans cesse, depuis le ciron jusqu'à l'homme, la grande loi de la destruction violente des êtres vivants. La terre entière, continuellement imbibée de sang, n'est qu'un autel immense où tout ce qui vit doit être immolé sans fin, sans mesure, sans relâche, jusqu'à la consommation des choses, jusqu'à la mort de

la mort[1]. » Il est difficile, comme on voit, d'exprimer dans un plus beau langage des idées plus effroyables.

La guerre est donc divine en elle-même, puisqu'elle est une loi du monde. Elle l'est, en outre, par ses conséquences, tant générales que particulières, qui sont de l'ordre surnaturel ; car qui peut savoir les effets du sang versé sur les champs de bataille? Mais notre siècle n'est pas mûr pour les considérations relatives au monde invisible. Laissons-lui, dit dédaigneusement notre théosophe, qui se souvient évidemment ici de Saint-Martin, laissons-lui sa physique. La guerre est divine dans la gloire mystérieuse qui l'environne et dans l'attrait inexplicable qu'elle a pour les nobles cœurs. Elle l'est par la manière dont elle se déclare ; car ceux qu'on en regarde comme les auteurs immédiats ont souvent été entraînés eux-mêmes par les circonstances, c'est-à-dire par la main de Dieu qui brûle de châtier les habitants du monde. La guerre est divine par l'indéfinissable force qui en détermine le succès ; car il n'est pas vrai, comme on le prétend, que la victoire se range toujours du côté des gros bataillons. Le succès dépend souvent d'un mouvement d'espérance ou de crainte qui ne dépend pas de l'homme. On demandait un jour à un général ce que c'était qu'une bataille perdue : C'est, répondit-il, une bataille qu'on croit avoir perdue. — Vaincre, disait le grand Frédéric, c'est avancer. Mais quelle est l'armée qui avance, sinon celle dont la conscience et la contenance font reculer l'autre et qui se sent portée en avant, comme si elle glissait sur un plan incliné? Les batailles

[1] *Soirées de Saint-Pétersbourg*, VII[e] entretien.

ne se gagnent ni ne se perdent physiquement : c'est la force morale qui fait tout et c'est Dieu qui la donne ou la retire[1].

Nous goûtons peu cette théorie de Joseph de Maistre, malgré la forme aussi éclatante que sinistre dont il a su la revêtir. Suivant cet écrivain, l'homme étant donné avec sa raison et ses bons sentiments, il est impossible d'expliquer la guerre d'une manière naturelle. Nous en convenons volontiers ; mais les bons sentiments et la raison ne composent pas, à eux seuls, toute notre nature. Les passions y ont aussi leur place. Or elles suffisent pour expliquer la plupart des collisions qui s'élèvent soit entre les individus, soit entre les sociétés. Qu'est-ce qui met aux prises les particuliers, que nous voyons s'agiter autour de nous ? C'est le désir de la propriété, celui de la supériorité, celui de l'estime, ce dernier surtout : on se bat presque toujours pour se venger d'un affront. Si ce sentiment agit avec force chez l'homme isolé, il agit plus fortement encore chez les hommes réunis, en vertu des lois de la sympathie qui veulent que l'énergie de certaines affections croisse avec le nombre des personnes qui les éprouvent. Les luttes qui se sont produites, aux diverses époques de l'histoire, de famille à famille, de tribu à tribu et de nation à nation, s'expliquent ainsi le mieux du monde et n'offrent absolument rien de surnaturel.

De Maistre s'étonne de la gloire qui s'attache à la valeur guerrière : il n'est cependant pas bien difficile de s'en rendre compte. L'homme de guerre, qui est vrai-

[1] *Soirées*, VII[e] Entretien et *Considérations sur la France*, III.

ment tel qu'il doit être, possède la première de toutes les vertus individuelles, celle qui est le principe et la source de la vie morale tout entière, l'énergie ou le courage. Il possède, en outre, la première de toutes les vertus sociales, celle qui fait qu'on se sacrifie et qu'on s'immole pour les autres, le dévouement. Il n'y a donc rien d'extraordinaire à ce que la gloire, qui est à la vertu ce que l'effet est à la cause, environne, suivant l'expression de notre auteur, la tête du soldat de ses rayons. Pour le bourreau, que de Maistre ne craint pas de lui comparer, nous ne voyons vraiment pas où est le courage et le dévouement de cet être ignoble qui verse le sang humain sans courir aucun péril et tend ensuite la main pour recevoir son salaire. Il n'y a pas non plus lieu de s'étonner que le métier des armes perfectionne celui qui l'exerce, au lieu de le pervertir : dès que le soldat obéit, dans toute sa conduite, à de nobles mobiles, il est naturel qu'il s'ennoblisse en leur obéissant.

Quant à l'idée de Joseph de Maistre, que la guerre est une loi du monde et doit, à ce titre, être tenue pour divine, nous ne saurions l'admettre ; car ce serait admettre que le monde moral n'est qu'un simple département du monde physique et doit être régi par la même loi. Or la loi du monde physique (de Maistre lui-même l'a remarqué) est celle de la force et de la violence ; le plus fort extermine le plus faible, le loup dévore l'agneau, et celui-ci n'a pas le droit de se plaindre, Dieu l'a ainsi voulu. Suis-je donc autorisé, moi être moral, à agir de même à l'égard de mon semblable, à la seule condition d'être plus fort que lui ? Non, une loi supérieure à celle de la force et de la violence, la loi de la justice et de l'hu-

manité, s'y oppose. Mais, si cette dernière loi s'impose aux individus avec une autorité souveraine, elle s'impose également aux sociétés ; car la loi du tout doit être la même que celle des parties. Aussi, à mesure que l'humanité s'éloigne de l'animalité et subordonne en elle la vie physique à la vie morale, elle étend dans son sein l'empire de la justice et restreint celui de la force : on dirait qu'elle sent que la justice convient à l'homme et la force brutale à la brute.

Quant à l'influence que de Maistre attribue à la force morale sur l'issue des combats, nous la reconnaissons volontiers ; mais nous n'avons garde d'y voir comme lui un fait miraculeux. Les phénomènes moraux ont leurs lois, comme les phénomènes physiques, et sont déterminés par des causes qui, pour être invisibles, n'en sont pas moins naturelles. Lors donc que la force morale triomphe de la force physique, ce n'est pas là un fait réfractaire, mais un fait conforme aux lois de l'ordre universel, qui veulent que le courage et la confiance en soi-même doublent l'énergie de ceux qui en sont animés. De Maistre est encore moins dans le vrai, quand il établit je ne sais quelle corrélation entre le sang versé à la guerre et le sang versé sur l'échafaud, et déclare d'un ton d'oracle qu'on ne saurait diminuer l'atrocité des supplices sans augmenter celle des combats. On dirait, à l'en croire, qu'il en est du sang versé comme des eaux pluviales, qu'il doit atteindre tous les ans, d'une manière ou d'une autre, un certain niveau.

Pour bien se rendre compte des idées que de Maistre a émises sur la guerre, il faut les rapprocher de celles qu'il a développées sur les sacrifices dans un *Éclaircissement* qui fait suite aux *Soirées*. Notre théosophe y pose en principe que l'homme a toujours cru vivre sous la main d'une puissance irritée qui ne pouvait être apaisée que par des sacrifices sanglants. Or cette persuasion suppose, suivant lui, la croyance à la dégradation primitive de l'espèce humaine et la conviction que cette dégradation a sa racine dans le principe sensible, dans la vie, dans l'âme, que les anciens plaçaient dans le sang et distinguaient avec soin de l'esprit ou de l'intelligence. Convaincus que l'innocent peut payer pour le coupable, ils trouvaient tout naturel qu'une vie fût offerte en échange d'une vie, le sang en échange du sang. Ils jugeaient même que les sacrifices seraient d'autant plus efficaces que les victimes immolées seraient plus précieuses : de là les sacrifices humains, qui ont été en usage chez les Carthaginois et les Gaulois, chez les Indiens et les Mexicains, en un mot, chez la plupart des peuples étrangers au christianisme.

Le paganisme, qui n'est qu'un christianisme corrompu, suivant l'expression d'un théosophe moderne, n'a pu se tromper sur l'idée fondamentale du sacrifice, qui est la rédemption par le sang. De quel sang l'homme avait-il besoin pour se racheter, c'est ce qu'il lui était impossible de savoir ; mais qu'il eût besoin de sang, c'est ce qu'il savait parfaitement, sinon par raison, au moins par tradition ou par instinct. Il savait également que de tous les sacrifices, le plus agréable à la divinité était celui d'une victime innocente qui se dévouait elle-même à la mort. Les révolutions les plus heureuses pour les nations ont presque toujours été achetées par l'effusion du sang innocent. Rome fut délivrée de la tyrannie qui

pesait sur elle, une première fois par le sang de Lucrèce, une seconde fois par celui de Virginie.

Suivant de Maistre, l'idée de la rédemption du monde par l'Homme-Dieu était donc cachée, comme derrière un voile, et dans les sacrifices du culte païen et dans les dévouements des sociétés antiques. Quant à la rédemption elle-même, il la conçoit d'une manière peu orthodoxe peut-être, mais pleine de grandeur. Il croit, avec Origène, que « le sang répandu sur le Calvaire n'a pas été seulement utile aux hommes, mais aux anges, aux astres et à tous les êtres créés. » S'il est vrai que toutes les créatures gémissent, suivant l'expression de saint Paul, ne fallait-il pas qu'elles fussent toutes consolées et que la vertu du sang divin se fît sentir dans toutes les parties de l'univers? Aussi l'Église chante-t-elle dans ses hymnes :

> Terra, pontus, astra, mundus
> Hoc lavantur sanguine.
>
> Et la terre et la mer et les astres eux-mêmes,
> Tous les êtres enfin sont lavés par ce sang.

De Maistre, comme on voit, n'est pas de ceux qui tiennent les planètes autres que la terre pour des globes sans vie que le Créateur a lancés dans l'espace pour s'amuser apparemment, comme un joueur de boules. Il proclame, avant Jean Reynaud, que tout a été fait par et pour l'intelligence et que, par conséquent, un système planétaire ne peut être qu'un système d'intelligences, car il n'y a rien de commun entre la matière et Dieu, et la *poussière ne le connaît pas*. C'est pourquoi il se plaît à répéter, avec Origène, en parlant du sacrifice du

Golgotha, que l'*autel était à Jérusalem, mais que le sang de la victime baigna l'univers*.

Nous n'avons pas à apprécier ces grandes et étranges idées du comte de Maistre : elles sont du ressort de la théologie plutôt que de la philosophie. Nous ferons seulement remarquer qu'elles avaient déjà été exprimées pour la plupart en traits de feu par Saint-Martin : celle de la vertu purificative du sang, celle des sacrifices sanglants, celle du caractère divin de la guerre et enfin celle de la réversibilité, que nous n'avons fait qu'indiquer et que nous exposerons, avec les développements qu'elle comporte, dans le chapitre suivant [1].

VI

LA RÉVERSIBILITÉ. — NOUVELLE ÉVOLUTION RELIGIEUSE

Le dogme de la réversibilité paraît à de Maistre si conforme à notre nature qu'il n'hésite pas à y voir une vérité innée. Il en trouve la dernière raison dans une certaine tendance à l'unité, qui est le principe de tout bien, de même que la tendance à la division est la source de tout mal. L'homme, dit-il, est porté à grouper un nombre plus ou moins considérable d'individus dans une unité collective qu'il nomme tantôt famille, tantôt tribu,

[1] Voir la brillante thèse de M. Caro sur Saint-Martin et l'excellent ouvrage de M. Franck, intitulée, *la Philosophie mystique au XVIII[e] siècle*.

tantôt nation et qu'il regarde comme un être moral; car il lui attribue certaines qualités et certains défauts et lui impute le mérite et le démérite des bonnes et des mauvaises actions de chacun de ses membres. De là vient le préjugé, disons mieux, le dogme de la noblesse; car il n'y a point d'institution qui soit plus déraisonnable en apparence et qui ait pourtant des racines plus profondes dans la nature humaine. Mais si la gloire est héréditaire, la honte l'est aussi; si je suis bien venu à me parer de l'illustration de l'un de mes ancêtres, je dois accepter sans me plaindre le déshonneur qu'un autre m'a légué. La nature ou l'opinion publique, qui en est l'organe, le veut ainsi : il faut se soumettre à ses décisions. Proposez à ceux qui crient le plus haut contre le préjugé de la naissance, de s'allier par le mariage à une famille flétrie, ils s'y refuseront avec indignation, pour peu qu'ils aient le sentiment de l'honneur. Il est donc naturel de croire, conclut notre auteur, que les enfants peuvent être récompensés ou punis pour la conduite de leurs pères.

C'est surtout dans les familles royales que ce principe d'unité et de réversibilité brille de tout son éclat. Le souverain change de nom et de visage, mais il est toujours le souverain; le roi ne meurt pas, comme on dit si bien en France. Il faut qu'il exécute les traités conclus il y a cent ans, qu'il paye les dettes contractées à cette époque, qu'il expie même les crimes commis à cette date. Alors, ce n'est plus l'individu, c'est la couronne qui est frappée; ce n'est pas un roi qui est déclaré coupable, c'est le roi. La doctrine qui contribua le plus à soulever contre l'Église les réformateurs du seizième

siècle, repose sur ce dogme fondamental et trouve sa justification dans la pratique même de ceux qui l'ont repoussée. Parmi ces pères de famille protestants qui se récrient si fort contre les indulgences, en est-il un seul qui n'en ait pas accordé à un enfant coupable par l'intercession et les mérites d'un autre enfant dont il avait lieu d'être satisfait? Parmi les souverains protestants, en est-il un seul qui n'ait jamais fait grâce à un criminel ou commué sa peine par égard pour les services que ses parents avaient rendus à l'État?

Cette solidarité profonde, cette intime union des hommes entre eux, qui explique tout, a-t-elle besoin elle-même d'être expliquée? De Maistre ne le croit pas. Cependant il essaye d'en rendre compte, en disant qu'elle résulte de notre unité en Dieu, si souvent célébrée par les philosophes eux-mêmes. Le panthéisme des stoïciens et de Spinoza n'est, dit-il, que la corruption de cette grande idée, et la vision en Dieu de Malebranche en est l'expression la plus haute. Quand on lit chez ce grand homme que Dieu est le lieu des esprits comme l'espace est le lieu des corps, on ne peut s'empêcher d'être ébloui de cet éclair de génie. C'est, sous une autre forme, la parole de saint Paul, que nous avons en Dieu la vie, le mouvement et l'être. C'est aussi celle d'une femme dont la piété enchantait le saint archevêque de Cambrai. Madame Guyon compare, en effet, les hommes aux flots d'un même océan qui, après en être sortis pour se répandre dans les campagnes, n'ont ni paix ni trêve qu'ils ne soient revenus se mêler à sa masse profonde. Une fois rentrés dans l'ample sein de l'Être divin, ils sont tous animés d'un même esprit et sont tous dans

tous. C'est, dit de Maistre, à cause de cette unité mystérieuse et incompréhensible que le péché d'un seul a pu tout perdre et que le sacrifice d'un seul a pu tout sauver.

Nous ne voulons pas discuter cette théorie de la réversibilité, dans laquelle est engagée la religion tout entière. Bornons-nous à dire que les données expérimentales sur lesquelles de Maistre l'appuie, la rendent aussi plausible qu'elle peut l'être, et que les considérations métaphysiques auxquelles il la rattache lui impriment un singulier caractère de grandeur. Le sentiment de l'unité de l'espèce humaine et du lien qui l'unit à l'être divin y éclate d'une manière vraiment remarquable Cependant il est difficile de concilier (et il ne faut pas être surpris d'une telle difficulté en matière si haute) les vues de l'auteur des *Soirées*, soit avec le principe moral qui veut que chacun ne soit responsable que de ses actes[1], soit avec le principe métaphysique qui exige que la personne moi et la personne-Dieu, pour parler le langage de Maine de Biran, restent nettement distinctes l'une de l'autre.

La réversibilité des mérites du juste sur la tête du coupable n'est pas, suivant de Maistre, le seul moyen que nous ayons d'apaiser la colère divine : nous en avons, dit-il, un autre, qui est la prière. Mais il sent que, sur ce point comme sur le précédent, son opinion peut rencontrer des incrédules, et il va de bonne grâce au-devant des objections. N'est-ce pas, se demande-t-il, méconnaître l'immutabilité des lois de la nature que de

[1] Voir là-dessus notre *Philosophie du Devoir*, 3e édition, p. 359.

supposer que nos prières et nos vœux peuvent en suspendre l'application ? A cela il répond qu'il cherche autour de lui ces lois prétendues immuables et qu'il ne les trouve pas : il n'y voit que des ressorts souples qui cèdent à l'action des agents libres. En combien de manières et jusqu'à quel point l'homme n'influe-t-il pas sur le développement des plantes par la greffe, et sur la reproduction des animaux par le croisement ! Mais si l'influence de l'homme sur les lois de la nature est réelle, pourquoi celle de Dieu ne le serait-elle pas ?

On dira peut-être que Dieu ne saurait exaucer toutes les prières des hommes. Cela est incontestable ; mais il peut en exaucer quelques-unes et modifier, en notre faveur, certaines lois de la nature, dans des circonstances qu'il a lui-même déterminées. Si un philosophe me demande, dit de Maistre, pourquoi j'ai recours à la prière pour me préserver de la foudre. — Et vous, Monsieur, lui répondrai-je, pourquoi employez-vous le paratonnerre ? — C'est bien différent, me dira-t-il; moi j'oppose une loi à une autre. — Eh bien, moi aussi ; car c'est une loi de la nature que la prière faite d'une certaine manière et dans certaines conditions, a la vertu d'écarter la foudre et les autres fléaux. La prière est, en définitive, une cause seconde comme une autre, et on ne peut pas élever contre elle une seule objection qui ne se retourne à l'instant contre toutes les causes de la même espèce : Ce malade doit mourir, dit-on, ou ne doit pas mourir : donc il est inutile de prier pour lui. Et moi je dis : donc il est inutile de lui administrer des remèdes, donc il n'y a pas de médecine. La vérité est qu'il mourra s'il ne prend pas de remèdes et s'il ne prie pas

pour avoir la santé. Ici la condition fait partie du décret éternel lui-même[1].

Nous ne discuterons pas l'opinion de Joseph de Maistre sur cette question délicate. Nous nous contenterons de faire remarquer que cet écrivain raisonne sur l'efficacité de la prière comme sur la chute primitive et sur la réversibilité : sans en méconnaître le côté surnaturel, il s'étudie surtout à en faire ressortir la conformité avec le cours ordinaire des choses. Dieu, suivant lui, peut avoir attaché de toute éternité certains effets à certaines prières, c'est-à-dire à certains mouvements de l'âme, comme à certaines actions, de sorte que ces prières se produisant, ces effets se produisent tout naturellement. Dans ce système, qui est celui de Leibniz et de plusieurs autres penseurs célèbres, les effets produits par la prière ne seraient pas étrangers à l'ordre universel, ils y seraient compris ; ils ne seraient pas réfractaires aux lois de l'univers, ils y seraient subordonnés. En professant cette opinion sur un sujet plus particulièrement théologique, l'auteur de l'*Essai* montre une fois de plus qu'il a ce goût du *général*, qui a toujours et partout caractérisé les philosophes.

Non content d'affirmer l'unité naturelle de l'espèce humaine, de Maistre croit à son unité religieuse dans un prochain avenir : « Il faut, dit-il, nous tenir prêts pour un évènement immense dans l'ordre divin, vers lequel nous marchons avec une vitesse accélérée qui doit frapper tous les observateurs. Il n'y a plus de religion sur la terre : le genre humain ne peut demeurer dans cet

[1] *Soirées*, IVe, Ve et VIe Entretiens.

état. Il n'y a peut-être pas un homme véritablement religieux en Europe, ajoute-t-il (je parle de la classe instruite), qui n'attende en ce moment quelque chose d'extraordinaire. Or, croyez-vous que cet accord de tous les hommes puisse être méprisé ? N'est-ce rien que ce cri général qui annonce de grandes choses[1] ? » Et il rappelle qu'à la naissance du Sauveur, une voix mystérieuse, partie des régions orientales, s'écriait : « L'Orient est sur le point de triompher, le vainqueur partira de la Judée, un Enfant divin nous est donné, il va paraître, il descend du plus haut des cieux, il ramènera l'âge d'or sur la terre. »

La révolution religieuse dont de Maistre est le prophète, se complètera par une révolution scientifique qui démontrera, suivant notre auteur dont les idées se rapprochent singulièrement ici de celles de Charles Fourier, que les corps célestes sont mus, comme le corps humain, par des intelligences qui leur sont unies :

« Cette doctrine, ajoute-t-il, pourra sembler paradoxale et même ridicule, parce que l'opinion environnante en impose ; mais attendez que l'affinité naturelle de la religion et de la science les réunisse dans la tête d'un seul homme de génie : l'apparition de cet homme ne saurait être éloignée, et peut être même existe-t-il déjà. Celui-là sera fameux, et mettra fin au dix-huitième siècle, qui dure toujours. » Alors on parlera de notre stupidité actuelle comme nous parlons de celle du moyen âge, et notre fausse science sera honnie par une postérité vraiment *illuminée*. « Alors toute la science

[1] *Soirées*, XIe Entretien.

changera de face : l'esprit, longtemps détrôné et oublié, reprendra sa place. Il sera démontré que les traditions antiques sont toutes vraies ; que le paganisme entier n'est qu'un système de vérités corrompues et déplacées ; qu'il suffit de les *nettoyer* pour ainsi dire et de les remettre à leur place pour les voir briller de tous leurs rayons. »

De Maistre, se fondant sur les considérations qui précèdent et aussi, il faut le dire, sur les merveilleuses propriétés du nombre trois, si admirées depuis par P. Leroux, croit à une troisième révélation qui est sur le point d'éclater. Dieu a parlé une première fois par symboles, sur le mont Sinaï, à un seul pays et à un seul peuple. Il a parlé plus clairement, quinze siècles après, à l'universalité des hommes ; mais sa parole n'a encore pénétré que dans une faible partie de la masse du genre humain. De plus, l'hérésie du seizième siècle a coupé en deux l'Europe chrétienne, et, dans chacune de ces deux moitiés, souffle l'esprit de scepticisme et d'indifférence. Il est temps qu'une troisième explosion de la bonté divine éclate pour le bonheur de l'espèce humaine. Aussi tout annonce je ne sais quelle magnifique unité vers laquelle nous marchons à grands pas. De Maistre en voit le présage dans les tempêtes civiles qui nous battent, dans les guerres sans fin qui nous déchirent, dans les fléaux de toute sorte qui nous écrasent : si nous sommes broyés, c'est, dit-il énergiquement, pour être mêlés.

On prétend que cette idée d'une troisième évolution religieuse ne saurait être attribuée au comte de Maistre, parce que ce n'est pas lui, mais son principal interlocuteur, le sénateur russe Tamara, qui la développe dans

les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, et on ajoute que la seule évolution que l'auteur ultramontain ait en vue est le mouvement des peuples vers l'unité catholique, telle qu'elle existe actuellement. Il ne faut, remarque-t-on, mettre sur le compte de Joseph de Maistre que ce qu'il dit lui-même et laisser à la charge de chacun de ses interlocuteurs ce qu'il a cru devoir lui faire dire : « Pourquoi prend-il le rôle d'interprète de la hideuse mission du *bourreau*, tandis qu'il accorde au sénateur ces sublimes considérations sur la *guerre*, si ce n'est qu'en fait lui-même a eu cette vue sur le *bourreau* et le sénateur cette vue sur la *guerre?*

Au risque de nous faire inscrire par l'estimable auteur de ces lignes parmi les *ennemis* de Joseph de Maistre, à la suite de Lamartine, de Sainte-Beuve et du bon Ballanche, nous persistons à croire et à dire que l'auteur des *Soirées* a bien eu l'idée d'une nouvelle unité religieuse, distincte de l'unité catholique, sans lui être opposée. Il écrivait, en effet, dès 1796, dans ses *Considérations sur la France*, ces paroles caractéristiques : « Il me semble que tout vrai philosophe doit opter entre deux hypothèses, ou qu'il va se former une nouvelle religion, ou que le christianisme sera *rajeuni* de quelque manière extraordinaire... Cette conjecture ne sera repoussée dédaigneusement que par ces hommes à courte vue, qui ne croient possible que ce qu'ils voient. Quel homme de l'antiquité *eût pu prévoir le christianisme?* et quel homme étranger à cette religion eût pu, dans ses commencements, en prévoir les succès? Com-

1 *Joseph de Maistre*, par Louis Moreau, p. 295. (Paris, 1879).

ment savons-nous qu'une *grande révolution morale n'est pas commencée?* Pline, comme il est prouvé par sa fameuse lettre, n'avait pas la moindre idée de ce *géant dont il ne voyait que l'enfance*[1]. »

Qui oserait dire que ces considérations n'impliquent l'idée d'aucune évolution religieuse? Pourtant elles n'ont pas été suggérées à de Maistre par le sénateur Tamara, car, en 1796, il ne le connaissait pas encore. Ajoutons que les vues de Joseph de Maistre sur la guerre, qu'il plaît à M. Moreau d'attribuer au même personnage, sont déjà exprimées avec l'éclat le plus sinistre dans l'ouvrage que nous venons de citer[2]. Les arguments mis en avant par cet écrivain se retournent contre lui.

Ces considérations de l'auteur des *Soirées* sur la religion future sont sans doute d'une valeur fort contestable. Cependant il faut en reconnaître, d'une part, la singulière grandeur, de l'autre, la brillante fortune. En présence de l'abîme que le dix-huitième siècle avait ouvert entre la religion et la science, abîme qui allait chaque jour s'approfondissant, il était naturel qu'un esprit supérieur se demandât si un moment n'arriverait pas où ces deux grandes fractions, maintenant séparées, de la *gnose*, seraient de nouveau réunies pour le plus grand bien des êtres humains et des sociétés humaines. A cette haute question, il indiqua deux solutions possibles, consistant, la première dans un développement probable du christianisme, la seconde dans l'éclosion d'une religion nouvelle. Or, de ces deux solutions l'une

[1] *Considérations sur la France*, chap. v.
[2] *Considérations*, ch. iii. *De la destruction violente de l'espèce humaine.*

donna naissance à la doctrine néocatholique que Lamennais exposa d'abord, pour son propre compte, dans l'*Essai sur l'indifférence* et plus tard, avec quelques-uns de ses disciples, dans les colonnes de l'*Avenir*, et l'autre fut celle que Saint-Simon et après lui Enfantin développèrent dans un esprit fort différent de celui de notre philosophe et à laquelle il n'eût pas épargné, s'il eût vécu, ses sarcasmes et ses anathèmes.

On peut maintenant se faire une idée assez complète et assez exacte de la philosophie de Joseph de Maistre. Au lieu de descendre en lui-même, comme Descartes, et de demander à sa propre raison la règle de ses jugements, cet écrivain consulte la société au sein de laquelle il est plongé et trouve, parmi les croyances religieuses qu'elle professe, un dogme qui lui sert à rendre compte de tout : c'est le dogme du premier mal ou de la chute primitive. Ce premier mal est-il vraiment premier et ne suppose-t-il pas, chez son auteur, au moins à l'état virtuel, une malice antérieure? De Maistre ne s'en préoccupe pas. Il le pose, à l'exemple de Pascal, comme une hypothèse, qui n'a pas seulement pour elle l'autorité de la foi traditionnelle, mais encore celle de l'hérédité physiologique, et qui se légitime d'ailleurs par les faits mêmes dont elle fournit l'explication.

De ces faits, le plus important est celui de notre corruption actuelle, si bien attestée par notre vie à tous : « Je ne sais, dit de Maistre, ce que c'est que la vie d'un coquin, je ne l'ai jamais été ; mais celle d'un honnête homme est abominable. » C'est pourquoi, suivant lui, la Providence sévit sans cesse contre nous par les supplices ; « le glaive de la justice, en effet, n'a point de

fourreau : toujours il doit menacer ou frapper. » C'est pourquoi elle se sert sans cesse de la guerre comme d'un moyen de corriger et d'émonder notre race maudite ; car le genre humain ressemble à « un arbre qu'une main invisible taille sans relâche et qui gagne souvent à cette opération[1]. » Nous devons accepter ces maux en expiation de nos crimes si nous sommes coupables, en expiation de ceux des autres si nous sommes innocents : ainsi le veut la grande loi de la réversibilité. Sombre conception de la vie, qui n'a pu être inspirée à Joseph de Maistre ni par son humeur naturellement enjouée, ni par les doctrines si consolantes de l'Évangile, et qui ne s'explique chez lui que par l'influence du martinisme et par le spectacle de la révolution. En mettant à nu le fond de bassesse, de cupidité, de cruauté que l'homme dissimule sous des dehors décents en temps ordinaire, les bouleversements sociaux nous portent, en effet, sinon à changer de croyances, du moins à prendre celles que nous avons par leur côté lugubre et à passer de l'optimisme au pessimisme.

Quoi qu'il en soit, cette perversité, en quelque sorte constitutionnelle, dont nous sommes atteints et dont il nous est impossible de nous guérir, impose aux gouvernements, d'après de Maistre, un grand devoir, celui de nous mener avec une verge de fer ; car « celui qui a suffisamment étudié cette triste nature, sent que l'homme en général, s'il est réduit à lui-même, est trop méchant pour être libre. »

C'est, sous une forme théologique, la même pensée

[1] *Considérations sur la France*, chap. III.

que suggérait, plus d'un siècle auparavant, à l'auteur du *Léviathan*, la vue des sanglantes dissensions de l'Angleterre. Aussi de Maistre croit que le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel doivent combiner leurs efforts pour nous faire marcher et considère les révolutions, qui éclatent de loin en loin sous nos pieds, comme les convulsions d'une planète condamnée et souffrante. Mais ce qui caractérise surtout sa philosophie, c'est d'être une philosophie de défi et de combat à l'égard de celle du dix-huitième siècle. Sur la bonté native de l'homme et sur le mérite exclusivement personnel de ses actions, sur l'adoucissement graduel de la pénalité et sur la suppression future de la guerre, sur la souveraineté du peuple et sur les libertés publiques, sur les progrès de la société et sur ceux des sciences, de Maistre combat, en effet, constamment ses devanciers immédiats, opposant à des opinions nouvelles, qui commencent déjà à devenir des lieux communs, des doctrines anciennes, qui prennent tout l'attrait du paradoxe sous sa plume étincelante.

VII

POLÉMIQUE CONTRE LOCKE. — IDÉES INNÉES

De Maistre ne se contente pas d'attaquer le dix-huitième siècle en lui-même, il le combat dans les auteurs qui lui paraissent, à tort ou à raison, en avoir été les précurseurs et parmi lesquels figurent en première ligne Locke et Bacon. Il ne sera pas sans intérêt d'exa-

miner la discussion qu'il engage contre eux. Elle nous fera connaître, d'une part, ses procédés de polémique, de l'autre, quelques points de sa doctrine que nous n'avons pas encore eu occasion de mettre en lumière.

Nous voyons, dès le début de sa discussion contre Locke, que nous n'avons pas affaire à un pur philosophe, uniquement épris de la vérité, mais à un avocat qui ne songe qu'à faire triompher la cause qu'il défend, sans se piquer de rendre justice à son adversaire : « Il est, dit-il, des livres dont on dit : Montrez-moi le défaut qui s'y trouve ! Quant à l'*Essai*, je puis bien vous dire : Montrez-moi celui qui ne s'y trouve pas ! Nommez-moi celui que vous voudrez, parmi ceux que vous jugerez les plus capables de déprécier un livre, et je me charge de vous en citer sur-le-champ un exemple, sans le chercher. » Qui reconnaîtrait, sous de pareils traits, l'ouvrage que Leibniz admirait, en le réfutant, et considérait comme une des plus belles productions de son siècle ?

Cependant les critiques de Joseph de Maistre ne sont pas toutes dénuées de fondement. Nous n'en voulons pour preuve que la polémique qu'il dirige contre l'auteur anglais, avec tout le savoir d'un philosophe de profession et toute l'aisance d'un homme du monde, à propos des idées innées, et où il montre qu'il était, suivant l'expression de Sainte-Beuve, plus trempé de forte science que pas un de ceux de son parti. Il prouve d'abord à Locke qu'en attaquant les idées innées, il attaque une doctrine qu'il ne comprend pas. L'auteur de l'*Essai* prétend, en effet, qu'en niant une loi innée en matière de morale, il n'entend point nier une loi naturelle, parce qu'une loi naturelle peut être reconnue par

les seules lumières de la raison. Mais qu'est-ce donc que les lumières de la raison, lui objecte de Maistre, sinon l'ensemble des principes qui la constituent et auxquels on est convenu de donner le nom d'idées innées ? Locke soutient à la fois le *pour* et le *contre*, le *oui* et le *non* dans la même phrase.

Bien plus, ces lois naturelles, qu'il prétend ne point nier, il les nie positivement, et cela, en se fondant sur le raisonnement qui consiste à conclure de *quelques* à *tous*, c'est-à-dire sur un sophisme des mieux caractérisés. Après avoir rappelé quelques-unes des monstruosités morales sur lesquelles ce philosophe s'appuie pour établir qu'il n'y a point de morale innée et naturelle, de Maistre dit très bien : « C'est dommage qu'il ait oublié de produire une *nosologie*, pour démontrer qu'il n'y a point de santé. » Cependant, ajoute-t-il, « que l'on refuse d'admettre ces idées premières, il n'y a plus de démonstration possible, parce qu'il n'y a plus de principes dont elle puisse être dérivée. En effet, l'essence des principes est qu'ils soient antérieurs, évidents, non dérivés, indémontrables et *causes* par rapport à la conclusion ; autrement ils auraient besoin eux-mêmes d'être démontrés, c'est-à-dire qu'ils cesseraient d'être principes, et il faudrait admettre ce que l'école appelle le *progrès à l'infini*, qui est impossible[1]. » Ce sont là des raisons qui peuvent paraître peu solides aux partisans que la doctrine de l'*évolution* et de l'*association* a récemment recrutés parmi nous, mais que leurs attaques n'ébranleront pas.

[1] *Soirées*, VIe Entretien.

La cause de toutes ces disputes, c'est qu'on ne définit pas les termes dont on se sert. Locke, qui a tant combattu les idées innées, n'a jamais pris la peine d'expliquer ce qu'il entendait par ce mot. Le traducteur français de Bacon déclare qu'il ne se souvient pas d'avoir eu, dans le sein de sa mère, connaissance du carré de l'hypoténuse. Dès qu'on fait si peu d'effort pour comprendre ses adversaires et qu'on leur prête gratuitement des croyances si absurdes, faut-il s'étonner qu'on n'entre pas dans leurs opinions? Un écrivain d'une tout autre portée et d'un parti tout différent (on devine qu'il s'agit ici de M. de Bonald) a cru argumenter contre les idées innées d'une manière triomphante, en demandant comment, si Dieu grave de telles idées dans l'esprit de l'homme, celui-ci parvient à les effacer. Comment, par exemple, l'enfant idolâtre, qui naît avec l'idée distincte d'un seul Dieu, peut-il arriver à croire à plusieurs dieux? De Maistre fait remarquer qu'il ne faut pas confondre l'idée ou simple notion avec l'affirmation ; que la première est innée, mais que la seconde ne l'est pas. Qui jamais, en effet, s'est avisé de parler de jugements ou de raisonnements innés? Le théiste affirme qu'il y a un seul Dieu ; le polythéiste, qu'il y en a plusieurs. Ils ne s'accordent pas dans leurs affirmations; mais ils ont tous deux la même idée, celle de Dieu. C'est ainsi que deux hommes qui font une opération de calcul d'une manière différente, ont pourtant tous deux la même idée, celle du nombre [1]. »

A propos de la question des idées innées, de Maistre

[1] *Soirées*, IIe Entretien.

touche, avec sa supériorité ordinaire, à celle de l'origine des idées. Il est ridicule, suivant lui, de chercher à la résoudre, comme on le fait aujourd'hui, avant celle de l'essence de l'âme. La première suppose la seconde, comme celle de savoir à qui revient un bien suppose l'existence des parents auxquels il doit être attribué. Une fois que la question de l'essence de l'âme est résolue comme elle doit l'être, c'est-à-dire une fois qu'il est bien reconnu qu'elle a pour essence la pensée, la question de l'origine des idées, c'est-à-dire en définitive des pensées, n'en est plus une. De Maistre signale, en outre, avant de célèbres auteurs contemporains, l'équivoque du mot *origine*, qui peut également désigner la cause occasionnelle ou excitatrice et la cause productrice des idées. Si on prend le mot dans le premier sens, dit-il, tout le monde est d'accord et il n'y a plus de question ; si on le prend dans le second, on tombe dans une absurdité manifeste. Dire que nos idées sont produites par les corps qui agissent sur nos sens, c'est dire que la matière de l'étincelle électrique est produite par l'excitateur.

Une des preuves les plus curieuses que de Maistre ait données de l'innéité des idées, c'est la permanence des diverses classes d'êtres sensibles et intelligents. Les animaux, dit-il, voient constamment ce que nous voyons et ne peuvent jamais comprendre ce que nous comprenons. Les mêmes objets extérieurs frappent leurs sens; les idées qu'ils en ont sont tout autres : d'où cela peut-il venir, sinon de ce qu'ils sont constitués intellectuellement d'une tout autre manière? Cette constitution intellectuelle différente qui nous distin-

gue les animaux et nous, en quoi consiste-t-elle, sinon en certaines prédispositions à concevoir les choses autrement, c'est-à-dire, en certaines idées innées? Les animaux « verront bien *un*, mais jamais l'unité ; les éléments du nombre, mais jamais le nombre ; un triangle, deux triangles, mais jamais la *triangularité*. » Si de Maistre avait mieux connu Kant, il aurait dit avec lui que l'esprit applique ses idées aux objets, mais qu'il ne les en tire pas, et qu'elles sont les formes, mais non la matière de la connaissance. Il remarque du moins que les animaux les plus semblables à nous ne peuvent jamais s'élever jusqu'à nous et rompre la barrière qui nous sépare. Le chien, le singe, l'éléphant, s'approchent du feu comme l'homme ; ils se chauffent, comme lui, avec plaisir ; mais que le feu menace de s'éteindre, l'idée ne leur viendra pas, comme à lui, de pousser un tison sur la braise : ce n'est pourtant pas faute de l'avoir vu faire. Si l'expérience était la source de toutes les idées, elle leur donnerait celle-là.

Ce qui est vrai des idées spéculatives est vrai aussi des idées morales : elles s'appliquent au spectacle des actes humains, elles n'en viennent pas : « Mon chien, dit admirablement de Maistre dans un passage trop peu connu et trop peu cité, m'accompagne à quelque spectacle public, à une exécution, par exemple : certainement il voit tout ce que je vois ; la foule, le triste cortège, les officiers de justice, la force armée, l'échafaud, le patient, l'exécuteur, tout en un mot ; mais de cela que comprend-il? ce qu'il doit comprendre *en sa qualité de chien* : il saura me démêler et me retrouver, si quelque accident l'a séparé de moi, il s'arrangera

de manière à n'être pas estropié sous les pieds des spectateurs ; lorsque l'exécuteur lèvera le bras, l'animal, s'il est près, pourra s'écarter, de crainte que le coup ne soit pour lui ; s'il voit du sang, il pourra frémir, mais comme à la boucherie. Là s'arrêtent ses connaissances, et tous les efforts de ses instituteurs intelligents, employés sans relâche pendant les siècles des siècles, ne le porteraient jamais au delà ; les idées de morale, de souveraineté, de crime, de justice, de force publique, etc., attachées à ce triste spectacle, sont nulles pour lui. Tous les signes de ces idées l'environnent, le touchent, le pressent, pour ainsi dire, mais inutilement, car nul signe ne peut exister que l'idée ne soit préexistante[1]. »

On peut encore tirer de l'étude des animaux d'autres preuves des idées innées. Une poule qui n'a jamais vu l'épervier, l'aperçoit-elle tout à coup dans la nue, comme un point noir, elle s'agite éperdue, affolée de terreur et pousse un cri extraordinaire qu'elle n'a jamais poussé, et ses petits qui sortent à peine de la coque, accourent en tremblotant et se culbutant sous les ailes maternelles. D'où vient cela, sinon de ce que cette poule porte en elle une idée, inhérente à sa nature et indépendante de l'expérience, qui lui montre dans cet oiseau de proie un ennemi de sa race? Ce qui est vrai de la poule est vrai, *mutatis mutandis*, des autres espèces. Elles obéissent toutes à des instincts, c'est-à-dire à des idées qui les poussent dans tel ou tel sens, naturellement et antérieurement à toute expérience. Mais

[1] *Soirées*, Ve Entretien.

si l'animal a en lui des idées naturelles et indépendantes de l'expérience qui le font ce qu'il est, pourquoi l'homme n'en aurait-il pas d'analogues qui le font homme? Coste, le traducteur de Locke, ayant un jour proposé cette difficulté à son maître, celui-ci lui dit avec humeur : « Je n'ai pas écrit mon livre pour expliquer les actions des bêtes. » Cette humeur et ces paroles prouvent assez combien l'objection lui paraissait embarrassante. Condillac, lui, ne se laisse pas arrêter pour si peu : « La bête fuira, dit-il, parce qu'elle en a vu dévorer d'autres; quant à celles qui n'ont encore rien vu, il faut croire que leurs mères, dans le commencement, les auront engagées à fuir. » Le silence de Locke valait encore mieux qu'une telle réponse.

C'est là une discussion qui ne manque ni d'intérêt ni de valeur. La manière de l'auteur des *Soirées*, qui veut que l'on traite immédiatement de la spiritualité de l'âme, au lieu de s'attarder en de vains préambules relatifs à l'origine des idées et au jeu des facultés, est incontestablement plus vive et plus profonde que celle des philosophes écossais. Ceux-ci, appliquant à l'étude de l'âme la méthode de Bacon, qui consiste à s'élever des phénomènes aux lois, ne peuvent que déterminer les lois des phénomènes psychologiques, sans atteindre jamais à la cause qui les produit ni à la substance qui les supporte. Ils se bornent à expliquer les phénomènes sensibles par la sensibilité, les phénomènes intellectuels par l'intelligence, les phénomènes mémoratifs par la mémoire, c'est-à-dire à faire un travail purement verbal et qui n'est qu'une pure tautologie. De Maistre, lui, procède plutôt comme Maine de Biran, qui

veut qu'on laisse là ces forces abstraites et purement nominales qu'on appelle des facultés, et qu'on aille droit à la seule force réelle et vivante, au principe qui pense et qui veut, c'est-à-dire au *moi*. Il ne serait pas éloigné de dire, avec ce grand métaphysicien, que les idées n'ont pas deux, trois ou quatre causes, mais une seule, qui est l'activité de l'esprit lui-même; car il ne confond pas l'occasion d'une idée avec sa cause véritable. Le monde extérieur ne fournit, en effet, à l'esprit que des occasions de penser, mais la pensée elle-même est l'acte du principe pensant. Or, c'est précisément ce principe dont l'empirisme refuse bien à tort de tenir compte : « L'empiriste exclusif, dit M. Ravaisson, c'est un physiologiste qui explique la nutrition par les aliments seuls, et qui oublie ce qui les reçoit et les transforme, l'estomac; c'est un physiologiste qui explique la respiration par l'air seul et qui oublie le poumon [1]. »

La vérité de cette doctrine ressort encore mieux, s'il est possible, des excellentes considérations auxquelles Joseph de Maistre se livre touchant l'instinct des animaux. Dès qu'il y a chez eux quelque chose d'inné, de primitif, de non acquis, qui constitue proprement leur essence, comme tout le monde, hors les sensualistes et les évolutionnistes l'admet, on ne voit pas pourquoi il n'y aurait pas chez l'homme quelque chose d'analogue. On ne voit pas non plus pourquoi les bêtes voyant, comme nous, les étoiles qui brillent dans le ciel, les végétaux qui couvrent la terre, les corps étendus qui les environnent, les actes humains qui se

[1] Ravaisson, *Rapport sur la philosophie au* XIX[e] *siècle*, p. 13

produisent autour d'elles, ne feraient pas, comme nous, de l'astronomie, de la botanique, de la géométrie, de la morale et du droit, s'il n'y avait pas en nous des principes primitifs qu'elles ne possèdent pas.

On ne peut adresser à de Maistre qu'un reproche, c'est de s'être borné à établir qu'il y a des idées innées, dans le sens raisonnable de cette expression, et de ne s'être inquiété ni de les compter, ni de les analyser, ni de décrire leur mode d'apparition sur la scène de l'âme, ni de prouver qu'elles sont aussi inexplicables par l'hérédité que par l'expérience. Il a fait une excellente introduction à la théorie de la raison, il n'a pas fait cette théorie elle-même.

VIII

POLÉMIQUE CONTRE BACON.—MÉTHODE.—CAUSES FINALES

De tous les auteurs auxquels de Maistre s'est attaqué, il n'en est aucun auquel il ait fait une si rude guerre qu'à Bacon. Il a composé contre lui un ouvrage en deux volumes, intitulé *Examen de la philosophie de Bacon*, où il sape une à une toutes les parties de la vaste construction que le philosophe anglais avait élevée, et où il s'attache à n'y pas laisser pierre sur pierre. L'acharnement que l'écrivain catholique déploie contre l'illustre chancelier vient sans doute de ce que le dix-huitième siècle l'avait glorifié outre mesure, et de ce que la Convention elle-même s'était avisée un beau jour de faire traduire ses ouvrages aux frais de la république, pour hâter, disait-elle, les progrès de la raison. De

Maistre vit dans Bacon le père de cette philosophie et de cette révolution qui lui rendaient de si grands honneurs et se mit en devoir de le combattre à outrance.

Bacon, dit-il, s'est proposé de donner aux hommes un nouvel instrument (*novum organum*), pour perfectionner les sciences. Mais ce nouvel instrument était-il bien nécessaire, et le besoin s'en faisait-il bien vivement sentir? En d'autres termes, du temps de Bacon, la science était-elle dans l'enfance, comme ce philosophe ne cesse de le répéter? Nullement. Le moine de son nom qui l'avait précédé de plusieurs siècles en savait déjà plus que lui, surtout dans les sciences physiques et naturelles, et Copernic, Ticho, Képler, Galilée, qui étaient venus depuis, avaient changé la face des connaissances humaines. « Bacon fut simplement un baromètre qui annonça le beau temps; et parce qu'il l'annonçait, on crut qu'il l'avait fait (1). » D'ailleurs, peut-on inventer un nouvel instrument ou, comme s'exprime Bacon, un nouvel organe, et le mettre à la disposition de l'homme? De Maistre le nie et fait à ce sujet un assez méchant jeu de mots : « J'honore, dit-il, la sagesse qui propose un nouvel organe autant que celle qui proposerait une nouvelle jambe. » Il ajoute d'une manière plus fine et plus ingénieuse qu'il en est des nouveaux *organes* et des traités sur la méthode comme des arts poétiques : ce sont, dit-il, des recettes qui ne servent à rien; il n'y a pas de moyens artificiels de créer et d'inventer. On ne cesse de nous dire que Bacon a rendu un

[1] *Soirées*, V[e] Entretien.

service signalé aux sciences en substituant l'induction au syllogisme. De Maistre se demande ce qu'il faut penser d'une telle assertion. Et, avant tout, qu'est-ce que l'induction? Suivant Aristote, l'induction est la voie qui nous conduit du particulier au général, ou encore un syllogisme sans moyen terme. C'est dire que l'induction ne diffère du syllogisme que par la forme et n'est qu'un syllogisme contracté. Toujours, dit de Maistre, il y a une généralité exprimée ou sous-entendue dans l'induction ; toujours, par conséquent, cette dernière se confond avec le syllogisme. Nous dire que Bacon a substitué l'induction au syllogisme, c'est donc nous dire qu'il a substitué le syllogisme au syllogisme, c'est énoncer un non-sens et une contradiction.

Non seulement Bacon ne sait pas ce qui fait la valeur de cette induction qu'il regarde comme un nouvel instrument, et qu'il veut substituer au syllogisme, mais il ne la comprend pas. Il rejette, en effet, comme un moyen grossier ce flambeau de l'analogie que le Créateur a mis dans nos mains et qui nous permet d'entrevoir et de pressentir les lois de la nature, en attendant qu'elles se montrent à nous en pleine lumière. Il ne veut pas que l'homme conjecture, comme si on pouvait faire un pas dans les sciences sans conjecturer et comme si le don de conjecturer heureusement n'était pas le génie lui-même! A cette induction hardie et féconde, qui est la bonne, Bacon en substitue une autre timide, mais stérile, qu'il honore bien à tort du nom d'induction légitime. C'est celle qui procède par voie d'exclusions *(per exclusiones debitas)*, c'est-à-dire qui commence par écarter

toutes les explications fausses, parce que, les explications fausses étant une fois écartées, celle qui restera sera nécessairement vraie. Or il est impossible, suivant de Maistre, de rien imaginer de plus contraire et au mouvement naturel du génie de l'homme et au progrès des sciences qu'une induction de cette espèce.

Il en est, dit assez ingénieusement notre philosophe, du génie comme de la grâce, il est un don et non un art. Celui qui le possède est emporté et ravi vers son objet avec une force extraordinaire, parce qu'il agit sans se regarder faire. Au lieu de dépenser une partie de son énergie à se considérer et l'autre à considérer son objet, il est à son objet tout entier et sans partage. C'est pourquoi il l'appréhende et l'étreint avec une double énergie. Un esprit qui fait un livre, comme le *Novum organum*, sur la manière dont il doit procéder dans les sciences, est un esprit qui se regarde et partant qui n'a point de génie pour les sciences. Quand on écrit sur la métaphysique d'un art, on prouve par cela même qu'on n'a point de talent pour cet art. Aussi le siècle des créations n'est-il jamais celui des dissertations. Racine employait assez bien les mots : il n'est pas sûr pourtant qu'il eût su faire un bon dictionnaire des synonymes. Le dix-septième siècle n'a pas produit l'*Esprit des lois*, mais il a produit quelque chose de mieux. Quoi donc? D'excellentes lois[1].

De Maistre, comme on voit, reste fidèle, dans son dernier ouvrage, à l'idée qui tient tant de place dans les premiers, à savoir, que l'inspiration vaut mieux que

[1] *Examen de la philosophie de Bacon*, chap. I et II

la méthode, la spontanéité que la réflexion : il se montre un vrai romantique dans la science, comme dans la politique et dans la littérature elle-même. Mais cette idée est-elle aussi fondée en raison qu'il a l'air de le croire? nous ne le pensons pas. S'il ne faut pas sacrifier l'inspiration à la méthode, il ne faut pas non plus sacrifier la méthode à l'inspiration, surtout dans l'ordre scientifique.

Galilée, Descartes, Pascal, Leibniz, se sont vivement préoccupés de cette question de la méthode et de ce que de Maistre appelle dédaigneusement la métaphysique de la science : cela ne les a pas empêchés, comme on sait, de montrer un certain talent pour la science. Aristote lui-même, que notre auteur admire beaucoup, n'a pas pu décrire, comme il l'a fait, les conceptions, les jugements, les raisonnements, en un mot, les diverses opérations qui entrent dans le syllogisme, sans réfléchir et sans se regarder, pour ainsi dire, opérer intérieurement : il n'en a pas moins été le premier génie scientifique de l'ancien monde. En condamnant la méthode et la réflexion, de Maistre se sépare de la tradition rationaliste pour se rattacher à la tradition mystique; il quitte, comme cela lui arrive souvent, l'école de Descartes pour celle de Saint-Martin.

Nous reconnaissons avec de Maistre que l'induction baconienne n'était pas sans défaut et que la science n'était nullement dans l'enfance du temps de Bacon; mais nous sommes loin de croire que les ouvrages du philosophe anglais aient été sans influence sur ses progrès. Il est bien facile de dire, comme le fait l'auteur de l'*Examen*, que personne ne songeait, au seizième

siècle, à appliquer le syllogisme aux sciences physiques et naturelles et que, par conséquent, Bacon, qui guerroie pour qu'on ne l'applique pas à cet ordre de sciences, se bat contre des moulins à vent. Il n'en est pas moins vrai que tous les hommes instruits de ce temps-là avaient été formés par la méthode syllogistique et avaient contracté, sous une telle discipline, des habitudes d'esprit qu'on ne perd pas en un jour. — C'est pourquoi il fallut les efforts persévérants de plusieurs générations de penseurs pour amener des esprits, accoutumés avant tout et presque uniquement à discuter et à argumenter, à se mettre en présence des faits pour observer et expérimenter. C'était là un régime intellectuel tout autre. Bacon fut un de ces penseurs et un des plus remarquables. Il n'avait pas dans l'esprit toutes les qualités scientifiques qu'il demandait aux autres, la précision, la netteté, la rigueur; mais il avait le vif sentiment de ce qu'exigeait la science au moment où il parut, et le don de l'exprimer avec autant de poésie que d'éloquence. Ses vues sur l'expérimentation et l'induction sont souvent minutieuses, parfois inexactes, mais elles appellent fortement l'attention sur ces procédés trop méconnus par la logique des écoles. Descartes rendait plus de justice à Bacon que de Maistre : « Vous désirez savoir, écrivait-il au Père Mersenne, un moyen de faire des expériences utiles. A cela je n'ai rien à dire, après ce que Vérulamius a écrit. » Leibniz ne s'exprime pas moins favorablement sur son compte. Il avait, dit-il, commencé par étudier la philosophie scolastique, quand un homme d'un génie divin, Bacon, lui ouvrit un monde nouveau.

Non content d'attaquer les idées de Bacon, sur la logique et sur la physique, de Maistre combat ses vues sur ce qu'on qu'on appelle aujourd'hui la psychologie et la théodicée. Il l'accuse notamment (et c'est le seul de ses griefs que les limites de ce travail nous permettent de signaler) d'avoir compromis le dogme de l'existence de Dieu, en condamnant la recherche de la finalité dans la nature. Frappé du caractère incertain et hypothétique des sciences de son époque, le philosophe anglais l'avait, en effet, attribué à ce que ses contemporains, au lieu de s'en tenir prudemment à l'étude des causes efficientes, auxquelles on peut s'élever par l'observation exacte des phénonènes, avaient la manie de spéculer à perte de vue sur les causes finales, qu'il est presque impossible de deviner. Il essaya donc de purger la science de ce qu'il considérait comme un principe d'erreur, et de lui donner un caractère plus circonspect et plus rigoureux. On s'est demandé, disait-il, dans quel but telle chose avait été faite dans la nature et on a oublié de chercher ce qui l'avait faite : c'est ce qui est arrivé à Platon, à Aristote, à Galien et à tous ceux qui ont raisonné à leur suite. Cependant Bacon ne condamne pas absolument et sans réserve la recherche des causes finales. Il ne veut pas qu'elle soit abandonnée; il demande seulement qu'elle soit déplacée. S'il la retranche du domaine de la physique, c'est pour la transporter dans celui de la métaphysique, à laquelle seule il appartient de scruter la nature au point de vue des idées et des intentions [1].

[1] Voir l'excellent article de M. Ch. Lévêque, intitulé : *F. Bacon métaphysicien. Revue philosophique*, t. III, p. 113.

De Maistre ne tient nul compte à Bacon de cette restriction, qui est pourtant d'une extrême gravité. Il lui reproche simplement d'avoir prétendu que la recherche des causes finales s'oppose à celle des causes physiques, tandis qu'elles peuvent et doivent même aller ensemble. Peut-on découvrir que les planètes sont retenues et mues dans leurs orbites par deux forces qui se balancent, sans conjecturer que ces forces ont été établies pour les retenir et les mouvoir? Peut-on apprendre la propriété que les feuilles des arbres possèdent d'absorber l'air non respirable, sans soupçonner qu'elle a pour cause une volonté bienfaisante? Pourquoi celui qui a ce soupçon serait-il moins bon physicien que celui qui ne l'a pas? Linné ne se lassait pas d'admirer la sagesse que Dieu fait éclater dans la création et dont il apercevait les traces jusque dans les moindres de ses ouvrages. Cela ne l'a pas empêché d'être un grand naturaliste [1].

On voit que de Maistre n'est pas un traditionaliste pur et qu'il lui arrive quelquefois de consulter la raison en même temps que la tradition. Il fait plus, il défend, à l'occasion, son autorité contre ceux qui la méconnaissent. Établir, comme il le fait ingénieusement, l'existence des idées innées contre Locke et Bonald lui-même, c'est bien, en effet, défendre les principes constitutifs de la raison à l'encontre du sensualisme de l'un et du traditionalisme de l'autre. Je n'ignore pas qu'il attribue aux institutions et aux langues une origine divine; mais, si l'on songe qu'il prend ordinairement ce mot *divine*

[1] *Examen de la philosophie de Bacon*, t. II, ch. VI.

dans le sens de *naturelle*, on conviendra qu'elles semblent être pour lui, comme les idées elles-mêmes, non le résultat d'une simple transmission, mais l'épanouissement spontané de notre nature raisonnable.

De Maistre se fait, il est vrai, une idée un peu humaine de l'être divin, et cela, au point qu'on l'a quelquefois accusé d'anthropomorphisme. C'est la part de la tradition dans la philosophie de ce brillant esprit, moins de la tradition catholique telle qu'elle avait été recueillie et fixée par les conciles, que de la tradition janséniste et de la tradition de la Kabbale, arrivée jusqu'à lui par Martinez et Saint-Martin. De là ce Dieu sévère qui, pareil au Jéhovah biblique, se manifeste plus par sa colère que par sa bonté; de là cette théocratie, renouvelée de la Judée autant que de la Rome du moyen âge, qu'il conçoit comme la seule autorité capable mater des êtres radicalement viciés par la chute primitive et corrompus dès le sein de leur mère; de là, en un mot, l'absolutisme religieux, avec le pessimisme métaphysique qui le justifie et lui sert, pour ainsi dire, de contrefort.

Il résulte de toutes ces considérations que, si de Maistre est médiocrement traditionaliste, il est éminemment ultramontain, dans le sens politique du mot, c'est-à-dire vivement épris de la théocratie. Ajoutons qu'il met au service de cette doctrine excessive un style empreint d'une ironie mordante et plus propre à exaspérer qu'à convertir ses adversaires. Aussi, malgré l'élévation de ses idées et la noblesse de ses sentiments, son influence est loin d'avoir toujours été heureuse. En revendiquant avec hauteur pour la société religieuse la suprématie sur

la société civile, il a contribué plus que personne à déchaîner la guerre qui sévit entre elles en ce moment[1].

[1] Voir sur de Maistre le remarquable article de M. Baudrillart : *Publicistes modernes*, p. 128.

CHAPITRE II

DE BONALD OU LE TRADITIONALISME

Vie du vicomte de Bonald. — Impuissance de la Philosophie. — Origine du langage — La société. — L'homme, la cause première et les causes finales.

I

VIE DU VICOMTE DE BONALD. — IMPUISSANCE DE LA PHILOSOPHIE

Il en est des époques dans l'histoire humaine comme des zones dans l'histoire naturelle : chacune d'elles produit des sujets qui offrent entre eux, sinon une ressemblance parfaite, au moins de singulières analogies. Il suffit, pour s'en convaincre, d'étudier concurremment le comte de Maistre et le vicomte de Bonald, qui naquit la même année que lui et dont la vie se développa dans les mêmes circonstances. Tous deux combattent le dix-huitième siècle dans ses doctrines libérales comme dans ses doctrines matérialistes; tous deux essayent de relever les idées anciennes dans l'ordre politique comme dans l'ordre moral et religieux, et établissent entre l'absolu-

tisme et le christianisme une solidarité qui n'est pas sans péril pour celui-ci, au milieu du mouvement qui emporte les sociétés modernes; tous deux font appel, contre les innovations de la raison individuelle, à la raison universelle, c'est-à-dire aux lois mêmes de l'espèce, telles qu'elles se manifestent dans les langues, dans les institutions et dans les traditions qui remontent jusqu'à Dieu lui-même. Ils ne se sont jamais vus, l'un n'est point le disciple de l'autre; mais comme ils sont nés dans la même condition, qu'ils ont été élevés à peu près de la même manière et qu'ils ont passé à peu près par les mêmes épreuves, ils ont des idées à peu près semblables : « Est-il possible, écrit de Maistre, que la nature se soit amusée à tendre deux cordes aussi parfaitement d'accord que votre esprit et le mien?... Je n'ai rien pensé que vous ne l'ayez écrit; je n'ai rien écrit que vous ne l'ayez pensé. » Cependant ces assertions comportent plusieurs restrictions assez graves, non seulement quant aux idées, qui ne sont pas toujours les mêmes des deux parts, comme nous aurons occasion de le faire voir, mais encore quant à la méthode suivie pour y arriver.

De Maistre est plus libre et plus dégagé dans ses allures, de Bonald plus lent et plus didactique; le premier est un génie primesautier qui s'élève quelquefois d'un coup d'aile à une assez grande hauteur; le second est un esprit méthodique qui rase presque toujours la terre; la manière de l'un est plus naturelle, celle de l'autre plus artificielle.

Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald naquit, comme de Maistre, en 1754. Il appartenait, comme lui, à une famille noble dans laquelle la piété et le dévouement aux

rois étaient héréditaires. Il eut également pour berceau une province pauvre et retirée, où les mœurs étaient simples et les croyances profondes : il vit le jour à Monna, près de Milhau, dans le Rouergue. Après avoir terminé ses études à Juilly, chez les Oratoriens, il entra sans transition dans le corps des mousquetaires du roi, où il resta quelque temps, sans que ni les idées ni les mœurs à la mode pussent entamer cette âpre et forte nature. De retour chez lui, à l'âge de vingt-deux ans, il s'y maria, devint maire de Milhau, puis membre et président de l'assemblée de l'Aveyron. Mais bientôt il se démit de ses fonctions pour n'avoir point à reconnaître la constitution civile du clergé. Il fit plus, il émigra et (chose plus grave!) alla rejoindre dans le camp de Condé ceux qui portaient les armes contre la France. Nous le retrouvons peu de temps après à Heidelberg avec deux de ses fils, travaillant à la fois à leur éducation et à la composition d'un grand ouvrage politique. Ce livre, peu libéral, comme on peut bien penser, a pour titre: *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*. Il parut à Constance, en 1796, juste au moment où s'imprimaient à Neufchâtel les *Considérations sur la France* du comte de Maistre; mais la plupart des exemplaires que l'auteur essaya d'introduire sur le territoire de la République furent saisis à la frontière et mis au pilon par ordre du Directoire. Il publia un peu plus tard son *Essai analytique sur l'ordre social*, ses opuscules sur le *Divorce* et sur les *Traités de Westphalie* et de *Campo-Formio* et sa *Législation primitive* (1802), qui mit le sceau à sa renommée parmi les partisans de l'ancien régime. Napoléon, qui le voyait avec plaisir

exalter dans la spéculation ce principe d'autorité qu'il relevait, de son côté, dans la pratique, essaya de se l'attacher et y réussit en partie. Bon père de famille avant tout et de tout temps fort préoccupé de l'avenir de ses enfants, l'écrivain royaliste voulut bien accepter de celui qu'il appellera plus tard l'usurpateur les hautes fonctions de conseiller de l'Université.

On sait quel rôle Bonald joua sous la Restauration. Il tenta alors de réaliser les théories qu'il avait développées dans ses livres et fut un des chefs les plus ardents de cette réaction qui devait pousser la dynastie aux abîmes. Nommé d'abord membre de la Chambre introuvable, puis pair de France, il vota les lois qui suspendaient la liberté individuelle et la liberté de la presse, ainsi que celles qui établissaient les cours prévôtales et punissaient de la déportation les cris séditieux ; il fut un de ceux qui réclamèrent pour le clergé la tenue des registres de l'état civil et une dotation territoriale, et appuya toutes les propositions qui avaient pour but de reconstituer l'aristocratie sur des bases inébranlables. S'il se montra favorable à la création d'un ministère de l'instruction publique, c'est que ce ministère devait, dans sa pensée, veiller à ce que l'instruction ne fût pas trop répandue. Il n'était pas nécessaire, suivant lui, que le peuple sût lire : ce qu'il lui fallait, c'était un bon gouvernement qui le rendît heureux dans sa condition et lui ôtât l'envie d'en sortir.

Le mouvement libéral de 1830 emporta, avec le trône de Charles X, ces essais de restauration surannés. Bonald, qui avait contribué à le provoquer, comprit que la liberté prenant le dessus, il n'avait plus rien à faire sur

la scène politique : il se retira dans sa terre de Monna, où il ne mourut qu'en 1840, à l'âge de quatre-vingt-six ans.

Outre les ouvrages que nous avons déjà mentionnés, Bonald avait composé ses *Recherches philosophiques sur les premiers objets de nos connaissances morales* (1818-1826), un de ses meilleurs écrits ; ses *Observations sur le livre de Mme de Staël touchant la Révolution française* (1818), et sa *démonstration philosophique du principe constitutif de la société* (1830), où il reproduit, à trente-quatre ans de distance, les doctrines qu'il avait exposées dans sa *Théorie du Pouvoir*.

Tout en combattant avec sa verve ordinaire certaines doctrines philosophiques, le comte de Maistre respecte la philosophie. Il parle même de plusieurs philosophes, tels que Platon, Aristote et Malebranche, avec admiration et en homme qui les avait intimement pratiqués. Il n'en est pas de même du vicomte de Bonald. Il ne paraît pas connaître beaucoup les philosophes et attaque la philosophie en elle-même et dans son essence. Il se fonde pour cela sur une observation qui ne brille pas précisément par sa nouveauté et sa profondeur, c'est que les philosophes ne s'accordent pas toujours entre eux. S'inspirant du livre de Gérando, où il puise le plus clair de son érudition, il fait remarquer que Pythagore n'est pas toujours de l'avis de Thalès, ni Zénon de celui d'Épicure, ni Descartes de celui de Bacon. Ces variations tiennent, dit-il, à ce que la philosophie manque d'autorité, et elle en manque parce qu'elle ne parle jamais qu'au nom d'un homme, au lieu de parler au nom de Dieu. Mais cette philosophie qui offre tant de diversité

a-t-elle au moins quelque utilité? Se poser une telle question, c'est se demander si elle a beaucoup contribué à la stabilité des États dans lesquels elle a fleuri. Or, les États les plus stables de l'antiquité ou ne la connurent pas ou la dédaignèrent : les Juifs et les Spartiates aimèrent mieux conserver purement et simplement les croyances de leurs ancêtres que de les soumettre à de vaines et stériles discussions [1].

Voilà un arrêt en bonne et due forme contre la philosophie. Seulement les contradictions sur lesquelles Bonald se fonde pour la condamner sont plus apparentes que réelles. La lumière intérieure, suivant la remarque ingénieuse de Maine de Biran, éclaire tous les esprits, mais elle les éclaire un peu diversement suivant les divers points de vue où ils sont placés. En se plaçant à un point de vue différent pour étudier la nature humaine, les divers philosophes prennent par le fait des sujets d'étude différents : il ne faut donc pas s'étonner que les résultats auxquels ils aboutissent diffèrent. L'un n'étudie que l'activité, l'autre que la passivité du sujet pensant : il est tout naturel que celui-ci ne voie que le côté passif, celui-là que le côté actif de notre nature : leurs systèmes sont autres plutôt qu'opposés. Il n'y a pas plus d'opposition entre eux qu'entre deux systèmes scientifiques dont l'un se rapporterait à la chimie et l'autre à l'astronomie : il ne s'agit que de les unir pour posséder la vérité complète. Bonald croit que l'autorité fait défaut à la philosophie, parce qu'au lieu de parler au nom de Dieu, elle parle au nom de la raison individuelle.

[1] *Recherches philosophiques*, chap. I.

Mais elle a cela de commun avec l'arithmétique, la géométrie et toutes les autres sciences ; on ne voit pourtant pas que ces dernières manquent d'autorité. Pour savoir si la philosophie est bonne ou mauvaise, Bonald se demande si elle contribue ou non à la stabilité des sociétés au sein desquelles elle se produit : c'est là, suivant lui, un excellent criterium pour juger de sa valeur. Nous ne sommes pas tout à fait de cet avis, car nous ne croyons pas que les sociétés les plus stables soient toujours les meilleures. S'il en était ainsi, ce ne serait pas en Occident, mais en Orient, ce ne serait pas dans la France et dans l'Angleterre, mais dans l'Égypte et dans l'Inde qu'il faudrait aller chercher les types les plus parfaits des sociétés humaines.

Puisque Bonald ne craignait pas de s'unir aux sceptiques pour combattre la philosophie et la raison, il aurait au moins dû emprunter à ses nouveaux alliés quelques-unes des armes si acérées et si perçantes dont ils font usage. Qu'est-ce que les contradictions superficielles qu'il signale entre les philosophes en comparaison des profondes antinomies de Kant? Qu'est-ce que ses considérations banales touchant le caractère humain et individuel de la raison à côté des analyses si neuves par lesquelles le philosophe allemand a cherché à établir la subjectivité de nos connaissances? Bonald a si peu le sentiment de toutes ces choses qu'il traite le système de Kant de plaisanterie, sans avoir l'air de se douter que l'entreprise philosophique de ce dernier, considérée par son côté critique, ait quelque analogie avec la sienne. Pour mettre le comble à tant d'inconséquences, il ne manquait plus à cet auteur, qui ne veut entendre parler

ni de la raison individuelle ni de la philosophie, que de se servir de sa propre raison pour organiser une philosophie. C'est ce qu'il n'a pas manqué de faire.

Bonald ne cherche pas le principe de sa philosophie au dedans, mais au dehors; il ne lui donne pas pour fondement l'idée, mais la sensation. Touchant les idées il y a, suivant lui, des divergences nombreuses et profondes entre les hommes; touchant les sensations, il n'y en a pas. Doctrine diamétralement opposée, pour le dire en passant, à celle de Platon et de saint Augustin, de Descartes et de Malebranche, qui voient dans la sensation la partie variable, et dans l'idée la partie invariable de la connaissance et qui se défient autant des sens qu'ils se fient à la raison! Quoi qu'il en soit, Bonald, partant de cette conception étrange chez un métaphysicien, préconise l'étude des choses extérieures et condamne celle des choses intérieures. Il tient cette dernière pour complètement stérile et y voit une contemplation analogue à celle des solitaires du mont Athos, qui passent leur vie les yeux fixés sur leur nombril. C'est avec ce goût délicat, c'est dans ce langage choisi que Bonald caractérise cette noble étude de l'homme intérieur qui, après avoir été inaugurée par les sages de la Grèce, avait été en si grand honneur auprès de tous les méditatifs chrétiens, et en dehors de laquelle il n'y a ni religion élevée ni philosophie sérieuse!

A l'étude directe de l'âme par l'âme, notre auteur propose de substituer l'étude de l'âme dans le langage, qui en est le miroir, et dans l'histoire, qui en est la manifestation; il demande, avant plusieurs philosophes

de nos jours, qu'on remplace la méthode psychologique par la méthode philologique et par la méthode historique. Il ne songe pas que, si le langage est le miroir de l'âme, ce n'est pas une raison pour qu'on l'y étudie plutôt qu'en elle-même : on ne va pas étudier un corps dans le miroir qui le réfléchit. Il ne songe pas non plus que, si l'histoire est la manifestation de l'âme, elle n'a un sens que pour celui qui connaît en elle-même la chose manifestée. Il veut encore qu'au lieu de se replier sur lui-même, l'homme porte son esprit au dehors et embrasse la religion et la morale dans ses hautes spéculations. Mais il ne voit pas que nous ne saurions étudier ces dernières avec quelque profondeur sans pénétrer jusqu'aux sentiments et aux idées où elles ont leurs racines. La connaissance approfondie de la religion suppose non seulement l'étude du sentiment religieux, mais encore celle de la notion de Dieu considérée en elle-même, dans son origine et dans sa portée objective. La connaissance approfondie de la morale implique l'étude des principes fondamentaux sur lesquels la moralité repose, tels que celui de la liberté et celui du bien : toute morale qui ne pénètre pas jusque-là est une morale superficielle et inconsistante. De quelque côté que l'esprit se porte dans le vaste champ de la connaissance, il est donc nécessairement ramené à cette psychologie que Bonald frappe d'interdiction.

Du reste, l'étude de la psychologie a sa valeur par elle-même; on ne saurait la supprimer sans mutiler ou plutôt sans décapiter la science humaine. La science doit embrasser tout le *connaissable;* elle ne doit laisser en dehors de ses cadres rien de ce qui est accessible à

ses investigations, que la connaissance d'ailleurs en soit utile ou inutile, de beaucoup ou de peu d'importance. Elle ne doit donc pas négliger l'étude de l'homme moral, qui tient tant de place dans l'univers et qui occupe le premier rang dans l'ensemble des choses. C'est ce que notre publiciste philosophe, avec son esprit religieusement positif et utilitaire, ne paraît pas vouloir comprendre.

II

L'ORIGINE DU LANGAGE

Bonald portant sur la psychologie le jugement que nous venons de faire connaître, on comprend très bien qu'il ait cherché en dehors de cette science le fait qui doit servir de fondement à la philosophie. Il ne veut pas, dit-il, la fonder sur un de ces faits intérieurs, dont personne n'est témoin, mais sur un fait extérieur et public. Or, ce fait, il le trouve dans la parole donnée primitivement au genre humain. C'est là un fait primitif et *a priori*, général et positif, que personne ne saurait révoquer en doute et qui peut servir à tout expliquer. La parole, voilà donc le *nescio quid inconcussum* que Bonald prétend substituer au *cogito* de Descartes[1].

Nous n'avons pas besoin de dire que cette prétention ne nous paraît nullement justifiés. Il y a peut-être des faits aussi incontestables que celui de la pensée,

[1] *Recherches philosophiques*, ch. I.

il n'y en n'a pas qui le soient plus. Si cette vérité, je pense, était douteuse ou chancelante, toutes les autres le seraient aussi; si elle venait à être renversée, tout le système de mes connaissances croulerait avec elle, puisque chacune d'elles est une pensée que j'ai. Le fait de la pensée n'est donc pas moins positif, quoi qu'en dise Bonald, que celui de la parole. Le langage de ce philosophe n'a pas plus d'exactitude que ses idées elles-mêmes. Il appelle la parole un fait *a priori*, sans avoir l'air de se douter que ce langage n'a pas de sens; car l'expression *a priori* sert précisément à caractériser les vérités de raison par opposition aux vérités de fait. Il la nomme un fait primitif, sans avoir l'air de comprendre que ce qui est primitif pour l'esprit, c'est ce qui lui est le plus intime et ce qui s'identifie avec sa propre essence, comme la pensée dans le système de Descartes et l'effort dans celui de Maine de Biran. Ajoutons que ce qu'il pose comme un fait évident, qui doit servir de base à toutes les démonstrations, c'est tantôt la parole, tantôt le don que Dieu en a fait aux hommes. Or, dans le premier cas, le fait est évident, mais il ne prouve rien, et, dans le second, il prouve quelque chose, mais il n'est pas évident le moins du monde. Le principe de Bonald est donc ou un principe stérile, ou un principe qui n'en est pas un. On n'a le choix qu'entre ces deux alternatives. Bonald finit par choisir la seconde et par essayer de démontrer le prétendu principe qui doit servir de base à toutes les démonstrations.

Il est clair, suivant l'auteur de la *Législation primitive* et des *Recherches philosophiques*, que l'homme

n'a pas inventé le langage; car il ne peut penser sans parler intérieurement, c'est-à-dire sans associer ses idées à des mots, de sorte que, pour penser à inventer la parole, il aurait fallu qu'il en fût déjà en possession. C'est ce qui a fait dire à J.-J. Rousseau que la parole lui paraît avoir été fort nécessaire pour inventer la parole. Ce principe une fois établi, Bonald en déduit les conséquences les plus graves. La première et la plus importante, c'est que l'homme ne tire rien de lui-même, mais qu'il doit tout à la société et à Dieu de qui il a reçu, avec la langue qu'il parle, les idées dont elle est l'expression. Il est donc tenu de se subordonner entièrement aux ministres de l'un et aux représentants de l'autre, au lieu de suivre les lumières de sa raison et de se réserver une certaine indépendance: il n'a que des devoirs, il n'a point de droits.

Comment s'est formée cette doctrine du vicomte de Bonald et d'où est-elle venue? car évidemment elle n'est pas née toute seule. Bonald cite lui-même, parmi ses précurseurs, les nominalistes du moyen âge, qu'il appelle les docteurs les plus célèbres de l'ancienne école. Il ne se doute pas qu'ils en étaient les docteurs les plus suspects et qu'ils ne se recommandaient pas précisément par leur orthodoxie, comme les seuls noms de Roscelin et d'Occam en font foi. Mais il est évident qu'il n'avait pas lu ces auteurs et que, les eût-il lus, il n'aurait pas trouvé chez eux son système tout fait et en quelque sorte préformé. Ses vrais devanciers sont les philosophes du dix-huitième siècle. C'est presque toujours, en effet, dans le siècle où il vit qu'un penseur puise le éléments qui composent sa philosophie, et ses adversaires eux-mêmes lui en fournissent souvent une bonne part. C'est ce qui est arrivé, suivant nous, au vicomte de Bonald. Les sensualistes de son temps avaient affirmé que l'esprit ne tire point ses idées de lui-même et de son activité propre, mais qu'il les reçoit passivement du dehors. Ils avaient également soutenu que les signes exercent sur nos pensées une telle influence que sans eux nous ne penserions presque pas. Eh bien, Bonald adopte la manière de voir de ces philosophes, mais en l'exagérant et en y ajoutant une hypothèse. Au lieu de se borner à dire que sans la parole nous ne penserions presque pas, il soutient que sans elle nous ne penserions pas, d'où il conclut que la parole est d'origine divine. Nous saisissons ici, ou je me trompe fort, le vrai principe du système de Bonald: la racine en est dans la doctrine sensualiste de Condillac et des idéologues, à laquelle, sous l'influence du mot de Rousseau, que la parole paraît avoir été fort nécessaire pour inventer la parole, notre auteur a donné une forme toute nouvelle. Il semble en avoir lui-même le sentiment, quand, après avoir parlé des travaux des idéologues sur les signes, il s'écrie d'un accent de triomphe: « L'idéologie tuera laphilosophie moderne[1]. »

Voilà, suivant nous, la vraie origine du bonaldisme. Quant à sa vraie nature, elle n'est pas bien facile à déterminer; car son auteur oscille sans cesse entre deux doctrines contraires. Tantôt il semble admettre que la parole présuppose l'idée et qu'elle la fait seulement passer de l'état latent à l'état apparent, tantôt, et le

1 *Législation primitive*, discours préliminaire.

plus souvent, il semble croire que la parole produit l'idée et l'esprit même : « Une expression sans pensée, dit-il, est un son ; une pensée sans expression n'est rien. » « L'homme, dit-il ailleurs, ne pense pas plus sans expression, même avec l'esprit le plus prompt, qu'il ne voit sans lumière, même avec les meilleurs yeux. » « La parole, dit-il encore, est la condition de la pensée, comme la vue de la vision et l'ouïe de l'audition. » Bonald n'hésite pas seulement sur la question des rapports de la parole et de la pensée, mais encore sur celle de l'origine de la parole. Tantôt, en effet, il suppose que Dieu a créé l'homme parlant, tantôt, et le plus ordinairement, il déclare qu'après avoir créé l'homme, il est intervenu d'une manière extérieure et miraculeuse pour lui enseigner la parole et lui donner, avec une langue parfaite, toutes les idées nécessaires à sa conservation et à son développement. A quoi s'en tenir au milieu de ces incohérences et de ces contradictions ?

Dans la double supposition de la préexistence de l'idée à la parole et de la création de l'homme parlant, il n'y a plus de système ; la doctrine de Bonald se confond avec les doctrines généralement reçues et n'engendre aucune des conséquences nouvelles auxquelles l'auteur attache tant de prix. Dans la double hypothèse, au contraire, de la génération de la pensée par la parole et de la révélation ultérieure et miraculeuse de la parole et de la pensée, il y a un système qu'on peut trouver entaché d'erreur, mais qui est original et qui entraîne après lui les conséquences les plus inattendues. C'est pourquoi la doctrine bonaldienne nous a paru

devoir être prise préférablement dans le dernier sens. C'est le traditionalisme proprement dit, tel qu'il a été compris, non seulement par Bonald, mais encore par la plupart de ses disciples, c'est-à-dire le système qui, au lieu de considérer l'homme comme un être sorti actif et raisonnable des mains de Dieu, et produisant sans cesse de nouvelles œuvres d'activité et de raison, l'envisage comme un être primitivement inerte et inintelligent en qui Dieu a éveillé après coup une certaine activité et et une certaine intelligence par l'action magique de la parole et à qui il a donné une certaine somme d'idées que les générations successives se transmettent les unes aux autres. Pendant que le rationalisme explique tout par la liberté et la raison, le traditionalisme rend compte de tout par l'autorité et l'enseignement ; tandis que pour l'un l'homme est *avant tout* un animal raisonnable, pour l'autre il est *uniquement* un animal *enseigné*.

Sur quoi s'appuient donc Bonald et les traditionalistes pour établir leur étrange doctrine ? Ils s'appuient d'abord sur ce fait général que tous les hommes que nous connaissons se sont développés dans la société, sous l'influence des enseignements qu'ils en ont reçus, et que leur pensée à tous est pour ainsi dire éclose sous l'action de celle de leurs semblables. L'argument est spécieux, mais non concluant ; car de ce que les hommes se développent au sein de la société il ne s'ensuit nullement qu'ils tiennent tout de la société et qu'ils ne doivent rien à leur nature propre : c'est le sophisme *post hoc, ergo propter hoc*. Si on dit que l'homme pense uniquement parce qu'il vit parmi des êtres pensants, il faudra dire pour la même raison que tel animal aboie ou

mugit uniquement parce qu'il a été élevé parmi des animaux aboyants ou mugissants : le milieu et l'éducation seront tout, la nature et l'espèce ne seront rien.

C'est là une doctrine qui ne manque pas d'analogie avec la doctrine sensualiste et condillacienne. Suivant les condillaciens, en effet, il n'y a rien en nous d'inné et de primitif, tout est acquis et dérivé ; les principes que nous appelons naturels ne sont que des principes sucés avec le lait et fortifiés en nous par l'habitude. De là la toute-puissance de l'éducation et de la législation si hautement proclamée par le dix-huitième siècle. Ici encore, en réagissant contre ce siècle fameux, Bonald le continue ; car il admet, comme lui, le néant primitif de la nature humaine et la possibilité de créer l'homme par l'éducation. Il ne comprend pas qu'il en est de ce dernier comme des autres êtres de l'univers, qu'il a sa nature propre, qui est la pensée : c'est pourquoi il produit spontanément ses idées, de même que l'abeille produit spontanément son miel et que l'arbre donne spontanément ses fruits. Le docteur Gall était mieux dans le vrai, quand il soutenait, contre Condillac, que l'homme n'était pas, en naissant, à l'état de table rase, mais qu'il avait des facultés et des inclinations naturelles que l'habitude et l'éducation développent, mais ne créent pas et qui entreraient en jeu sans elles. Nous sommes, ajoutait-il ingénieusement, comme les oiseaux : si les arts et les sciences que les Grecs et les Romains nous ont transmis venaient à disparaître, nous arriverions bien vite à les produire de nouveau, sans avoir besoin de maîtres, à peu près comme les hirondelles d'aujourd'hui font leurs nids sans avoir besoin des leçons des hirondelles de l'antiquité.

Bonald et les traditionalistes invoquent encore en faveur de leur système l'exemple des enfants séquestrés et trouvés dans les bois, ainsi que celui des sourds-muets qui, faute d'avoir pu communiquer oralement avec les autres hommes, n'ont jamais pu, disent-ils, arriver à penser. Mais les enfants trouvés dans les bois sont bien rares et n'ont jamais été étudiés sérieusement au point de vue dont il s'agit. Ajoutons que les deux ou trois que l'on cite sans cesse, le sauvage de l'Aveyron, le sauvage de la Lithuanie et celui de Lunebourg, pourraient bien avoir été des enfants idiots que leurs parents avaient perdus dans les forêts pour s'en défaire : il n'est donc pas étonnant qu'on les y ait trouvés tels qu'on les y avait mis. L'exemple de la jeune fille de la forêt de Sogny que Bonald cite d'après Louis Racine, est plus curieux, mais n'est pas plus probant, car cette enfant n'était nullement dépourvue d'intelligence.

Quant aux sourds-muets, tout le monde sait aujourd'hui qu'ils ne sont pas bornés, comme Bonald le croit, aux idées sensibles et concrètes, qui nous sont communes avec les animaux, mais qu'ils possèdent, comme nous, des idées abstraites et intellectuelles. Nous avons sur ce point leur témoignage à eux-mêmes. Plusieurs d'entre eux, notamment les professeurs Berthier et Bébian, déclarent, d'après leur expérience personnelle et celle de leurs élèves, que le sourd-muet, même avant d'avoir reçu une instruction spéciale, a le sentiment du juste, celui du beau et celui du ridicule, qui tous impliquent l'idée d'ordre, c'est-à-dire une idée non seulement intellectuelle, mais encore rationnelle et métaphysique au premier chef. Nous voyons également, par l'exemple

de Mitchell, ce malheureux enfant, sourd, muet et aveugle, dont Dugald-Stewart nous a si bien retracé l'histoire, qu'un sujet privé, non seulement de tout enseignement oral, mais même de tout enseignement visuel, laisse bien voir par certains traits qu'il n'est pas un animal comme un autre et qu'il appartient encore malgré tout à l'humanité. C'est une intelligence qui tâtonne et qui peine au sein d'une matière rebelle, mais c'est toujours une intelligence. Il ne faut donc pas dire, avec Bonald, que l'homme pense parce qu'il parle, c'est-à-dire parce qu'il a une langue et des oreilles, pas plus qu'il ne faut dire, avec Helvétius, qu'il pense parce qu'il a des mains. Il pense, parce qu'il a une intelligence : elle seule est la cause efficiente de la vie intellectuelle ; les divers sens n'en sont, quoi qu'en disent les traditionalistes et les sensualistes, que les causes instrumentales.

Bonald ne s'appuie pas seulement sur des faits bien ou mal observés, mais encore sur des raisonnements bien ou mal construits pour prouver que l'homme tire toutes ses idées de la parole et qu'il a reçu la parole de Dieu lui-même. Il y a, dit-il, deux espèces de vérités, les vérités générales, morales et sociales, et les vérités particulières et individuelles ou faits physiques. La parole n'est pas nécessaire à l'homme pour acquérir les dernières. Il peut se représenter les objets extérieurs avec la plus grande facilité, comme les animaux eux-mêmes le font et sans avoir besoin pour cela ni de mots ni d'aucun système de signes. L'objet se sert alors de signe à lui-même, grâce à l'image qu'il laisse dans notre esprit et qui permet à celui-ci et d'y penser et de s'en

souvenir. Mais il en est tout autrement des vérités générales, morales et sociales. Comme elles sont de leur nature complètement étrangères aux sens et ne se lient dans notre esprit à aucune image et que, d'un autre côté, notre esprit ne peut penser qu'à l'aide de ce qu'il sent et de ce qu'il imagine, jamais il ne pourrait les concevoir si elles ne lui venaient pas, pour ainsi dire, du dehors associées à des sons qui leur servent de véhicules et qui offrent une prise solide aux sens et à l'imagination. En d'autres termes, « de même que l'homme ne peut penser à des objets matériels, sans avoir en lui l'image qui est l'expression ou la représentation de ces objets, ainsi il ne peut penser aux objets incorporels, et qui ne tombent directement sous aucun de ses sens, sans avoir en lui-même et *mentalement* les mots qui sont l'expression ou la représentation de ses pensées, et qui deviennent *discours* lorsqu'il les fait entendre aux autres. C'est ce que J.-J. Rousseau a très bien aperçu : « Lorsque l'imagination s'arrête, dit-il, l'esprit ne marche qu'à l'aide du discours » ; ce qui veut dire qu'on ne peut penser qu'au moyen de paroles, lorsqu'on ne pense pas au moyen d'images. On peut donc démontrer *a priori*, comme dit l'école, l'impossibilité de l'invention du langage, en considérant que la parole a été nécessaire pour penser même à l'invention du langage[1]. »

Si nos premiers pères, continue Bonald, avaient été plongés primitivement dans un état de barbarie et d'aphonie tout ensemble, comme le prétendent les ma-

[1] *Recherches philosophiques*, chap. XII.

térialistes, ils n'en seraient jamais sortis. Vivant de la vie des animaux, ils n'auraient eu que des tendances animales; contents de boire, de manger, de dormir et de se représenter par des images les objets utiles ou nuisibles à leur conservation, ils n'auraient pas songé à créer des expressions pour des pensées qu'ils n'auraient pas eues. Le hasard peut mettre des hommes déjà fort développés intellectuellement sur la voie d'une grande découverte; il peut leur faire inventer la poudre ou la boussole; mais que fera-t-il inventer à des êtres encore dépourvus de toute parole, et partant, de toute pensée? Il leur fera peut-être pousser un cri particulier, produire un son qu'auparavant ils ne connaissaient pas; mais qu'il y a loin de là à l'invention de ce vaste système d'expressions où toutes les idées morales, sociales, générales, viennent se refléter et où l'homme, la société, l'univers, se montrent comme dans un miroir! Que de réflexions, que de comparaisons, que de jugements les premiers hommes n'auraient-ils pas dû faire pour trouver un système de signes aussi étendu et aussi compliqué! Mais comment réfléchir, comparer, juger, en matière intellectuelle, quand on ne possède pas encore l'usage de la parole, qui est indispensable pour cela? Qu'ils eussent pu produire quelques-uns de ces sons imitatifs qui expriment des sensations plutôt que des idées, qui relèvent de l'imagination plutôt que de l'intelligence et dont on a dit pour cette raison qu'ils font *image*, admettons-le. Mais comment auraient-ils pu inventer le verbe, c'est-à-dire le mot par excellence, et s'en servir pour traduire la pensée avec ses nuances les plus délicates, c'est-à-dire pour marquer

l'action et la passion, l'indication et le commandement, le passé et le futur? Comment des hommes grossiers, tels qu'on nous les dépeint, c'est-à-dire vivant uniquement dans le présent et aussi oublieux du passé qu'insoucieux de l'avenir, se seraient-ils avisés de distinguer si ingénieusement les diverses époques? Quand les grammairiens les plus profonds ont tant de peine à comprendre le savant mécanisme du langage, comment veut-on que des sauvages incultes l'aient inventé?

On répondra peut-être que le langage n'est arrivé que lentement et successivement au degré de perfection où nous le voyons aujourd'hui. Une preuve, réplique Bonald, que le langage ne s'est pas perfectionné d'une manière lente et successive, mais qu'il nous a été donné tout entier d'un seul jet, c'est que les langues de tous les peuples, même les plus primitifs, sont des langues finies, c'est-à-dire qui comprennent plus ou moins explicitement toutes les parties d'oraison et qui expriment plus ou moins nettement les temps, les nombres, les personnes, les sexes, les substances, les actions, en un mot, toutes les idées qui sont comme le fond de la nature humaine. Il est même à remarquer que les langues anciennes l'emportent généralement sur les modernes, ce qui n'aurait pas lieu, si les langues se formaient, comme les différents arts, d'une manière graduelle et insensible. D'ailleurs, si le langage a été inventé, comment l'histoire, qui nous a conservé le nom des inventeurs de tous les arts, ne fait-elle nulle part mention de l'inventeur d'un art aussi prodigieux que le langage? Enfin, si le langage n'a eu qu'un inventeur, comment ce mortel extraordinaire a-t-il pu faire ac-

cepter sa découverte par tous ses semblables, et, s'il en a eu plusieurs, comment expliquer les radicaux communs et les formes communes qu'offrent aujourd'hui encore toutes les langues parlées parmi les hommes? Notre auteur conclut de toutes ces considérations que le langage est d'origine divine, c'est-à-dire que l'homme « a eu des paroles aussitôt que des pensées et des pensées aussitôt que des paroles, et que ces pensées, émanées de l'intelligence suprême avec la parole, n'ont pu être que des pensées d'ordre, de vérité, de raison, et qu'elles renfermaient toutes les connaissances nécessaires à l'homme et à la société[1]. »

Bonald fait, comme on voit, reposer toute sa théorie de l'origine de la parole sur la distinction de deux classes de vérités, qui sont les vérités générales, morales et sociales d'une part, et les vérités particulières, physiques, individuelles de l'autre. La parole, en effet, n'est pas nécessaire, suivant lui, pour connaître celles-ci, mais elle est indispensable pour connaître celles-là. Or, c'est là une division à la foi très vague et très inexacte; car toutes les vérités physiques ne sont pas particulières et toutes les vérités morales ne sont pas générales. Ajoutons que nous pouvons très bien avoir des idées morales, sans les associer à des paroles, c'est-à-dire à des sons articulés. Je n'ai certainement pas besoin du mot *moi* pour avoir l'idée que ce mot signifie. C'est, au contraire, parce que j'ai cette idée naturellement que je comprends si facilement le mot qui sert à l'exprimer. Ce que je dis du moi, il faut le dire de la pensée, de la

[1] *Recherches philosophiques*, chap. XII.

volonté, du sentiment, c'est-à-dire de ses diverses modifications : elles sont tellement inhérentes à ma nature et me sont tellement intimes que je ne puis manquer de les connaître comme moi-même. D'ailleurs, nos modifications morales sont si étroitement liées à nos modifications organiques que celles-ci servent souvent, en vertu des lois de l'association des idées, de signes à celles-là. Ainsi, lors même que nous aurions besoin de signes pour connaître nos modifications internes, nous n'aurions pas pour cela besoin de mots : nos modifications externes nous en tiendraient lieu. Nous pouvons donc concevoir sans eux les idées morales tout comme les idées physiques. Il n'est donc pas vrai de dire que nous ne pouvons pas absolument penser sans le secours de la parole et que, par conséquent, nous n'aurions pu penser à l'inventer, si nous n'en avions pas été tout d'abord en possession.

Inventer, du reste, n'est pas le mot; car l'homme naît parlant, comme il naît pensant ; il possède naturellement la faculté d'articuler, ainsi que celle de transformer ses articulations en signes, et la nature elle-même l'excite à s'en servir. Bonald croit que l'homme, dans l'état d'animalité où on le suppose primitivement plongé, se serait contenté de boire, de manger, de dormir et qu'il n'aurait pas éprouvé le besoin de manifester sa pensée par la parole. C'est une erreur. Dans quelque état que l'homme ait pu être à l'origine, il devait posséder, au moins en germe, l'ensemble des attributs qui constituent notre humanité et qui nous distinguent des autres animaux. Or, parmi ces attributs, le désir de connaître, celui de communiquer avec ses semblables

et celui de se perfectionner tiennent le premier rang. S'ils sommeillent parfois dans certains individus, ils se déploient avec énergie dans l'espèce. Comment donc l'homme primitif, qui devait éprouver à un degré quelconque ces divers sentiments, se serait-il contenté, pour les satisfaire, du langage d'action qui ne pouvait traduire sa pensée que d'une manière vague et obscure, quand il avait à sa disposition et, pour ainsi dire, sous sa main le langage parlé qui était capable d'égaler, par l'immense variété de ses articulations, l'immense variété de ses idées elles-mêmes ?

L'homme a dû se servir d'abord des articulations pour désigner les objets extérieurs qui produisent des sons susceptibles d'être imités et pour désigner ces sons eux-mêmes. Les mots *siffler*, *souffler*, *tonner*, *murmurer*, *crier*, *mugir*, *rugir*, *glapir*, *hurler*, sont imitatifs dans toutes les langues et le sont encore plus dans les langues primitives que dans les nôtres. C'est à quoi Bonald n'a pas réfléchi, quand il s'est montré si embarrassé pour expliquer l'origine du verbe et qu'il a eu recours à l'intervention de son *deus ex machina* pour en rendre compte. Quant aux affections internes, on a dû les exprimer par les modifications organiques correspondantes. Etre triste, c'est *avoir le cœur serré*, être joyeux, c'est *bondir* d'allégresse ; être en colère, c'est sentir *remuer sa bile ;* s'enorgueillir, c'est se *rengorger;* s'opiniâtrer, c'est se *raidir*, et ainsi de suite. Il n'est pas de sentiment qui n'ait son expression en quelque sorte physique, même dans les langues abstraites et intellectuelles des peuples civilisés. A plus forte raison devait-il en être ainsi dans les langues

concrètes et imaginatives des peuples primitifs[1]. Ce ne sont pas seulement les phénomènes affectifs, tels que ceux que nous venons de citer, ce sont encore les phénomènes cognitifs, que l'on peut rendre ainsi métaphoriquement, c'est-à-dire en leur donnant en quelque sorte un corps et une figure, en vertu des lois de l'association des idées et de celles de l'analogie. Dans la plupart des langues, en effet, les mêmes mots signifient à la fois *image* et *idée*, *voir* et *savoir*, *entendre* et *comprendre*. Pour exprimer des connaissances plus fines et plus délicates, on empruntera à d'autres sens d'autres métaphores : on dira d'un homme qu'il a du *tact*, du *goût*, du *flair*, ou encore qu'il *réfléchit* profondément à ce qu'il fait, qu'il *pèse* et qu'il *calcule* chacune de ses actions. On voit comment, les images une fois nommées dans une langue, et c'est toujours par là que l'on commence, on a pu arriver de proche en proche à nommer toutes les idées. Le mouvement de l'image à l'idée, du terme concret et physique au terme abstrait et métaphysique, est facile à suivre dans la langue grecque, d'Homère à Aristote et dans la française elle-même, de Joinville à Condillac, bien que cette dernière soit une langue dérivée et de seconde formation.

Mais Bonald insiste. Comment, dit-il, des hommes grossiers ont-ils pu songer à inventer le langage parlé, c'est-à-dire calculer qu'avec les articulations dont ils disposaient, ils pourraient former un vaste système d'expressions où toutes les idées, non seulement particulières et physiques, mais encore morales et sociales,

[1] V. Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, article *Signes*.

viendraient en quelque sorte se réfléchir ? Je réponds qu'ils n'ont point fait de calcul de ce genre, mais que l'instinct l'a fait pour eux et qu'ils les a poussés à lier certaines idées à certaines articulations, sans savoir ce qu'il faisaient (comme de Maistre s'exprime en parlant de la formation des constitutions primitives), et sans se douter qu'ils suivaient un procédé destiné à produire un jour des langues magnifiques. C'est ainsi qu'en liant entre elles quelques branches d'arbres pour s'abriter, les hommes des cavernes ébauchaient, à leur insu, un art qui devait un jour couvrir la terre de superbes monuments ; c'est ainsi qu'en façonnant des haches de silex, les aiguilles en os, des manches de poignards en forme de renne, nos aïeux de l'âge de la pierre préparaient, sans le savoir, les prodiges de notre moderne industrie. Le grand tort de Bonald, comme de tous les philosophes du dix-huitième siècle, dont il s'inspire constamment, sauf à se séparer d'eux par une hypothèse aventureuse, c'est de ne voir dans les œuvres de la civilisation qu'un facteur possible, l'esprit de réflexion et de calcul, et de ne tenir aucun compte de cet instinct, de cette spontanéité dont de Maistre, lui, a mis dans une si vive lumière le rôle merveilleux.

Mais, en admettant que des hommes grossiers aient pu s'aviser de créer les premières langues, comment les ont-ils créées si parfaites ? D'abord, nous sommes trop loin de l'origine des langues pour savoir quel degré de perfection elles pouvaient avoir à cette époque reculée. Mais, en supposant, comme notre auteur l'avance sans preuves, qu'elles aient été finies dès le principe, c'est-à-dire qu'elles aient possédé toutes les parties de l'oraison

et exprimé toutes les catégories de la pensée, non pas sur quelque point particulier du globe, mais sur toute la face de la terre, que faudra-t il en conclure ? Que l'homme, en suivant instinctivement les lois de l'analogie, est arrivé partout à faire des œuvres achevées et d'une géométrie savante, comme celles que l'instinct fait encore faire aujourd'hui à l'abeille et au castor. En supposant, comme on le soutient, que toutes les langues aient des formes semblables, il faudra l'expliquer par ce fait bien simple, qu'elles se moulent toutes sur la pensée humaine, qui offre partout des caractères identiques. En supposant même qu'elles aient toutes, comme on le prétend, des radicaux communs, cela prouverait tout simplement qu'il y a un rapport naturel entre certains sentiments et certaines articulations, comme entre certains sentiments et certains gestes. Quant aux arguments que Bonald tire de la perpétuité et de l'universalité de la parole et du silence des traditions sur le nom de son inventeur, pour prouver qu'elle n'a point été inventée, ils peuvent avoir de la valeur contre ceux qui voient dans la parole une invention semblable aux autres et à laquelle l'homme est arrivé par hasard et après bien des tâtonnements, mais ils n'en ont point contre nous. Puisque la parole est, suivant nous, naturelle à l'homme, il faut bien qu'elle soit un fait universel et perpétuel comme notre nature elle-même ; puisque, suivant nous, l'homme articule, comme il gesticule, l'histoire n'a pas plus dû conserver le nom de l'inventeur des articulations que celui de l'inventeur des gestes, par la très bonne raison que l'un n'a pas plus existé que l'autre.

III

ORIGINE DU LANGAGE (SUITE)

Ce qui a le plus contribué à induire en erreur le vicomte de Bonald, c'est la fausse notion qu'il s'est faite du rôle de la parole dans la transmission de la pensée. Il lui attribue, dans cette opération, une vertu magique et surnaturelle qu'elle n'a pas, faute de se rendre compte de la propriété très simple et très naturelle qu'elle a, et il va chercher le principe d'un tel phénomène dans le ciel, pendant qu'il était si facile de le trouver sans sortir des limites de ce monde sublunaire. Il veut bien reconnaître qu'à transmettre l'idée d'une chose corporelle par la parole il n'y a pas grande difficulté. Je vois, dit-il, un objet, je vous le montre et je vous dis en même temps son nom : l'idée de l'objet et celle du nom se lient alors dans votre esprit, de sorte qu'il vous suffira désormais d'entendre le nom pour penser à l'objet et de voir l'objet pour penser à son nom. Mais il croit que, dès qu'il s'agit de communiquer à quelqu'un l'idée d'une chose incorporelle, il n'en est plus de même. J'ai les idées de vertu, de bien, de mal, et celles d'unité, de dualité, de pluralité, et je veux les faire passer de mon esprit dans le vôtre. Comment vais-je m'y prendre pour cela? Je vous dirai bien le nom de chacune de ces choses, mais, quant à la chose même, je ne pourrai pas vous la faire voir, comme celle dont nous parlions tout à

l'heure, puisqu'elle est invisible. Il ne pourra donc pas s'établir dans votre esprit de lien entre le nom et l'objet, de sorte que l'un ne vous fera pas penser à l'autre : il n'y aura pas, à ce qu'il semble, transmission de la pensée par la parole. Cependant cette transmission est un fait. Comment l'expliquer, car il paraît au premier abord absolument inexplicable ?

Bonald l'explique par cette étrange doctrine que la parole suppose déjà dans l'esprit des idées obscures, latentes, fugitives, qu'elle éclaire, qu'elle rend visibles, qu'elle réfléchit ; car notre auteur, qui est beaucoup plus fécond en images qu'en raisons, a successivement recours à toutes ces métaphores. Pour lui l'expression est successivement une lumière qui illumine les idées et les fait apparaître, un réactif chimique qui fait passer notre pensée de l'état d'écriture invisible à celui d'écriture visible, et un tain qui est placé derrière l'esprit, comme derrière un miroir, et qui lui permet de refléter toutes les images qui s'y projettent[1]. Il va même jusqu'à dire que les idées « se trouvent dans l'esprit de l'enfant, prêtes à se joindre à toutes les langues qu'on voudra lui faire entendre. » Il ne voit pas que, pour qu'il en fût ainsi, il faudrait qu'il y eût un rapport naturel entre les mots de chaque langue et les idées de chaque esprit, de sorte que chaque mot prononcé éveillât naturellement dans l'esprit l'idée correspondante, à peu près comme tel cri ou tel geste y éveille l'idée qui lui répond. Mais il n'en est point ainsi : entre le cri ou le geste et l'idée, il y a un rapport naturel ; entre le mot et l'idée,

[1] *Recherches philosophiques*, chap. VIII.

il n'y a qu'un rapport artificiel. Aussi, pendant que tel cri éveillera, chez tout le monde, l'idée de colère ou de douleur, et tel geste l'idée de menace ou de supplication, les mots *bien* et *mal*, loin d'éveiller l'idée du bien et du mal chez un Allemand ou chez un Chinois, n'exciteront que leur étonnement.

Les mots prononcés ne suffisent pas plus, à eux tout seuls, à éveiller dans l'esprit les idées abstraites que les idées concrètes : il faut, dans un cas comme dans l'autre, qu'ils aient été associés, sinon directement, au moins indirectement, aux choses signifiées. Je prononce devant un enfant le nom de nombre deux, sans faire aucun geste indicatif : il n'en résulte aucune idée dans son esprit. Mais si, en disant *deux*, je lui montre constamment deux objets, au lieu d'un ou de trois ou de quatre, l'idée de dualité commencera à s'ébaucher en lui, puis elle finira par s'y former de la manière la plus nette et la plus précise. Or, c'est là une idée abstraite et générale, puisqu'elle s'applique à tout un genre d'objets, à tous ceux qui sont au nombre de deux. Comment l'enfant l'a-t-il acquise? Comme les idées concrètes et particulières (sauf peut-être qu'il a fait plus d'expériences et déployé plus d'activité), je veux dire en partant de l'observation des choses, d'une part, et en recevant un enseignement approprié, au moyen des signes naturels, de l'autre. Le mot lui-même, le mot tout seul ne lui a rien appris, de sorte que cette vertu cabalistique que Bonald lui attribue s'en va en fumée.

On voit, par tout ce qui précède, que l'enfant n'est pas aussi passif qu'on se le figure ordinairement dans le fait de la parole. Au lieu de se borner à la recevoir pour

ainsi dire toute faite, il contribue pour une bonne part à la faire ce qu'elle est, c'est-à-dire à la rendre significative, en liant les sons qu'il entend aux objets qu'on lui montre et en les élevant ainsi à l'état de mots véritables. Mais il ne s'en tient pas là : non content de répéter avec intelligence les mots qu'on lui dit, il en fabrique un grand nombre dont ses parents s'amusent et sont enchantés, comme d'autant de gentillesses, et que sa nourrice recueille pour s'entretenir avec lui, à l'époque où son organe vocal commence à se dénouer. Seulement elle y mêle beaucoup de mots de sa langue propre, qui, étant plus complète et plus savante, finit par prévaloir sur cette langue enfantine, qui ne demandait pourtant qu'à venir au monde. Aussi chez certains peuples nomades, où les pères et les mères abandonnent souvent leurs enfants seuls pendant plusieurs semaines, en ne laissant pour les surveiller que quelques vieillards moroses et taciturnes, ces enfants se forgent entre eux un jargon qu'ils entendent à merveille, mais où leurs parents, à leur retour, finissent par ne rien comprendre. C'est pourquoi la langue de ces peuples change presque entièrement d'une génération à l'autre[1]. On saisit là, pour ainsi dire, sur le fait ce talent *onomaturge*, comme s'exprime de Maistre, qui caractérise à la fois les enfants et les peuples enfants et qu'ils perdent un peu à mesure qu'ils avancent dans la vie et que l'instinct fait place chez eux à la réflexion. C'est par là et non par je ne sais quelle intervention surnaturelle de Dieu, que s'explique la formation des langues humaines.

[1] Lemoine, *de la Physionomie et de la parole*, p. 151.

Je n'ai pas besoin de dire que si je ne crois pas, avec Bonald, à l'origine miraculeuse de la parole, je crois encore moins, s'il est possible, à l'origine miraculeuse de l'écriture, qu'il cherche également à établir. Au reste, les raisons qu'il donne en faveur de cette dernière opinion ressemblent singulièrement à celles qu'il fait valoir en faveur de la première. De même que la parole lui paraît avoir été nécessaire pour inventer la parole, l'écriture lui semble avoir été nécessaire pour inventer l'écriture. Pour écrire les sons, il fallait, en effet, suivant lui, les avoir déjà décomposés, et pour les décomposer il fallait les avoir déjà écrits. Il est fâcheux que l'imprimerie et la télégraphie soient des découvertes si récentes : sans cela Bonald nous prouverait non moins clairement que pour les inventer, il fallait déjà les avoir et qu'ainsi ces deux arts nous sont venus du ciel en droite ligne.

Après avoir réfuté le traditionalisme de Bonald en lui-même et dans son principe, il ne me reste plus qu'à le réfuter par ses conséquences, soit celles qu'on en peut tirer, soit celles qui en ont été tirées réellement.

Ce système consiste à soutenir que l'homme a reçu toutes ses idées générales, morales et sociales de Dieu lui-même, qui les lui a données primitivement avec la parole, et que son activité et sa raison ne lui servent à rien pour les découvrir. La première conséquence d'un tel système, c'est que, si nous connaissons Dieu, c'est à l'enseigement traditionnel et à la parole, qui en est l'organe, que nous en sommes redevables. Dieu nous est connu, parce qu'il nous a été été nommé ; si on ne nous l'avait jamais nommé, nous n'en aurions jamais eu la moindre connaissance. Quant à l'immortalité de l'âme, il

ne saurait être question de l'établir par des arguments rationnels et appropriés : elle est certaine, parce qu'elle est de tradition et qu'elle est liée à l'existence de Dieu, qui est de tradition aussi. Sans cela, il nous serait aussi impossible de connaître « l'état de l'homme après sa mort que son état avant sa naissance. » Bonald accorde-t-il du moins à la raison la connaissance du bien, du beau moral, qu'on ne peut pas plus lui refuser, à ce qu'il semble, que celle du beau littéraire, puisqu'elle rentre dans la même catégorie ? Non : la raison lui paraît aussi stérile, aussi impuissante en morale qu'en métaphysique : « L'homme, dit-il, ne sait rien en morale qu'il ne l'ait appris par les oreilles ou par les yeux, c'est-à-dire par la parole orale ou écrite. » De ces vérités écrites en quelque sorte sur l'homme, suivant l'expression énergique de Saint-Martin, et que le sens moral nous atteste plus éloquemment que toute écriture, il n'en est pas question chez Bonald. Il ne croit pas plus à la morale naturelle qu'à la religion naturelle : « Laissons, dit-il, cette expression, *lois naturelles gravées au fond des cœurs*... ces lois que l'on croit gravées au fond des cœurs, parce qu'on ne peut se rendre compte du moment où l'instruction des leçons et des exemples en a développé l'idée. » « La religion même naturelle, dit-il encore, la connaissance de Dieu, de notre âme et ses de nos rapports avec Dieu, veut être apprise ou révélée [1]. » Bonald va plus loin, il semble quelquefois donner à entendre que ce ne sont pas seulement les idées religieuses et

[1] *Législation primitive*, discours préliminaire.

morales, mais encore les idées générales de toute espèce, dont il a d'ailleurs tant de peine à les distinguer, qui nous ont été transmises par l'enseignement et qui dérivent de la tradition, non de la raison elle-même.

Mais si toute vérité nous vient de la tradition, non de la raison, c'est à la première, non à la seconde, que nous devons donner notre confiance, c'est la foi et non l'examen qui doit être le grand ressort de notre vie intellectuelles. Mais de quelle foi s'agit-il? De la foi au genre humain et aux grandes vérités qu'il nous a transmises : « Sans cette croyance préalable des vérités générales, dit Bonald, qui sont reconnues sous une expression ou sous une autre, dans la société des hommes considérée dans la généralité la plus absolue et dont la crédibilité est fondée sur la plus grande autorité possible, l'autorité de la raison universelle, il n'y a plus de base à la science... Les peuples divers, ajoute-t-il, peuvent avoir de préjugés faux ou des préventions; le genre humain tout entier ne peut avoir que des préjugés vrais. Un préjugé général est la croyance d'une vérité générale[1]. » Ici le système de la tradition vient se confondre dans un autre système non moins connu, dans celui du consentement universel des hommes : le bonaldisme se résout dans le lamenaisianisme.

Il suffit d'un peu de réflexion pour voir quel est le vice fondamental de cette doctrine : c'est de méconnaître la grandeur, je dirai presque la réalité de l'homme moral et de l'anéantir en quelque sorte soit devant Dieu, soit devant l'homme extérieur et sensible, soit devant

[1] *Recherches philosophiques*, chap. x.

la société elle-même. Aux termes de cette doctrine, en effet, nous ne pensons pas, c'est Dieu qui pense pour nous. Il nous communique d'abord sa pensée par la parole, puis il nous laisse le soin de nous la communiquer à notre tour les uns aux autres par le même moyen. Il en est le seul et véritable principe; nous, nous n'en sommes que les récipients et les véhicules : il fait tout en nous, nous n'y faisons rien. Or, comme nous ne sommes substances qu'en tant que nous sommes causes et que dans la mesure où nous sommes causes, notre causalité se réduisant à rien, notre substance se réduit à rien également : Dieu seul subsiste, l'homme s'évanouit. Le bonaldisme, comme le malebranchisme, avec lequel il offre ici un certain rapport, nous mène directement au panthéisme.

Si, à considérer le principe qu'il assigne à notre pensée, le bonaldisme incline au panthéisme, à considérer le moyen par lequel il veut qu'elle se produise et se transmette, il incline vers un système tout différent. Ce moyen, nous l'avons vu, c'est la parole, c'est-à-dire un ensemble de signes sensibles et matériels. La parole n'étant saisie que par nos sens, c'est par nos sens que nous viennent toutes nos idées, depuis celles qui se rapportent au corps jusqu'à celles que nous rapportons à notre esprit; c'est une espèce de sensualisme. Mais comment pouvons-nous connaître notre esprit dans les mots, pendant que nous ne pouvons pas le connaître en nous-mêmes, s'il faut en croire le vicomte de Bonald ? N'est ce pas dire que nous le saisissons où il n'est pas, tandis que nous ne le saisissons pas où il est réellement ? Ici encore Bonald se tire d'embarras en attribuant à la

parole une propriété merveilleuse, analogue aux qualités occultes de la scolastique, celle de produire des idées sans que l'on sache comment. C'est la *magie* du mot, laquelle ressemble fort, pour le dire en passant, à la magie du sang répandu dont de Maistre fait un si fréquent usage et qui lui sert à tout expliquer. Nous n'avons plus affaire au pur sensualisme, mais à une sorte de sensualisme mystique.

Si, au lieu d'envisager la pensée dans la source d'où elle découle et dans le canal par lequel elle nous arrive, nous l'envisageons dans le milieu où elle est, suivant notre auteur, pour ainsi dire en dépôt, nous serons amenés à voir encore le système sous un autre jour et à lui trouver encore d'autres imperfections. Ce milieu est, comme on sait, la société, qui seule est dépositaire des grandes vérités nécessaires à la conservation du genre humain et qui seule les communique à chacun, dans la mesure de sa capacité, en lui communiquant la parole. Lors donc qu'un homme soumet à la discussion quelqu'une de ces vérités, au lieu de l'accepter telle qu'elle la lui donne, il s'insurge contre cette société dont il tient tout ce qu'il a et qui l'a fait tout ce qu'il est : « il s'arroge, dit Bonald, lui, simple individu, le droit de juger et de réformer le général et il aspire à détrôner la raison universelle pour faire régner à sa place sa raison particulière[1]. » Le bonaldisme entraîne, comme on voit, la subordination complète des opinions aux croyances, de l'individu à la société : c'est une sorte de socialisme, car on peut donner ce nom à tout système qui

[1] *Recherches philosophiques*, chap. I.

tend à sacrifier l'homme à l'État, la personne au groupe. Or, le bonaldisme a incontestablement une tendance semblable. Ajoutons, pour donner le dernier coup au système de Bonald, qu'il implique contradiction. Que prétend, en effet, ce philosophe? Qu'il n'y a de vraies que les doctrines traditionnelles et sociales. Or, son système étant de son propre aveu et de l'aveu de tout le monde, un système nouveau et qui lui est personnel, est, d'après son propre *criterium*, un système entaché d'erreur.

Les conséquences théologiques du traditionalisme ne sont pas moins écrasantes pour cette doctrine que ses conséquences philosophiques. L'enseignement que nous recevons par la parole, au sein de la société, remontant d'anneau en anneau, par une chaîne ininterrompue, jusqu'à Dieu même, et cet enseignement comprenant non seulement les principes des connaissances morales et religieuses, mais encore ceux de toutes nos connaissances sans exception, il s'ensuivra que tous ces principes devront être regardés comme des articles de foi et comme des vérités révélées. Tout dérivant de la révélation qui s'opère en dehors des lois de la nature, il n'y aura plus lieu de distinguer les vérités naturelles des vérités surnaturelles, les sciences profanes des sciences sacrées, la philosophie de la théologie, les affaires temporelles des affaires spirituelles. Dans l'ordre scientifique comme dans l'ordre politique, l'élément laïque sera absorbé par l'élément ecclésiastique : il n'y aura plus d'États, mais une Église et toutes les conquêtes des temps modernes iront s'engloutir au sein d'une théocratie monstrueuse. De telles conséquences ont fait reculer

les théologiens eux-mêmes. L'un des plus éminents et des plus sages d'entre eux, Mgr Maret, s'écrie quelque part : « Quel odieux de pareilles doctrines, si jamais elles pouvaient être prises au sérieux, si jamais on croyait voir en elles l'enseignement du clergé, ne jetteraient-elles pas sur la théologie, l'Église, la religion elle-même? Quel homme capable de penser et de raisonner pourrait supporter les excès de ce système ? Cette négation absolue de la raison et de l'homme lui-même ne pourrait que le révolter et l'armer de mépris et de colère contre une doctrine fatale à la dignité de notre nature[1]. »

Le savant doyen de la faculté de théologie de Paris n'est pas le seul philosophe catholique qui ait repoussé le traditionalisme : d'autres auteurs très distingués du même bord, tel que le savant Père Chastel, l'ont également combattu. Bien plus, le concile de Rennes et celui d'Amiens l'ont formellement condamné, de sorte que cette doctrine, qui avait été imaginée dans le but d'humilier la raison devant la foi, est aujourd'hui désavouée par la foi comme par la raison.

IV

LA SOCIÉTÉ

Nous avons exposé la philosophie du langage du vicomte de Bonald, c'est-à-dire la partie de sa doctrine

[1] *Philosophie et Religion*, par H. L. C. Maret, p. 318.

qu'on regarde ordinairement comme le principe de tout son système. Il nous reste maintenant à faire connaître sa philosophie de la société et sa philosophie de l'homme, qui ne s'en déduisent pas aussi rigoureusement qu'on l'a prétendu, mais qui s'y rattachent pourtant par quelques points.

De même que la philosophie générale de Bonald se rattache à ce principe, fort contestable, que le langage est d'origine divine, de même sa philosophie politique est, en quelque sorte, suspendue à cet autre principe fort abstrait et tiré on ne sait d'où, que la cause est au moyen ce que le moyen est à l'effet, ou encore, que le pouvoir est au ministre ce que le ministre est au sujet. Notre auteur s'efforce, en effet, d'établir que la société domestique, la société politique et la société religieuse sont d'autant plus parfaites qu'elles le réalisent plus complètement.

La société domestique est composée de trois éléments qui sont le père, la mère et l'enfant. Or, le père, cause première de cette petite société, possède le pouvoir producteur et conservateur de l'enfant; il l'exerce par le moyen ou ministère de la mère, et l'enfant est le sujet de sa volonté et l'effet de son action. Le pouvoir domestique est un, car la dualité est incompatible avec la nature du pouvoir ; il est perpétuel, car l'enfant est toujours mineur à l'égard de ses parents ; il est indépendant et absolu, car il cesserait d'être pouvoir, s'il dépendait de quelqu'un et s'il reconnaissait des limites. Aussi, là où la société politique n'existe pas ou n'est pas assez puissante, le chef de la famille possède sur ses membres le droit de vie et de mort. Nos lois, dit

Bonald, en trouvent, même aujourd'hui, l'usage excusable de la part du mari qui a surpris sa femme en flagrant délit d'adultère. Le ministère de la société, ajoute notre philosophe, en continuant à user de ses formules algébriques, ni plus ni moins que s'il faisait, à l'exemple de Spinoza, une *politica geometrice demonstrata*, le ministère appartient à la mère ; car elle reçoit du père l'action productrice et conservatrice et la transmet à l'enfant ; elle obéit au premier et commande au second. Pour cela, elle doit être homogène à l'un et à l'autre. Aussi elle participe de l'homme par sa raison et de l'enfant par ses nerfs : c'est un homme-enfant. Quant à l'enfant lui-même, il est le sujet de la volonté et l'effet de l'action du père et de la mère et n'a d'autre devoir que de leur obéir. Il n'a point de fonctions à exercer : c'est à lui que les fonctions se rapportent ; car, dans toute société, elles sont des *charges*, c'est-à-dire des fardeaux, qui doivent être portés par les plus grands et les plus forts pour le bien des plus faibles et des plus petits[1].

Chez Bonald, l'État ressemble beaucoup à la famille, et il n'y a pas lieu d'en être surpris, puisqu'il est organisé d'après la même formule. Là aussi il y a un pouvoir, qui est un, indépendant, absolu et perpétuel ; là aussi il y a un ministère (c'est la noblesse), qui l'aide de ses conseils et de ses services, c'est-à-dire qui éclaire son jugement et seconde son action. Ces deux fonctions, remplies d'abord par les mêmes personnes, ont été divisées depuis : de là sont nées la noblesse de robe et la

[1] *Principe constitutif de la société*, chap. I, II, III, V.

noblesse d'épée. Comme tout se fait, dans la société, pour les sujets, ils n'ont rien à faire, du moins au point de vue politique, et se bornent à gouverner, comme des rois, les familles dont ils sont les chefs. Aussi Bonald ne se lasse pas d'admirer leur bonheur et leur applique avec conviction les paroles du poète :

> O fortunatos nimium, sua si bona norint !

La société politique peut être monarchique ou *polyarchique*, comme la société domestique peut être monogame ou polygame. Il y a trois espèces de monarchies : la monarchie royale, la despotique et l'élective. La première, qui était celle de l'ancienne France, est ce qu'il y a jamais eu au monde de plus parfait. Les trois éléments de la société, le pouvoir, le ministre et le sujet, y étaient homogènes, puisque l'hérédité en était l'essence commune. Le pouvoir y était indépendant, sans y être tyrannique, car il était tout entier dans les mains du roi, mais du roi en son conseil. Les honneurs de la carrière militaire y étaient, à quelques exceptions près, le privilège de la noblesse, mais à la condition qu'elle laisserait au tiers état les carrières lucratives de l'industrie et du commerce. Le tiers état et la noblesse, réunis au clergé, formaient les états généraux. De ces trois ordres, l'un représentait le travail, l'autre la propriété et le troisième les lumières, au moins suivant notre auteur, qui ne tient peut-être pas suffisamment compte de la situation respective où ils se trouvaient dans les derniers temps. La monarchie absolue et la monarchie élective sont celles où deux des

trois personnes de l'État, le pouvoir et le ministre, sont distinctes, sans être homogènes. En Turquie, le pouvoir est héréditaire et ses agents ou ministres ne le sont pas ; en Pologne, le ministre, c'est-à-dire la noblesse, est héréditaire, et le pouvoir ne l'est pas. Il en résulte que le pouvoir est excessif en Turquie et faible en Pologne. C'est pourquoi l'un de ces royaumes est mourant et l'autre déjà mort.

L'opposé de la monarchie est la démocratie. Les trois personnes sociales s'y confondent en une seule, car tous les sujets peuvent aspirer au ministère et même au pouvoir et sont, à proprement parler, non des sujets, mais des citoyens. C'est le gouvernement des petites gens. Chacun se trouvant trop faible pour commander seul, met sa médiocrité en commun avec celle des autres, et on arrive ainsi, dit malicieusement Bonald, à faire du gouvernement comme on fait du commerce, par voie d'association. Par cela seul, ajoute-t-il avec la sévérité, mais un peu aussi avec la clairvoyance de la haine, par cela seul qu'il est le gouvernement du plus grand nombre, il est celui des hommes faibles et passionnés, qui sont en majorité partout. Heureusement il ne dure pas. Comme le pouvoir y est en proie à tous les ambitieux de bas étage, il ne peut échapper à la guerre civile que par la guerre étrangère et périt inévitablement dans l'une ou dans l'autre. Entre la monarchie, où il y a trois personnes sociales distinctes, et la démocratie, où il n'y en a qu'une, se place l'aristocratie, où il y en a deux, les ministres et les sujets, la noblesse et le peuple. Elle se rapproche de la monarchie en ce qu'elle a quelque chose de sa stabilité, et on ne se tromperait pas beaucoup en

l'appelant une monarchie *acéphale* ou sans chef. Celui qu'elle a, en effet, ne compte pas. Il n'est, sous le nom de doge ou de président, que le premier sujet d'une aristocratie superbe, dont il se borne à exécuter les décisions.

Bonald ne traite pas mieux le gouvernement représentatif que les précédents. Le pouvoir, dit-il, n'y est pas un, puisqu'il est divisé en trois tronçons ; il n'y est pas indépendant, puisque le roi y a une pension ou liste civile et peu de propriétés ; il n'y est pas absolu, car, en un sens, il existe à peine, puisque le roi n'y fait rien et que ses ministres font tout. Il ne peut, même chez ces derniers, rien exécuter de grand, parce que les critiques incessantes auxquelles il est en butte de la part de la presse le rendent timide et paralysent son action. Il est réduit à se traîner à travers des détails mesquins : le champ des grandes pensées et des grandes entreprises lui est fermé. Un autre inconvénient du gouvernement représentatif, suivant Bonald, c'est qu'il pousse les peuples à la guerre, en la faisant dépendre de l'éloquence des orateurs et des passions qu'elle excite, et qu'en même temps il affaiblit l'esprit militaire, en mettant les classes industrielles et commerçantes à la place qu'occupait autrefois la classe guerrière [1]. On reconnaît là une idée que M. Ernest Renan a fait, depuis, très finement ressortir et d'où il a tiré cette conclusion assez peu consolante, que, si nous ne rétablissons pas parmi nous une aristocratie quelconque, nous serons, dans un temps donné, la proie de l'aristocratique Allemagne [2]. »

De la société politique Bonald passe à la société reli-

[1] *Principe constitutif*, chap. VI et suiv.
[2] E. Renan, *Réforme intellectuelle et morale*.

gieuse. La religion qui lui paraît la plus parfaite est la religion chrétienne, ou mieux, catholique. Le pouvoir y est universel, puisque c'est Dieu, maître universel des intelligences; le sujet y est universel, puisqu'il comprend l'universalité des hommes; le ministre y est homogène au pouvoir et au sujet, à Dieu et à l'homme, puisque c'est l'homme-Dieu. Ce dernier, après avoir fondé la société chrétienne, y a laissé un pouvoir visible, comme son représentant sur la terre et comme le chef du ministère chargé d'enseigner toutes les nations. C'est pourquoi la société chrétienne est une vraie monarchie royale, où le pouvoir, le ministre et le sujet sont des personnes distinctes les unes des autres.

Sous prétexte de tout améliorer et de tout régler dans cette société admirable, la prétendue réforme du seizième siècle, comme Bonald la nomme non sans dédain, est venue tout gâter et tout confondre. Le presbytérianisme religieux, ou calvinisme, permet à chaque fidèle d'être tour à tour sujet, ministre et pouvoir : c'est une vraie démocratie ou *polycratie*. Aussi a-t-il engendré la démocratie ou polycratie dans la société politique et le divorce, c'est-à-dire la polygamie éventuelle, dans la société domestique. Entre le catholicisme, qui distingue trois personnes dans la société religieuse, et le calvinisme, qui n'en reconnaît qu'une, se place le luthéranisme, qui en reconnaît deux. Il répond assez bien à l'aristocratie dans l'ordre politique; car il a conservé entre les ministres une certaine hiérarchie : c'est un catholicisme acéphale. Il s'allie d'ordinaire à ces gouvernements mixtes où l'aristocratie domine, tels que ceux de l'Angleterre, du Danemarck et de la Suède.

De toutes ces considérations Bonald conclut que la monarchie royale a tout intérêt à soutenir la religion catholique, qui lui est analogue par son organisation et son principe. Elles doivent, suivant lui, s'appuyer mutuellement et travailler de concert, comme elles l'ont toujours fait, au bien public. C'est la fameuse alliance du trône et de l'autel si préconisée sous la Restauration[1].

Nous ne pouvons discuter en détail cette théorie si substantielle, où les formules pédantesques et les vues fines se mêlent d'une manière si curieuse. Nous ferons seulement à ce sujet quelques remarques rapides.

Il y a deux manières de procéder dans la science politique. La première consiste à passer en revue les innombrables constitutions qui ont existé parmi les hommes et à voir celles qui ont donné, tout compte fait, la plus grande somme de bonheur aux peuples quelles étaient destinées à régir : c'est la méthode expérimentale. La seconde consiste à se demander *a priori* quelle est, parmi les constitutions possibles, celle qui est la plus propre à faire respecter les droits que la raison proclame inhérents à notre nature : c'est la méthode rationnelle. Or Bonald ne suit pas la méthode expérimentale, car il n'observe pas sans parti pris, à la seule fin de généraliser ses observations et de les ériger en théorie : il observe uniquement dans le but de trouver dans la réalité quelques exemples à l'appui d'une théorie préconçue. Il ne suit pas non plus la méthode rationnelle proprement dite; car il ne part pas de la raison

[1] *Principe constitutif*, chap. xv et suiv.

pratique, qui fournit à la politique, comme à la morale elle-même, les grandes idées de droit et de justice. Il suit plutôt ce que j'appellerai la méthode abstraite; car il demande ses principes à l'entendement, dans le sens philosophique du mot, et il les expose sous une forme si générale qu'à force de s'appliquer à tout, ils ne s'appliquent exactement à rien. C'est ainsi qu'il pose, en tête de sa politique et sans nous dire où il le prend, ce principe abstrait que, dans tout ordre de choses, la cause est au moyen ce que le moyen est à l'effet, et qu'il tire de ce principe, fort inoffensif en apparence, cette conséquence inattendue, que le pouvoir doit être absolu, et d'autres conséquences du même genre.

Comment Bonald arrive-t-il à une telle conclusion? Il y arrive en faisant subir à chacun de ces termes une série de transformations analogues à celles que l'on opère sur les quantités algébriques. Mais la question est de savoir, d'une part si son principe est vrai, de l'autre, si les diverses transformations qu'il lui fait subir sont légitimes. Et d'abord, le principe est-il vrai? Il ne le semble pas. La cause ne serait au moyen ce que le moyen est à l'effet que si la cause était la cause du moyen, et le moyen la cause de l'effet. Or, c'est ce qui n'est point. On peut donc reprocher à Bonald de partir d'un principe inexact, c'est-à-dire de donner à son système une base chancelante. Les transformations qu'il opère sur les différents termes ne prêtent pas moins à la critique. La cause, le moyen et l'effet deviennent tour à tour, sous la main de notre auteur, le père, la mère et l'enfant, le pouvoir, le ministère et le sujet, Dieu, l'homme-Dieu et l'homme; mais qui ne voit qu'il n'y a pas une vraie équation entre ces diverses séries de termes et que les dernières ont plus de compréhension que la première? Si le père est cause, au sein de la famille, la mère l'est aussi, non seulement au point de vue physique, mais encore au point de vue moral, puisqu'elle est une personne. Il n'est donc ni exact ni équitable de la regarder comme un simple moyen. L'enfant luimême est une cause et une personne en puissance et finit par devenir une cause et une personne en acte : sur ce point encore la théorie de notre philosophe est en défaut. Les conséquences qu'il en tire sont donc fausses ou excessives. Le pouvoir du père ne doit pas être absolu, puisqu'il s'exerce sur des personnes, c'est-à-dire sur des agents moraux, qui ont des droits, en même temps que des devoirs : il est limité par ces droits mêmes. Il est donc absurde de prétendre que le père a droit de vie et de mort au sein de sa famille. Si les lois excusent le mari qui tue sa femme surprise en flagrant délit d'adultère, c'est à cause de la colère dont elles le supposent transporté; ce n'est point un droit qu'elles lui reconnaissent et elles le puniraient s'il se portait à cet acte de sang-froid.

Les transformations que Bonald opère entre les termes *cause*, *moyen*, *effet*, et ceux de *pouvoir*, *ministère*, *sujet*, quand il aborde l'étude de la société politique, ne sont pas non plus aussi irréprochables qu'il le croit. D'abord, il y a quelque chose de forcé à identifier les deux termes *effet* et *sujet*. L'un éveille dans l'esprit l'idée de production; l'autre, celle de simple subordination : or, ce sont là deux idées bien différentes. Les mots *cause* et *moyen* ne sonnent pas non plus exacte-

ment de la même manière que ceux de pouvoir et de ministère. Les premiers ont un sens très général et tout métaphysique ; les seconds, un sens plus restreint et purement moral. Ils impliquent, dans la cause, le devoir de respecter, en agissant sur le moyen, la personne humaine, et dans le moyen, le droit corrélatif d'être respecté comme personne, c'est-à-dire traité autrement que comme simple moyen. Les sujets eux-mêmes sont des personnes et leur personnalité commande le respect. Il n'est donc pas exact de dire, avec Bonald, que le pouvoir politique doit être absolu : les droits éminemment respectables soit des ministres, soit des sujets, lui imposent des bornes qu'il ne doit pas franchir.

Que dire de la formule religieuse du principe bonaldien : « Dieu est à l'homme-Dieu ce que l'homme-Dieu est à l'homme » ? Elle est aussi contraire à la foi qu'à la raison. Elle tend, en effet, à représenter le Médiateur comme un simple demi-dieu et à faire considérer la médiation moins comme un acte libre de la bonté divine que comme un résultat nécessaire de la nature des choses. Mais c'est un point qui regarde les théologiens.

Nous ne discuterons pas les vues de Bonald touchant la famille. Nous nous bornerons à faire remarquer que c'est elle, et non l'individu, qu'il considère comme le premier élément de la société politique, et que c'est pour la constituer plus solidement qu'il revendique pour le père un pouvoir absolu et qu'il proclame l'excellence du droit d'aînesse. Ce sont là des idées qui ont trouvé de nos jours dans M. Le Play un habile défenseur, mais qui paraissent peu conformes aux principes de l'équité naturelle.

Les vues de notre auteur sur la société politique sont plus développées et méritent d'être examinées avec plus de soin. Que le pouvoir y doive être un et héréditaire, c'est une thèse parfaitement soutenable ; car l'unité et la stabilité du pouvoir offrent des avantages qu'on ne saurait méconnaître ; mais qu'il doive être absolu, c'est ce que nous ne saurions admettre. Le pouvoir du père lui-même, auquel Bonald compare celui du roi, ne l'est pas ; car il est tempéré, quoi qu'il en dise, par celui de la mère et même par celui de l'État, qui prend en main la défense de l'enfant toutes les fois que les droits de celui-ci lui paraissent lésés. Cependant, si un pouvoir devait être absolu, ce serait le pouvoir paternel, à cause du sentiment d'affection qui le modère naturellement.

Si l'hérédité du pouvoir a son utilité, en est-il de même de celle du ministère ou de la noblesse, comme s'exprime Bonald, c'est-à-dire des autres fonctions publiques ? Il est permis d'en douter. Que le pouvoir suprême soit offert périodiquement, comme un appât, aux convoitises ardentes des ambitieux qui brûlent de le posséder, la société sera périodiquement agitée par d'effroyables orages ; mais que les fonctions de moindre importance soient mises chaque année au concours entre tous les jeunes gens distingués par leur talent et leur savoir, une louable émulation animera tous les esprits, sans péril pour le corps social. Bonald n'est pas de cet avis. Suivant lui et suivant un auteur contemporain, qui exprime avec beaucoup d'originalité et d'éclat la même opinion, la noblesse est nécessaire pour discipliner le peuple et le conduire. Il suffit, en effet, qu'elle obéisse au souverain pour que les autres classes de la société,

accoutumées à la respecter et à se régler sur elle, suivent son exemple, et il suffit aussi qu'elle conserve l'esprit de son institution, qui est l'esprit militaire, pour que les autres classes, qui subissent son prestige, deviennent, par une sorte d'entraînement, vaillantes comme elle et capables de résister à l'ennemi du dehors. C'est pourquoi là où il y a une noblesse, le peuple est discipliné et la nation tout entière à l'abri de la conquête.

C'est là une conception qui a certainement sa valeur comme explication du passé, mais qui ne saurait servir de programme pour l'avenir ; elle mérite d'avoir sa place dans la philosophie de l'histoire de notre pays, mais elle ne saurait figurer parmi les fins de sa politique. Il n'est guère possible, en effet, quoi que Bonald et M. Renan puissent en penser, que la noblesse renaisse jamais. C'est là une institution qui est éclose aux époques instinctives et inconscientes, alors que l'esprit humain, incapable d'analyser le concept de responsabilité, étendait volontiers à toute une race le mérite et le démérite d'un seul homme. Mais, aujourd'hui qu'il est devenu plus réfléchi et plus pénétrant, il voit dans chaque homme un être à part, un tout moral, qui est responsable de tous ses actes, mais rien que de ses actes. A cette conception psychologique plus juste doit répondre une organisation politique plus raisonnable, où les rangs ne seront certainement pas confondus, mais où celui de chacun sera déterminé par son mérite propre plutôt que par celui de ses ancêtres. Il y aura encore de l'*aristocratie* dans le sens étymologique du mot, c'est-à-dire une sélection fondée sur la valeur constatée des personnes ; il n'y aura plus de noblesse, c'est-à-dire de classement

établi sur la valeur supposée de la race. Mais cette aristocratie sans cesse ouverte et mobile pourra-t-elle lutter sans désavantage contre l'aristocratie immobile et fermée de certains États de l'Europe? nous n'en doutons pas. Toutes les autres classes de la société, y compris le clergé, qui n'est nullement une caste, comme on le dit quelquefois improprement, s'acquittent fort bien de leurs fonctions, bien qu'elles ne se recrutent pas par la naissance. Pourquoi la classe militaire ferait-elle seule exception à cette règle générale ? Il ne faut pas trop nous laisser influencer par des évènements récents. Tel grand écrivain explique aujourd'hui nos défaites par la suppression de notre noblesse. Or, après Iéna, les Prussiens expliquaient leurs désastres précisément par le maintien de la leur, et déclaraient hautement qu'un lourd Poméranien poussé au combat par la cravache de ses nobles et sans espoir d'arriver à rien ne vaudrait jamais un Normand ou un Bourguignon, qui se sentait citoyen et portait dans sa giberne son bâton de maréchal de France [1]. La vérité est entre ces deux opinions, avec cette circonstance, toute en notre faveur, que notre système est en harmonie avec nos idées, tandis que celui des peuples germaniques est ou sera bientôt en désaccord avec leur manière de voir.

D'ailleurs, pour qu'une classe obtienne un rang à part dans la hiérarchie sociale, il faut qu'elle ait déployé une activité exceptionnelle et rendu à la société d'incomparables services. C'était, au moyen âge, le cas de la classe militaire et de la classe sacerdotale, dont l'une

[1] Thiers, *Histoire du Consulat et de l'Empire.*

avait maintenu, au prix de son sang, l'intégrité du territoire et dont l'autre avait, par son zèle et ses travaux, éclairé et moralisé la nation. C'était donc à juste titre que la reconnaissance publique les avait mises pour ainsi dire hors de pair. Mais, dans les temps modernes, d'autres classes ont déployé une activité égale et rendu des services également signalés. Par ses luttes gigantesques, non contre l'homme, mais contre la nature, la classe industrielle a transformé le monde et triplé la richesse générale, pendant que, par ses ardentes investigations, la classe savante reculait à l'infini les limites de la pensée et sondait l'univers jusqu'à ses dernières profondeurs. Voilà deux classes nouvelles qui demandaient avec raison leur place au soleil et qui se la faisaient chaque jour plus grande, sans que personne fût fondé à s'en étonner C'est pourquoi Saint-Simon et Auguste Comte proposaient de remplacer la classe militaire par la classe industrielle et la classe sacerdotale par la classe savante. *Remplacer*, c'était trop dire; car ni l'armée ni le clergé n'ont dit leur dernier mot. Mais nos deux réformateurs avaient parfaitement raison de revendiquer pour les deux classes en question une part de considération et d'influence proportionnée à leur apport dans le fonds social. Or, c'est ce que Bonald ne voulait pas. Il n'admettait qu'une seule forme légitime de gouvernement, celle qui donnait au roi, à la noblesse et au clergé la direction des affaires publiques. Comme si la forme du gouvernement ne devait pas changer avec celle de la société et se mouler, en quelque sorte, sur elle! Comme si les hommes de l'ancien régime n'avaient pas provoqué la Révolution précisément en cherchant à conserver au clergé et à la noblesse une suprématie politique exclusive, quand ces deux classes ne possédaient plus, à l'exclusion des autres, la suprématie matérielle et morale!

Le point le plus important de la théorie du vicomte de Bonald, c'est la liaison indissoluble que cet écrivain établit entre la société politique et la société religieuse. Il fait voir, en effet, qu'il y a une singulière affinité entre le catholicisme et la monarchie, entre le luthéranisme et l'aristocratie, entre le calvinisme et la démocratie, si bien qu'à tout prendre le catholicisme paraît plus favorable à l'autorité et le protestantisme à la liberté. Cette corrélation entre les formes de la société religieuse et celles de la société politique, qui avait déjà été signalée par Bossuet, a été admise et par les amis et par les adversaires du vicomte de Bonald. La question qui les divise est seulement celle de savoir si c'est aux sociétés autoritaires ou aux sociétés libérales, soit de l'ordre religieux, soit de l'ordre politique, qu'il convient de donner la préférence. Tant que la Réforme n'avait pas de passé, on pouvait croire qu'elle n'aurait pas d'avenir et qu'elle ne serait qu'une crise passagère, à la suite de laquelle l'Angleterre et les autres nations qu'elle avait agitées, reviendraient purement et simplement à leur état régulier et normal. C'est un sentiment que le grand évêque de Meaux exprime avec complaisance. Mais, dès que les sociétés protestantes et libres eurent attesté leur vitalité par des signes irrécusables, on commença à penser que la liberté religieuse et la liberté politique pourraient bien être non seulement meilleures en elles-mêmes, mais encore mieux appropriées à l'état

de majorité auquel était arrivée l'espèce humaine, que l'autorité politique et religieuse plus ou moins absolue qui lui avait été imposée pendant qu'elle avait eu besoin de tutelle. C'est ce qu'on peut déjà voir chez le penseur le plus grave du dix-huitième siècle, Montesquieu, et c'est ce qu'on voit encore mieux, chez plusieurs auteurs de nos jours, tels qu'Edgar Quinet et M. Ch. Renouvier. En face de ces écrivains qui préconisent à la fois la Réforme et la Révolution, se placent ceux qui glorifient le catholicisme et l'ancien régime tout ensemble : de Maistre et de Bonald sont à leur tête. Ils établissent, comme on l'a vu, entre le trône et l'autel une telle solidarité que toute liberté leur paraît hérétique et toute philosophie séditieuse. D'autres philosophes venus depuis ont prétendu qu'entre le catholicisme et la liberté l'incompatibilité n'était pas absolue et que l'idée d'un catholicisme libéral n'avait rien de contradictoire. Avaient-ils raison? avaient-ils tort? c'est ce que nous ne voulons pas examiner. Bornons-nous à reconnaître que, si Bonald n'a pas résolu à la satisfaction de tout le monde la question politico-religieuse, qui est la question vitale du siècle, il en a bien compris l'importance et la grandeur.

La théorie de la société politique et celle de la société religieuse appellent, comme leur complément naturel, celle de l'éducation des enfants ; car les enfants sont la société naissante, et il importe qu'ils soient pénétrés de bonne heure des sentiments et des idées que la société adulte doit avoir. D'après Bonald, l'éducation sera domestique ou sociale, suivant l'âge du sujet et suivant qu'il sera destiné à une profession particulière ou à une

profession publique. La première aura pour but de former les sens et le cœur plutôt que l'esprit, car il n'est pas bon que le peuple sache trop de choses : Bonald n'a pas même l'air de tenir à ce qu'on lui apprenne à lire et à écrire. Nous sommes loin, avec lui, des grandes croisades entreprises de nos jours en faveur de l'instruction populaire. Quant à l'éducation publique, elle aura pour objet de développer les sens, le cœur et l'esprit, c'est-à-dire toutes les parties dont l'homme se compose. Elle sera la même pour tous ceux qui se destinent aux fonctions sociales ; car (Bonald le remarque après J.-J. Rousseau) il ne s'agit pas de former des gens d'église, des gens d'épée ou des gens de robe, mais des hommes, c'est-à-dire des sujets capables de devenir, à leur choix, des gens de robe, des gens d'épée ou des gens d'église. L'éducation sera donnée dans des collèges pensions distribués sur la surface du territoire en assez grand nombre pour suffire aux besoins de la société. Les familles sociales y mettront leurs enfants à leurs frais, quand elles pourront payer, aux frais de l'État, quand elles ne pourront pas. C'est, comme on voit, l'origine de nos boursiers actuels. Pour les familles non sociales, elles pourront également y placer leurs fils, mais seulement si elles ont les moyens de les faire élever elles-mêmes. Il n'y aura d'exclusion que pour les familles juives : « Les juifs, dit Bonald, sont hors de toute société politique, parce qu'ils sont hors de toute société religieuse chrétienne. » Comme toute la jeunesse sociale doit être animée du même esprit et vivre en quelque sorte de la même vie, elle recevra la même instruction et aura les mêmes maîtres. L'ensei-

gnement roulera principalement sur le latin, et le corps enseignant sera un ordre religieux. Quant à la liberté d'enseignement, non seulement Bonald n'en dit rien, mais il est probable que, si on lui en avait parlé, il l'aurait rejetée avec horreur : elle lui aurait paru un vrai dissolvant social[1].

Cette théorie de l'éducation prête le flanc à des objections assez graves. Comme la théorie politique, dont elle n'est qu'une application, elle sacrifie trop complètement l'individu à l'État et rattache trop étroitement la société politique à la société religieuse. Bonald veut que les familles juives soient exclues du bénéfice de l'éducation sociale. La raison qu'il en donne, c'est qu'elles sont hors de toute société chrétienne. Mais, avec cette belle manière de raisonner, les familles protestantes pourront en être exclues également : il suffira de dire qu'elles sont hors de toute société catholique. Il n'y a là qu'une affaire de nuance. Pour revenir à la vérité et à l'équité, il faut prendre la société politique pour ce qu'elle est réellement, pour une société, non de religion, mais de droit et de justice. Tous les hommes étant capables de justice et de droit par cela seul qu'ils sont hommes, ils devront tous participer aux avantages comme aux charges de la société. S'ils sont hors de telle ou telle société religieuse, ils ne sont pas pour cela hors de la société humaine.

Bonald soutient que les hommes du peuple n'ont pas besoin de savoir lire : il suffit, dit-il, qu'ils aient de la moralité. Comme s'il était possible de séparer la moralité de l'intelligence et comme si un homme qui fait le bien mécaniquement et parce qu'on l'a dressé à le faire méritait le nom d'être moral ! D'ailleurs, on ne voit pas ce que la société aurait à gagner à cette mutilation d'une partie de ses enfants, et on voit très bien ce qu'elle aurait à y perdre. Une société où la masse des travailleurs, dépourvue d'instruction, végéterait dans une éternelle enfance, serait sûre d'être vaincue dans le champ de la concurrence pacifique, comme sur les champs de bataille, par les sociétés plus éclairées, où l'industrie, le commerce, l'agriculture, la guerre, seraient cultivées par des mains intelligentes. Avec la théorie du vicomte de Bonald, considérée par ce côté, la France (nous ne craignons pas de le dire) descendrait bientôt au-dessous de l'Espagne, au-dessous même de la Turquie, dans la hiérarchie des nations.

Bonald demande que l'éducation sociale soit donnée par un corps, parce qu'un corps peut seul avoir cette unité de vues et cet esprit de suite qu'il faut apporter à l'éducation d'une nation tout entière. Sur ce point, nous n'avons rien à lui objecter. Mais il ajoute que ce corps doit être un ordre monastique, parce qu'il doit être perpétuel et qu'il ne peut l'être sans être lié par des vœux. C'est là une raison qui n'est pas des plus péremptoires. Si elle était valable contre le laïcisme du corps enseignant, elle le serait aussi contre celui des autres corps qui sont au service de l'État. Les officiers qui commandent nos armées, les magistrats qui siègent dans nos tribunaux, ne pourraient former des corps perpétuels qu'à la condion d'avoir bien et dûment fait leurs vœux d'humilité, de chasteté et d'obéissance. La vérité est que

[1] *Théorie du pouvoir*, t. III, liv. I.

l'État étant laïque, il est naturel que le corps qui le représente au département de l'instruction publique, soit laïque aussi et que, tout en laissant aux ministres des diverses religions le soin d'enseigner les doctrines religieuses, il revendique, comme son propre domaine, l'enseignement des sciences profanes et des principes de la morale sur lesquels l'État lui-même repose.

Les défauts que nous venons de signaler dans certaines parties de la théorie pédagogique de Bonald ne ferment point nos yeux sur la valeur de quelques autres et sur les services que l'auteur a pu rendre touchant cette matière. Dans un temps où l'éducation était presque anéantie en France et où la barbarie menaçait de ressaisir la société naguère la plus civilisée de la terre, il eut le mérite d'appeler fortement l'attention sur cette question délicate où l'avenir de notre pays était si profondément engagé. Dans un temps où le grand courant de l'opinion entraînait tous les esprits à donner uniquement pour base à l'éducation l'étude des sciences positives, il osa réclamer en faveur de cette noble culture littéraire, en dehors de laquelle il n'y a point d'éducation vraiment libérale. A une époque enfin où on aurait pu, sous l'influence de l'esprit de liberté et d'individualisme, songer à faire de l'éducation une simple affaire privée et à l'abandonner à l'initiative de chacun, il comprit que c'était là une affaire sociale au premier chef et montra admirablement combien l'éducation publique l'emporte sur l'éducation domestique. Il demanda que cette éducation fût la même pour tous ceux qui se destinaient au service de l'État et qui devaient tenir d'une manière ou d'une autre la tête de la société. Il comprenait sans doute que les classes éclairées et dirigeantes doivent avoir un certain fonds d'idées communes et de sentiments communs, parce que c'est là ce qui constitue l'unité morale d'une nation, et qu'une telle unité n'importe pas moins à sa grandeur que l'unité territoriale elle-même. Aussi nous sommes persuadé que l'empereur, qui l'avait lu, et Fontanes, qui lui était sympathique, s'inspirèrent de ses idées, en les appropriant à l'ordre de choses sorti de la Révolution, quand ils organisèrent l'Université et lui offrirent les fonctions de conseiller au sein de ce grand corps.

V

L'HOMME, LA CAUSE PREMIÈRE, LES CAUSES FINALES

Après avoir traité du langage, qui est la condition d'existence de la société, et de la société, sans laquelle l'homme ne pourrait se développer, Bonald traite de l'homme lui-même. Sur ce point, comme sur les précédents, il prend les questions telles que son siècle les pose, sauf à leur donner une solution différente. De même qu'il était parti, en ce qui concerne le langage, des idées de Condillac, quitte à les modifier plus ou moins sensiblement et à y ajouter une hypothèse, de même il part, en psychologie, des théories de Saint-Lambert et de Cabanis, mais pour les combattre à outrance. C'est ainsi qu'à la définition du premier : « L'homme est une masse organisée et sensible qui reçoit l'esprit de tout

ce qui l'environne et de ses besoins » il oppose la sienne, qui a été si souvent citée depuis : « L'homme est une intelligence servie par des organes. »

S'il faut en croire Bonald, cette définition vaut mieux que la définition reçue : L'homme est un animal raisonnable. Elle place, en effet, en première ligne l'intelligence, qui est la partie supérieure et maîtresse de l'être humain, et rejette au second rang les organes, qui en sont la partie subalterne et inférieure, tandis que la définition vulgaire intervertit ce bel ordre et donne à la matière le pas sur l'esprit. L'une nous avertit d'abord de cultiver notre intelligence, pour lui conserver sa suprématie, et ensuite d'exercer nos organes, pour en faire de dignes ministres de notre intelligence, tandis que l'autre ne nous donne aucune indication de ce genre. Cette définition n'est pas moins excellente, suivant notre subtil auteur, au point de vue physiologique qu'au point de vue moral ; car, soit que les organes transmettent à l'intelligence les impressions d'où naissent les images, soit qu'ils lui envoient les expressions qui lui révèlent ses propres idées, soit qu'ils réalisent au dehors ses pensées et ses déterminations, ils sont toujours à son service[1].

Ces idées de Bonald peuvent donner lieu à plusieurs observations. Je remarque d'abord qu'elles ne sont pas déduites fort rigoureusement du fait du langage dont notre philosophe avait la prétention de tout faire sortir. Que la parole soit ou non d'origine divine, cela ne fait,

[1] *Recherches philosophiques*, chap. v.

en effet, absolument rien à la question de savoir si l'homme est une intelligence servie par des organes : il n'y a pas entre ces deux opinions de lien systématique, et c'est un défaut. Je remarque, en outre, que cette célèbre définition est moins originale qu'on ne le suppose. Avant Bonald, Bossuet avait déjà défini l'âme : « Une substance intelligente faite pour vivre dans un corps et lui être intimement unie », et avant Bossuet, saint Augustin l'avait définie : « Une substance qui participe à la raison et qui est faite pour régir un corps, *substantia quædam rationis particeps et regendo corpori accommodata*[1]. »

Ajoutons que cette définition si vantée et dont l'auteur paraît si content, est loin d'être irréprochable. Définir l'homme une intelligence servie par des organes c'est le placer dans la catégorie des intelligences et l'en distinguer par certains rapports avec l'organisme : or s'il est possible qu'il y ait des intelligences séparées de toute organisation, cela n'est pas évident, et Bonald ne le démontre pas, de sorte que le premier membre de sa définition contient une donnée hypothétique. C'est supposer, en outre, que tous les organes auxquels l'intelligence est unie sont à son service et exécutent ses ordres. Or cela n'est pas, car bon nombre d'entre eux ne sont nullement soumis à son empire et lui imposent, au contraire, le leur. Le second membre de cette définition renferme donc une donnée non-seulement hypothétique, mais positivement fausse. La définition courante : L'homme est un animal raisonnable, quoi qu'en dise Bo-

[1] Voir notre *Psychologie de saint Augustin*, chap. iv.

nald, vaut encore mieux que la sienne. Elle est, en effet, conforme à l'ordre chronologique et à l'ordre logique tout ensemble : à l'ordre chronologique, puisque l'homme est un être animé avant d'être un être raisonnable et que c'est, pour ainsi dire, sur la tige de l'animalité que s'épanouit sa raison ; à l'ordre logique, puisque l'animal est un genre à nous connu, et l'homme une espèce qui appartient à ce genre et dont la raison est l'attribut constitutif.

Pour justifier sa définition, Bonald s'appuie sur l'analogie qu'elle offre avec la vraie définition de la société, qui est, d'après lui, la suivante : La société est un pouvoir servi par des ministres. Il invoque aussi l'autorité de Cicéron, qui a dit que l'âme commande au corps comme un roi aux citoyens.

Maine de Biran caractérise admirablement ces preuves étranges et en met parfaitement à nu le vice radical. Ce sont, dit-il, des analogies arbitraires qu'on érige en raisons démonstratives ; ce sont des hypothèses sur un certain sujet dont on se se sert pour étayer des hypothèses sur un sujet tout différent ; ce sont des métaphores empruntées à un orateur, qui n'y attachait pas autrement d'importance, et où l'on découvre tout un monde d'idées qu'il ne soupçonnait pas. Au lieu d'observer, d'analyser, de décomposer, Bonald compare. C'est un écrivain, ajoute-t-il, ce n'est pas un philosophe[1].

Quant à la définition de Saint-Lambert : L'homme est une masse organisée et sensible, qui reçoit son esprit

[1] Maine de Biran. *Œuvres inédites*, t. III.

de tout ce qui l'environne et de ses besoins, Bonald n'a pas de peine à montrer qu'elle n'en est pas une ; car, si elle place l'homme dans le genre des êtres organisés et sensibles, elle ne marque point en quoi il diffère des autres espèces que ce genre contient. Mais l'auteur des *Recherches* est moins heureux, quand il s'évertue à établir que les besoins de l'homme n'ont aucune influence sur son développement ; car ils sont évidemment les grands mobiles de son activité et les conditions indispensables de ses progrès : il ne faut pas raisonner contre l'évidence.

Bonald ne s'en tient pas à ces vues un peu sommaires sur la nature de l'homme : il essaye de pénétrer plus avant et de résoudre, à sa manière, la question de la spiritualité de l'âme.

De toutes les preuves sur lesquelles les matérialistes s'appuient pour combattre cette vérité, celle à laquelle ils attachent le plus d'importance est celle qui consiste à dire que la pensée s'explique par l'organisation. C'est pourquoi ils ne se lassent pas de faire voir que nos idées varient suivant les modifications que nos organes reçoivent de l'âge, du sexe, du tempérament et du climat. Cependant, selon Bonald, cette preuve si célébrée n'a pas grande valeur ; car les variations dont on parle et leur corrélation avec celles des organes s'expliquent aussi bien dans le système des philosophes qui font de l'organisme le simple instrument de la pensée que dans l'opinion de ceux qui veulent qu'il en soit la cause première et efficiente.

A cette réponse, qui s'adresse à tous les matérialistes, Bonald en ajoute une toute spéciale pour Cabanis, son

principal adversaire. Ceux, dit-il, qui dérivent la faculté de penser de l'ensemble de l'organisation (c'était, comme on sait, le cas du célèbre physiologiste) et qui ne cessent de répéter que, dans l'être humain, tout concourt, tout conspire, tout consent, ne sauraient expliquer pourquoi les hommes les mieux organisés et les mieux faits ne sont pas toujours les plus intelligents. Cela devrait être pourtant, puisque le cerveau, qui est l'organe spécial de la pensée, n'en est pas, suivant eux, l'organe exclusif et qu'il ne peut fonctionner sans le secours des organes qui lui fournissent soit les impressions dont il fait les images, soit les expressions dont il revêt les idées, soit les sucs qui le nourrissent, comme les autres parties du corps. Si la pensée avait sa racine dans l'organisation, le bon état de l'organisation en général devrait, vu la solidarité de tous ses éléments, avoir pour effet une splendide efflorescence de la pensée. Or c'est ce qui n'a pas lieu.

Mais ces attaques, déjà si sérieuses, que Bonald dirige contre le matérialisme, ne sont que des escarmouches en comparaison du coup droit qu'il tient en réserve contre lui et dont il se propose de le frapper. Je veux parler de sa fameuse preuve de la spiritualité de l'âme par le suicide et par le sacrifice volontaire de la vie : Vous voulez, dit-il à l'auteur des *Rapports* et à ses disciples, que nos idées ne soient que des impressions reçues par les extrémités nerveuses de nos organes, puis transmises au cerveau qui les élabore et les digère, comme l'estomac fait les aliments. Vous ajoutez que ces impressions, ainsi transformées par l'organe cérébral, y produisent des actions et des déterminations confor-

mes à leur nature. « Rien de plus juste; mais la première, la plus universelle, la plus constante, la plus dominante de toutes les impressions, pensées, volontés, déterminations de nos organes et incontestablement *la plus conforme à la nature*, c'est l'impression, la pensée, la volonté, la détermination de leur propre conservation. La sensibilité physique, qui est notre vie même, puisque selon vous, *vivre* c'est *sentir*, ne peut avoir d'autre appétit que la vie et tout ce qui peut la conserver, d'autre aversion que la mort et tout ce qui peut nous en menacer... Mais alors comment expliquez-vous, je ne dis pas la pensée de la mort, dont tout ce qui finit autour de nous nous offre l'image, mais l'idée de mort volontaire, mais le désir, mais la volonté de mourir, mais l'action active ou passive qui suit cette volonté, le suicide ou le sacrifice? Si nos organes, comme vous le dites vous-même, ne peuvent *transmettre à notre centre cérébral que des impressions et des déterminations conformes à leur nature*, leur nature est la vie, leur pensée *naturelle* est de la désirer, leur détermination naturelle est de la *vouloir*, leur action *naturelle* de la conserver. » Comment pouvons-nous donc vouloir nous donner la mort? « Dans le système de l'organisation à la fois *voulante* et *agissante*, c'est, en effet, l'organisation qui se détruit elle-même, lorsqu'elle ne peut avoir d'autre volonté, ni faire d'autre action que la volonté et l'action de se conserver, contradiction évidente dans la volonté, et par conséquent impossibilité même physique dans l'action[1]. »

[1] *Recherches philosophiques*, chap. IX.

Cette démonstration de la spiritualité de l'âme n'est pas entièrement nouvelle : on la trouve déjà dans le *Phédon* et dans le quatrième livre de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, mais il faut savoir gré à Bonald de l'avoir exposée comme il l'a fait. Sa démonstration laisse parfois à désirer plus de précision dans le style et plus de vigueur dans la pensée ; elle aurait besoin d'être remaniée par un esprit plus net, plus désintéressé et plus soucieux de s'entendre avec lui-même. Cependant, telle qu'elle est, elle est un des morceaux qui font le plus d'honneur à cet écrivain, parce qu'elle repose sur une vérité solide, à savoir, l'empire de l'âme sur l'organisation, et qu'elle la met dans une assez vive lumière.

Après avoir essayé d'expliquer l'homme, Bonald essaye d'expliquer l'univers ; après avoir tâché de prouver qu'un principe intelligent anime et dirige notre corps, il s'efforce d'établir qu'une cause première intelligente a créé et organisé le monde. Il déclare hautement, à l'encontre de Cabanis et de ses autres adversaires, que, si Dieu existe, il est connu et que, s'il est connu, il existe. Il se contente d'exprimer en quelques lignes la première partie de cette proposition, mais il donne à la seconde de larges développements. Si, dit-il, il y a un Dieu, premier moteur du monde physique et législateur du monde moral, il n'a pas dû se cacher à des êtres qu'il a faits pour connaître l'un et pour s'harmoniser au sein de l'autre ; car, sans la connaissance de Dieu, le monde physique est inexplicable et le monde moral impossible. Aussi Dieu est-il connu de tous les hommes. Pour le prouver, il suffirait de faire remarquer que son nom

n'est étranger à aucun d'eux et que ce nom doit exprimer une idée connue, car l'inconnu ne saurait être nommé. Ici nous retrouvons un des principes favoris de notre auteur, à savoir, que la pensée et la parole sont inséparables : sa démonstration affecte un caractère systématique.

Rien n'a plus contribué, suivant Bonald, à obscurcir l'idée de Dieu dans certains esprits et à leur faire croire que la matière est le principe de tout ce que nous voyons, que les progrès récents des sciencs physiques. Tant que les hommes ne s'étaient pas rendu compte du *comment* et du *pourquoi* immédiats des phénomènes qui frappaient leurs regards, il les attribuaient directement à la divinité, sans se préoccuper ni des lois ni des causes particulières dont elle se sert pour les produire. La foudre et les éclairs, la santé du corps et les biens de la terre, étaient regardés comme des effets directs de sa volonté : on ne plaçait entre elle et ces faits aucun intermédiaire. Mais, depuis que les hommes sont entrés, pour ainsi dire, dans le laboratoire de la nature et qu'ils se sont mis à étudier ses opérations, ils ont trouvé l'explication au moins immédiate des phénomènes dans la composition des corps et dans les lois qui les régissent. Seulement au lieu de remonter de ces lois et de ces causes particulières à la cause universelle qui les a produites et qui seule peut tout expliquer, ils se sont arrêtés à ces raisons moyennes, sans s'apercevoir qu'elles supposent une raison dernière et qu'au fond elles n'expliquent rien, parce qu'elles ont elles-mêmes besoin d'explication. Les croyances des premiers hommes, qui sont encore aujourd'hui celles des gens du peuple, ne sont

pas fausses, car celui qui a fait les lois est réellement l'auteur de tous les effets qui en dérivent; mais elles sont incomplètes, parce qu'elles ne tiennent pas compte des lois, qui sont les moyens par lesquels la cause première produit ses opérations. Les croyances de certains savants, au contraire, sont tout à fait erronées, puisqu'elles érigent en causes de simples moyens et méconnaissent la cause véritable.

Comme s'il avait pressenti ces objections, Cabanis cherche à y échapper, en disant, avant nos modernes positivistes, que les causes premières ne sauraient être connues par cela seul qu'elles sont premières : « Les faits généraux, dit-il, sont parce qu'ils sont; ils ne s'expliquent point, et l'on ne saurait en assigner la cause. » Il ne faut pas dire *les causes premières*, répond Bonald ; car il n'y en a qu'une, comme il serait facile de le démontrer. Nous ne pouvons pas la connaître d'une connaissance sensible et toute d'imagination, car elle n'est ni figurable ni imaginable; mais nous la connaissons, et Cabanis lui-même la connaît, d'une connaisssance suprasensible et intellectuelle, telle que celle que nous avons de la volonté, de la raison, de la justice, qui sont en Dieu ou plutôt qui sont Dieu lui-même. Il est bien facile de dire que les faits particuliers s'expliquent par les lois du monde, c'est-à-dire par des faits généraux et ceux-ci par d'autres plus généraux encore ; mais on ne songe pas que les faits, si généraux qu'on les suppose, ne sont que des *choses faites*, c'est-à-dire des causes secondes qui impliquent l'existence d'une cause première. Il y a peu de principes qui offrent autant de généralité que celui de l'attraction ;

cela n'a pas empêché Newton de recourir à un premier moteur pour l'expliquer[1].

Ce n'est pas seulement la cause première, ce sont encore les causes finales que Cabanis et ses amis rejettent du domaine de la connaissance. Ils ne voient dans les rapports entre les moyens et la fin, entre les organes et les fonctions, si nombreux et si frappants qu'ils soient, que des rencontres fortuites. Au lieu de dire, avec le genre humain, que nous avons reçu les yeux pour voir et les oreilles pour entendre, ils aiment mieux dire, avec Lucrèce, que nous voyons et que nous entendons, parceque nous nous trouvons par hasard avoir des yeux et des oreilles. Ils proclament les causes finales stériles, en se fondant sur le mot de Bacon : « Les causes finales sont comme les vierges consacrées aux autels : elles n'enfantent pas. » Bonald n'est pas de leur avis et oppose à l'autorité de Bacon celle de Leibniz et celle de Newton : « Si Dieu est auteur des choses, dit le premier, et s'il est souverainement sage, on ne saurait bien raisonner sur la structure de l'univers sans y faire entrer les vues de sa sagesse, comme on ne saurait bien raisonner sur un bâtiment sans entrer dans les fins de l'architecte. » Aussi le penseur allemand croit-il que détourner les hommes de l'étude des causes finales, ou, ce qui est la même chose, de la sagesse divine dans l'ordre des choses, c'est les détourner du but même de la philosophie.

Il n'y a rien, suivant Cabanis, de plus naturel et de plus simple que ces rapports entre les facultés et les

[1] *Recherches philosophiques*, chap. x.

fonctions, qu'on trouve si merveilleux. Comme elles dépendent les unes et les autres de l'organisation, il faut nécessairement qu'elles soient liées par d'étroits rapports. A cela, Bonald répond très bien qu'il ne suffit pas toujours qu'on soit organisé de manière à posséder une certaine faculté pour que cette faculté fonctionne. Je suis organisé de manière à voir, mais si la lumière n'existait pas, je ne verrais pas; je suis organisé de manière à entendre, mais si l'air n'existait pas, je n'entendrais pas. J'ai là deux facultés précieuses; mais, pour qu'elles fonctionnent, il faut que deux agents extérieurs qui semblent faits tout exprès pour les faire passer de la puissance à l'acte, se trouvent là à point nommé. Comment s'y trouvent-ils? C'est là qu'est le prodige. Les rapports entre les facultés et les fonctions ne sont donc pas aussi étroits et aussi nécessaires que Cabanis prétend qu'ils le sont, par suite de leur commune dépendance de l'organisation, puisque l'intervention de deux fluides étrangers à cette organisation est indispensable pour que les fonctions s'exercent. Ces fluides si bien appropriés à mes organes et sans lesquels ils resteraient à jamais inactifs, ne sont-ils pas la preuve qu'une intelligence a présidé à cette coordination des moyens à la fin sans laquelle les fonctions si compliquées de la vision et de l'audition eussent été impossibles.

Mais, reprend Cabanis, les merveilles de la nature en général et celles en particulier qui sont relatives à la structure et aux fonctions des animaux, tout admirables qu'elles sont, se réduisent à de simples faits et ne sont que les conditions nécessaires de chaque existence. Si ce raisonnement vaut pour ce cas particulier, répond

Bonald, il doit valoir pour tous les cas analogues. J'ai sous les yeux un tableau ou un poème et j'en admire les beautés; mais suis-je obligé, sous prétexte que ce sont là des faits, de croire qu'ils se sont *faits* tout seuls et qu'ils n'ont pas eu un auteur intelligent? J'admire l'issue d'une négociation, le gain d'une bataille, la symétrie d'un palais : devrai-je, parce que ce sont des faits, nier l'adresse du négociateur, l'habileté du général, le talent de l'architecte? Un enfant voit pour la première fois une montre et s'extasie sur la manière dont elle marque les divisions de la durée. Je lui dis : Ouvrez la boîte et vous verrez les ressorts qui produisent cet effet qui vous paraît si merveilleux. Mais, me répondrait-il, ces ressorts eux-mêmes, qui les a inventés? Qui les a disposés avec tant de précision pour indiquer les heures? Il lui a fallu une bien rare industrie! Point du tout, lui dirai-je. Cette disposition n'est qu'un fait, qui est la condition nécessaire de l'existence de la montre. — Voilà quelques-unes des conséquences auxquelles on aboutit, en appliquant aux faits de la société les procédés de raisonnement que Cabanis applique aux faits de la nature. Cela suffit pour en faire ressortir l'absurdité. Si les harmonies de la nature, si les merveilles de l'organisation, si l'appropriation des facultés aux fonctions et au milieu étaient l'effet du hasard et d'une rencontre fortuite de molécules, elles ne devraient pas exciter notre admiration, comme le veut l'auteur des *Rapports*, mais notre étonnement. Quoi de plus étonnant, en effet, qu'un hasard si intelligent et qui aurait tout réglé avec tant d'ordre et de sagesse[1]!

[1] *Recherches philosophiques*, chap. XI.

Les dissertations du vicomte de Bonald que nous venons d'analyser peuvent faire comprendre cette pensée de Leibniz, qu'il y a une philosophie éternelle, qui reste toujours identique dans son fond et dans son essence, mais qui varie dans ses détails et dans ses formes, à mesure que les sciences, avec lesquelles elle est en rapport et dont elle coordonne les grands résultats, varient elles-mêmes. Les raisonnements de l'auteur des *Recherches* sur l'existence de Dieu ne diffèrent pas beaucoup, en effet, de ceux qu'on peut lire dans Bossuet et dans Fénelon, mais ils s'en distinguent pourtant à quelques égards. Les sciences physiques ayant fait d'immenses progrès dans les temps modernes et étant parvenues à expliquer par des lois, c'est-à-dire par des faits généraux, la multitude des faits particuliers, certains savants, étrangers à la métaphysique, s'étaient montrés disposés à s'en tenir à cette explication insuffisante, au lieu de remonter à l'explication dernière et suprême. Cette disposition des esprits n'avait pas eu besoin d'être combattue au seizième et au dix-septième siècles, où elle se montrait à peine; elle dut l'être après le dix-huitième siècle, où elle s'était manifestée avec tant de puissance. Ainsi Bonald fut amené à distinguer l'explication populaire et l'explication scientifique des phénomènes de l'univers, à montrer ce qu'elles avaient d'insuffisant l'une et l'autre et à les remplacer par une explication vraiment philosophique. En le faisant, il a contribué, d'une manière appropriée aux circonstances et à son tour d'esprit, à maintenir les traditions de la saine philosophie.

Même observation pour ce qui concerne les causes

finales. Bossuet et Fénelon s'étaient bornés à les faire ressortir avec leur talent ordinaire; mais les détails dans lesquels ils étaient entrés ne répondaient plus aux besoins des esprits, à la fin du dernier siècle. Ce n'était plus, en effet, tel ou tel rapport de finalité, c'était le principe même de finalité qui était mis en question. Bonald le défend avec une dialectique assez vigoureuse et ne laisse debout aucune des objections par lesquelles Cabanis avait entrepris de le renverser. Il nous montre ces rapports de finalité, qu'on voudrait expliquer par notre seule organisation, s'étendant en dehors de notre organisation même et reliant entre eux non seulement les éléments qui composent l'homme, mais encore l'homme et le milieu ambiant[1]. Il prouve par des exemples bien choisis, quoiqu'on en ait quelquefois contesté la valeur, qu'on ne saurait nier les causes finales dans l'ordre de la nature, sans les nier dans l'ordre de la société et sans rendre impossible toute conversation sur les relations de l'œuvre à l'ouvrier.

Bonald est amené par sa polémique contre Cabanis et les autres physiologistes-philosophes du dernier siècle à traiter des questions qui sont, aujourd'hui plus que jamais, à l'ordre du jour et qui comptent parmi les plus grandes que l'esprit humain puisse agiter : celle de l'apparition de la vie sur ce globe, celle des générations spontanées, celle de l'évolution des espèces et celle des rapports de l'homme et de la bête.

Lorsqu'en 1816, Victor Cousin ouvre la lutte contre la philosophie du dix-huitième siècle, il ne l'attaque

[1] Voir sur ce sujet le beau livre de M. Janet : *les Causes finales*.

guère que sur le terrain de la psychologie et de la morale; il ne la serre pas de bien près sur celui de la politique et ne la suit nullement sur celui des sciences physiques et naturelles. C'est pourquoi il ne réussit à la chasser que d'une partie des positions qu'elle avait occupées. Il n'en est pas de même de Bonald. S'il dédaigne la psychologie, il prise fort la politique et cultive au besoin les sciences de la nature. Aussi il relance ses adversaires jusque dans leurs derniers retranchements et ne leur laisse aucune échappatoire. Il faut voir, par exemple, avec quelle vigueur il pousse Cabanis sur la théorie des générations spontanées.

A défaut de preuves directes, dit-il, on met en avant des preuves indirectes pour appuyer cette théorie. On parle des animalcules microscopiques qui sont maintenant encore produits par l'énergie spontanée de la matière, et on demande pourquoi les animaux plus parfaits, y compris l'homme, n'auraient pas été formés de même autrefois. A ceux qui font cette objection, Bonald répond très bien : En supposant que certains animalcules naissent spontanément aujourd'hui et en concluant que les grands animaux ont dû naître primitivement de la même manière, vous posez un principe incertain, et vous en tirez des conséquences qui participent à l'incertitude du principe. Quant à moi, je raisonne d'une manière tout opposée. Je pars de ce principe incontestable, que les grands animaux naissent par voie de génération et j'en conclus que les petits doivent naître de même. Nous raisonnons vous et moi par analogie, puisque nous allons, moi du grand au petit, vous du petit au grand, au sein du même genre. Seulement moi

je pars d'un fait positif, et vous vous partez d'un fait conjectural. De ce que votre microscope n'a pu découvrir jusqu'à présent les germes de vos animalcules, il ne s'ensuit pas, en effet, qu'ils n'existent pas, car les bornes de votre instrument ne sont pas celles de la nature, tandis que la reproduction de tous les animaux grands ou petits que nous connaissons bien s'opère positivement par voie de génération.

Cabanis nous annonce, il est vrai, ajoute Bonald, une suite de belles expériences sur la génération spontanée des animaux et espère bien qu'elles ne laisseront aucun doute dans l'esprit de personne. Mais ces expériences, suivant notre auteur, qui raisonne ici contre Cabanis exactement comme M. Pasteur a raisonné de nos jours contre M. Pouchet, ne sauraient être concluantes, parce qu'il est presque impossible de soustraire la matière en infusion à l'influence de l'air, véhicule de beaucoup de germes, que différents agents peuvent féconder. Mais, en admettant, continue-t-il, que la fermentation de la matière ait été le moyen dont la nature s'est servie primitivement pour la reproduction des grands animaux, pourquoi y a-t-elle renoncé, pour recourir à un autre moyen sans analogie avec le premier? Pourquoi, quand elle pouvait produire directement les animaux les plus parfaits et même l'homme par la seule action du soleil sur les germes dont la terre était l'*uterus*, est-elle allée compliquer son œuvre des mystères de la distinction des sexes et de leur union, de la fécondation et de l'enfantement? Un tel changement n'a pas pu avoir lieu, car il est contraire aux procédés que suit constamment la nature. Elle n'a coutume, en effet, ni de passer

d'un plan à un plan tout différent, ni de faire, à l'aide d'une grande complication de ressorts, ce qu'elle peut faire de la manière la plus simple[1].

Nous ne pousserons pas plus loin l'étude de cette partie intéressante de l'œuvre de Bonald, parce qu'elle ne se rattache pas très-étroitement à son principe fondamental de l'origine divine du langage. Nous nous bornerons à citer l'appréciation beaucoup trop flatteuse sans doute, mais juste à certains égards, qui en a été faite par un de nos critiques les plus éminents : « Il a, dit Sainte-Beuve dans un de ses articles sur Bonald, défendu la philosophie spiritualiste par les armes les mieux aiguisées et les plus habiles qu'elle ait maniées de nos jours. Les physiologistes de l'école de Lucrèce et de Lamarck qui pourront et oseront lui répondre (car la querelle à mort est entre eux et lui) sont encore à naître »[2]. On sait que Darwin et ses disciples l'ont osé de nos jours.

Mais laissons là les spéculations de Bonald sur l'homme, sur Dieu et sur la nature, qui forment le côté le plus plausible, mais le moins original de sa philosophie, pour revenir à l'ensemble de sa doctrine et voir ce qu'il faut en penser. Cette doctrine s'explique par les circonstances où elle a paru et par la guerre intellectuelle dont elle marque une des principales phases. Il faut, pour bien la comprendre, la considérer comme un retour offensif de l'esprit théologique qui, après avoir été longtemps attaqué avec violence par l'esprit philosophique, l'attaque violemment à son tour[1]. Non content de poser la révélation en face de la raison, Bonald prétend que la raison elle-même se ramène à la révélation, car elle naît de la parole, et la parole a été primitivement révélée. Il s'accorde avec les philosophes du dix-huitième siècle pour nier la distinction de la raison et de la foi ; seulement, pendant que ceux-ci donnent tout à l'une, celui-là donne tout à l'autre.

[1] *Recherches philosophiques*, chap. XII.

[2] Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, t. IV, p. 446

Il est à remarquer que cette doctrine du vicomte de Bonald, qui est le traditionalisme proprement dit, s'éloigne sensiblement de celle du comte de Maistre, qui mérite à peine le nom de traditionalisme. L'une, en effet, méconnaît toutes les parties de notre raison ; l'autre n'en méconnaît que la partie discursive : quant à la partie intuitive, elle est si loin de la méconnaître qu'elle en fait tout sortir, les langues comme les sciences, les institutions religieuses comme les institutions politiques. Pour de Maistre, les divers éléments de la civilisation ont leur racine dans notre nature spontanée, mais enfin dans notre nature, et n'en sont, en quelque sorte, que l'épanouissement ; pour de Bonald, ils y sont ajoutés après coup et n'en font point partie intégrante. Aux yeux du premier, ils sont quelque chose d'organique et de vivant, qui est identique à notre être même ; aux yeux du second, ils sont quelque chose de mécanique et d'inanimé que nous nous repassons les uns aux au-

[1] Voir, dans la préface de *la Théorie du pouvoir*, la déclaration de guerre que Bonald adresse à la philosophie régnante et qui se termine par ces vers bien connus :

Dans son sein rejetons cette guerre
Que sa fureur envoie au deux bouts de la terre.

tres, mais qui nous reste toujours plus ou moins étranger et extérieur. Partant du néant de la nature humaine, Bonald ne peut rien expliquer naturellement; partant de la nature humaine considérée au moins sous l'une de ses formes, de Maistre explique au moins une partie de la réalité, sinon la réalité tout entière. L'un tient de Condillac qui n'admet rien d'inné et de naturel, pas même l'instinct, l'autre relève de Saint-Martin qui rend compte de tout par la spontanéité et l'inspiration.

La partie du système de Bonald à laquelle l'auteur attachait peut-être le plus d'importance est la partie politique[1]. Ce fut sans doute pour l'établir plus solidement qu'il conçut un beau jour sa théorie de l'origine divine du langage dont il n'est nullement question, au moins à ma souvenance, dans les trois volumes de sa *Théorie du pouvoir*. Ce fut sans doute aussi pour lui donner une sorte de sanction qu'il y joignit plus tard ces idées sur l'homme, sur Dieu et sur la nature auxquelles la seule curiosité scientifique ne l'aurait vraisemblablement jamais conduit. Le point de vue politique est tellement son point de vue de prédilection qu'il y ramène la religion elle-même. Il la considère moins, en effet, dans son essence et dans les fins éternelles qu'elle propose à chacun de nous, que dans ses rapports avec la société profane et dans l'utilité temporelle qu'elle peut avoir.

[1] Bonald lui-même autorise cette conjecture. Il dit quelque part que ses amis et lui diffèrent en ce qu'ils appliquent « des principes qui leur sont communs, M. de Maistre à la religion, M. de Bonald à la *politique*, M. de Lamennais à la philosophie.» (*Démonstration du principe constitutif*, introduction.)

Bonald a ceci de commun avec de Maistre, dans cet ordre d'idées, qu'il cherche à unir par des nœuds indissolubles la société civile et la société religieuse, de manière à en faire un tout homogène. Celui-ci veut, en effet, que la religion intervienne partout, dans la politique, dans l'éducation, dans la science, qui, sans elle, serait un élément de corruption; celui-là veut aussi que la religion et l'État se pénètrent mutuellement, et incorpore pour ainsi dire le catholicisme à la monarchie royale, comme il l'appelle. C'est pourquoi la Révolution, qui a cherché à tout séculariser, parce qu'elle opérait sur une société divisée de croyances, leur apparaît, à tous deux, comme quelque chose de *satanique*. Il est cependant un point sur lequel le publiciste aveyronnais se sépare du théosophe savoisien : il ne partage pas ses opinions ultramontaines. Il soutient même, comme pourrait le faire un vieux-catholique de nos jours, que le pape n'est pas infaillible et que l'infaillibilité n'appartient qu'à l'Eglise en corps. Le Pape, ajoute-t-il dans un passage qui paraîtra sans doute peu orthodoxe, n'est pas le roi de la société religieuse, il n'en est que le connétable : « En effet, il a au-dessus de lui une autorité extérieure, celle du concile général, et le monarque n'en a et n'en peut avoir aucune[1] ».

Mais, si Bonald ne professe pas l'ultramontanisme proprement dit, comme son célèbre émule, il est cependant favorable, au moins implicitement, à la théocratie. Comme il explique par une tradition remontant jusqu'à Dieu même toutes les vérités religieuses, morales et

[1] *Théorie du pouvoir*, t. II, liv. V, chap. I et V.

politiques, la logique veut qu'il constitue le sacerdoce suprême arbitre de toutes choses en matière politique aussi bien qu'en matière religieuse. S'il ne l'a pas fait, ses disciples l'ont fait pour lui. Aussi ils ont déclaré à la raison et à la philosophie une rude guerre dont nous exposerons l'histoire dans les chapitres suivants.

CHAPITRE III

LAMENNAIS OU LA DOCTRINE DU SENS COMMUN

Vie de Lamennais. — *Essai sur l'indifférence :* la religion et la philosophie — Question de la certitude, doctrine du sens commun. — Conséquences religieuses de la doctrine du sens commun. — De la *Religion*, des *Progrès de la Révolution*, conséquences politiques de la doctrine du sens commun — l'*Avenir*, les *Paroles d'un Croyant* et le *Livre du Peuple*, catholicisme libéral et religion progressive. —*Esquisse d'une philosophie*, métaphysique, Dieu, la Création, le mal ; Esthétique, le beau et l'art.—Conclusion.

I

VIE DE LAMENNAIS. — ESSAI SUR L'INDIFFÉRENCE LA RELIGION ET LA PHILOSOPHIE

L'esprit de réaction contre les doctrines du dix-huitième siècle ne s'était pas épuisé en enfantant coup sur coup de Maistre et de Bonald, qui avaient tous deux tenu le drapeau du passé d'une main si vigoureuse. Il produisit, trente ans après, un autre homme éminent qui ne le cédait point à ses prédécesseurs en intelligence et qui remua encore plus profondément le monde philosophique, parce qu'à la vive intuition de l'un et à la dialectique serrée de l'autre, il joignait la passion avec

sa flamme. Il n'appartient, en effet, qu'aux hommes passionnés de passionner leurs semblables; car, sur la scène de la vie comme au théâtre, la passion seule est contagieuse. Celle de Lamennais le fut d'autant plus qu'elle était plus intense et qu'il se trouva tour à tour en rapport avec les deux grands partis qui divisent notre pays et put ainsi les embraser successivement de l'ardeur dont il était dévoré. C'est comme partisan du passé qu'il s'offre à nous tout d'abord, et il n'y pas lieu d'en être surpris. Il était né, comme ses deux devanciers, dans une province reculée, fortement imprégnée de l'esprit catholico-féodal, et appartenait, comme eux, à une des classes que la Révolution avait frappées. Sa noblesse était trop récente pour lui inspirer des sentiments aristocratiques, mais sa profession devait surexciter au plus haut point ses sentiments religieux : il était prêtre. Ce fut là le jeune champion qui se plaça, dès les premières années de la Restauration, à côté de de Maistre et de Bonald vieillissants et qui tenta avec eux de faire reculer l'esprit moderne, jusqu'au jour où les événements du dehors et le mouvement de sa propre pensée produisirent en lui une révolution profonde et le forcèrent à rendre les armes à cet esprit nouveau qu'il avait si longtemps et si vaillamment combattu.

Hugues-Félicité-Robert de Lamenais naquit le 19 juin 1782 à Saint-Malo, dans cette même rue des Juifs où Chateaubriand avait vu le jour treize ans auparavant. Son père, qui était armateur, avait fait honorablement de brillantes affaires et avait été anobli par Louis XIV pour plusieurs actes de patriotisme ; mais la Révolution devait bientôt emporter et ses titres et sa fortune. Les biographes nous représentent le jeune Félicité comme un enfant un peu triste, par suite de la faiblesse de sa constitution et de la mort prématurée de sa mère ; ils nous le montrent assistant la nuit, en cachette, sous la Terreur, aux messes d'un prêtre non assermenté, dans une mansarde, devant une table transformée en autel, et ils voient là le germe de la sombre mélancolie qui le caractérisa de bonne heure et de la haine vivace qu'il nourrit si longtemps contre le dix-huitième siècle et la Révolution. Les deux maîtres qu'il eut n'effacèrent pas de son âme les premières impressions qu'elle avait reçues : il fut élevé tant bien que mal par son oncle Robert des Saudrais, traducteur d'Horace et du livre de Job, grand ennemi des jacobins et des philosophes, et par son frère l'abbé Jean, qui avait fondé en Bretagne plusieurs établissements d'instruction publique et qui l'engagea de bonne heure dans ses querelles contre l'Université. Mais, à côté des maîtres qu'on voit, les enfants précoces en ont généralement d'autres qu'on ne voit pas : ce sont les grands écrivains dont ils dévorent les ouvrages avec d'autant plus d'avidité qu'on ne leur en impose point la lecture. A l'âge où les autres enfants apprennent le rudiment, le jeune Félicité, enfermé pour ses petites mutineries dans une vaste bibliothèque, y lisait tous les auteurs qui lui tombaient sous la main, anciens et modernes, sacrés et profanes. Il paraît que, vers l'âge de douze ans, il s'était passionné pour ce Rousseau qu'il devait un jour attaquer avec tant de violence, mais pour lequel il conserva toujours une secrète sympathie. Ce fut peut-être dans les écrits de ce philosophe qu'il puisa les germes d'incrédulité qui se développèrent en lui beaucoup plus tard.

L'éducation de Lamennais ne fut, du reste, ni aussi complète ni aussi profonde qu'on s'est plu à le dire. Elle offrit, au contraire, comme celle de la plupart des solitaires, d'assez grandes lacunes dont nous devons prendre note, car elles expliquent celles que nous trouverons plus tard dans son esprit et dans ses œuvres. Réduit par la délicatesse de sa santé et par l'état de ses finances à vivre au fond de la Bretagne, à deux lieues de Dinan, dans sa solitude un peu sauvage de la Chênaie, il n'apprend point à connaître la société, avec la diversité et la richesse des aspects qu'elle présente à l'observateur. Ces passions qui font l'éternel objet des méditations des moralistes et dont l'étude est si propre à nous remplir d'indulgence, en même temps que de calme et de sérénité, il ne les analyse pas ; ces opinions qui se donnent si ardemment carrière, en s'appuyant sur des raisons à peu près également plausibles, il ne les compare pas ; ces lettres profanes elles-mêmes, qui peuvent suppléer jusqu'à un certain point à la connaissance directe de la vie, parce qu'elles en reproduisent la fidèle image, il ne les cultive presque pas. Sous l'influence d'un frère aîné déjà voué au sacerdoce, il se livre de bonne heure à des préoccupations exclusivement théologiques et s'habitue à considérer sous cet angle un peu étroit toutes les choses humaines. De là ce singulier mélange d'ignorance en matière pratique et de vigueur en matière spéculative, qui distingue la plupart de ses ouvrages, et le caractère un peu chimérique dont ils portent trop souvent l'empreint. Par ce côté, Lamennais nous paraît inférieur à de Maistre et à de Bonald, qui avaient été plus ou moins activement mêlés aux grandes affaires de leur temps et qui, malgré leurs utopies, possédaient le sens de la réalité à un degré plus ou moins remarquable.

Le premier ouvrage de Lamennais fut publié en 1808. Il a pour titre *Réflexions sur l'état de l'Église en France, pendant le dix-huitième siècle, et sur la situation actuelle*. Cet écrit, auquel d'ailleurs le jeune Breton n'avait pas mis son nom, fut saisi par la police, sans doute à cause de son caractère ultramontain Lamennais le réédita en 1814, en même temps qu'il faisait paraître, avec son frère l'abbé Jean de Lamennais, un autre livre intitulé *Tradition de l'Église de France sur l'institution des évêques*. Au retour de Napoléon, il ne se crut pas en sûreté en Bretagne, à cause de ces deux publications, et se réfugia en Angleterre. Après y avoir quelque temps erré sans ressources, il finit par trouver un asile auprès du vertueux abbé Carron et des demoiselles nobles qui l'aidaient dans ses bonnes œuvres. C'était Mlle de Lusinière, Mlle de Tréméreuc Mlle de Villiers, qui conçurent pour lui une affection qui devait résister à tous les orages et pour lesquelles il fut toujours, même après sa défection, le bon, le cher, le très cher abbé Féli. L'abbé Carron prit un grand ascendant sur un jeune homme naturellement affectueux et qui éprouvait vivement (il l'avoue lui-même) le besoin d'être dirigé, et il finit par le pousser un peu indiscrètement dans une carrière devant laquelle il avait reculé jusqu'alors.

Lamennais n'avait fait sa première communion qu'à vingt-deux ans, ce qui n'a rien de bien étonnant, vu la longue suppression du culte, puis il s'était fait tonsurer

à vingt-sept ans et n'avait pas osé depuis s'engager plus avant dans la carrière ecclésiastique. Son nouveau père spirituel triompha de ses hésitations et l'entraîna au sous-diaconat, au diaconat et à la prêtrise. Lamennais avait alors trente-quatre ans. Ce pas décisif à peine franchi, il s'en repentit amèrement et tomba (on le sait aujourd'hui) dans un morne désespoir qu'il renferma toute sa vie en lui-même, mais qui éclate pourtant dans deux ou trois lettres en quelques mots rapides et heurtés : « Je revins hier de Saint-Sulpice, écrit-il à son frère, qui avait aidé Carron à triompher de ses résistances, après avoir reçu le sous-diaconat. Cette démarche m'a prodigieusement coûté. » Et plus tard : « Quoique M. Carron m'ait plusieurs fois recommandé de me taire sur mes sentiments, je crois pouvoir et devoir m'expliquer avec toi une fois pour toutes. Je suis et ne puis qu'être extraordinairement malheureux. » Puis il ajoute ce trait énergique : « Tout ce qui me reste à faire est de m'arranger de mon mieux, et, s'il se peut, de m'endormir au pied du poteau où l'on a rivé ma chaîne. »

Ce fut pourtant dans cet état mental étrange et si différent de celui où on se le figure ordinairement, que Lamennais composa à Paris, en 1817, ce premier volume de l'*Essai sur l'indifférence*, qui semblait l'œuvre d'un apôtre voué avec élan à la propagation de la foi et trouvant tout son bonheur à la répandre. De là peut-être le caractère à la fois violent et fébrile qu'on y remarque. On dirait, suivant la réflexion de Sainte-Beuve, que l'auteur, mécontent de lui-même et des autres, prend un âpre plaisir à déverser sur tout le monde l'amertume dont il est rempli. C'est, du reste, cette

amertume qui fait l'éloquence de Lamennais, éloquence bilieuse, à la Rousseau, qui mord sur les plus indifférents et dont un de ses adversaires, Frayssinous, a dit qu'elle réveillerait un mort.

Tout le monde connaît l'*Essai sur l'indifférence*. C'est une apologie du christianisme ou plutôt du catholicisme romain ; mais on se rend généralement moins bien compte des motifs qui l'ont inspirée et des circonstances qui l'ont fait éclore. Les apologies du christianisme abondent, en effet, dans l'histoire, depuis celles de saint Justin et de saint Augustin jusqu'à celles de Pascal et de Bossuet, et il semble au premier abord que le besoin d'un nouveau travail de ce genre ne se faisait pas bien vivement sentir. C'est une erreur. En philosophie, comme en littérature, chaque génération passe et doit passer sa vie à remanier les sujets traités par la génération précédente, et à refaire ses livres ; car d'une génération à une autre le point de vue change, si bien que le livre d'hier, par cela seul qu'il est d'hier, ne peut pas être le livre d'aujourd'hui. Le dix-neuvième siècle n'a pas cru devoir se contenter de l'histoire romaine de Rollin, ni même des tragédies classiques de Racine, parce qu'elles ne répondaient plus à son tour d'esprit ni à ses mœurs ; il n'a pas cru non plus devoir s'en tenir aux traités théologiques de Bossuet, parce qu'ils n'étaient plus en harmonie avec les préoccupations de jour et avec l'état présent des intelligences. Du temps de Louis XIV, la grande question religieuse était celle des hérésies qui divisaient la religion chrétienne ; de nos jours, c'est celle de la philosophie qui semble vouloir anéantir la religion chrétienne elle-même. De nou-

velles questions appelaient des réponses nouvelles; des attaques d'un nouveau genre exigeaient des moyens de défense nouveaux. Lamennais le comprit et composa son *Essai sur l'indifférence*.

Au moyen âge, la lutte de la raison contre l'autorité existait à peine. Le rationalisme timide d'Abailard s'humiliant et se rétractant lui-même, à la voix respectée du puissant abbé de Clairvaux, symbolise assez bien l'attitude plus que modeste de la raison en face de la foi, de la philosophie en face de la théologie, durant cette longue période. La scène change au seizième siècle et dans les siècles suivants. Fortifié par l'étude de l'antiquité sacrée et de l'antiquité profane et enflé de ses recentes découvertes, l'esprit humain s'attaque alors hardiment à l'Église d'abord, puis à l'Écriture, et semble vouloir bannir le christianisme de l'ordre scientifique et de l'ordre politique tout ensemble. Les noms de Luther et de Bayle, de Voltaire et de Rousseau, de Diderot et de Strauss marquent les progrès de cette guerre chaque jour plus redoutable et plus menaçante. Devant ces agressions audacieuses, que fait Lamennais? Il les néglige, mais il conteste à la raison le droit de s'y livrer. Il se fonde pour cela sur ce qu'en dehors de la foi à l'autorité, elle est stérile et impuissante. C'était changer du tout au tout les bases de l'apologétique chrétienne, telle qu'on l'entend ordinairement, et substituer, par une manœuvre hardie, à mille petits combats de détail contre certains raisonnements particuliers, une grande bataille où la raison elle-même était chargée à fond et attaquée sur toute la ligne. C'était le *fidéisme*, à la manière de Pascal et de quelques auteurs du moyen

âge, qui venait relever le rationalisme théologique en déroute; car, pour Lamennais, il ne s'agissait plus d'aller de la raison à la foi, mais d'aller de la foi à la raison.

L'intrépide polémiste avait une conscience assez nette de la grandeur et de l'originalité de sa tentative, si on en juge par ce qu'il écrit quelque part à Joseph de Maistre. Il reproche aux vieux théologiens ses confrères de s'imaginer que rien n'a changé depuis un siècle et de continuer à prouver la religion de l'ancienne manière, par les miracles et les prophéties. Ils ne voient pas, dit-il, que « ce genre de preuves ne fait maintenant aucune impression sur les esprits... Depuis que la raison s'est déclarée souveraine, il faut aller droit à elle, la saisir sur son trône, et la forcer, sous peine de mort, de se prosterner devant la raison de Dieu. » Il démontrera donc le christianisme, non par des preuves théologiques, qui impliquent avant tout la croyance au surnaturel, mais par des preuves philosophiques, qui rentrent dans l'ordre de la nature, si l'on peut appeler preuves un simple appel à la foi naturelle du genre humain. Il *naturalisera* la religion, comme de Maistre l'avait fait, soit pour s'approprier à un public plus ou moins incrédule et avoir sur lui plus de prise, soit parce qu'il est lui-même, à son insu, atteint à quelque degré de cette incrédulité dont il veut guérir les autres. Convaincu, à ce qu'il semble, que fonder la religion chrétienne sur des miracles opérés, il y a deux mille ans, dans les bourgades d'un petit peuple de l'Asie, c'est la fonder sur une base étroite et chancelante, il essaye de l'asseoir sur les croyances universelles de notre espèce et de l'identifier, pour ainsi dire, avec la raison publi-

que[1]. Mais il ne suffit pas à Lamennais de faire prévaloir son système dans l'ordre de la spéculation ; il faut encore qu'il le fasse passer dans la pratique. Pour y parvenir, il fait appel au chef de la société religieuse et fait briller à ses yeux l'empire du monde, comme prix de son adhésion : sa philosophie et sa politique sont étroitement liées.

Voilà, suivant nous, le fond de l'*Essai sur l'indifférence* de Lamennais et de ceux de ses autres ouvrages qui appartiennent à sa première phase. Il ne nous reste maintenant qu'à les faire connaître en détail.

Avant de chercher à établir la vérité de la religion, Lamennais s'attache à en faire ressortir l'utilité. C'est, du reste, ce qu'ont fait la plupart des apologistes de notre siècle, et c'est précisément par là qu'ils se distinguent de ceux des siècles antérieurs. Mais autant la religion lui paraît utile et bienfaisante, autant il juge la philosophie inutile, pour ne pas dire funeste. Ce sont surtout les accusations qu'il élève contre cette dernière que nous devons, dans un livre comme celui-ci, exposer et discuter.

Le premier reproche que Lamennais adresse à la philosophie, c'est d'être née de la corruption des mœurs. Or, c'est là un reproche qui nous semble dénué de fondement. Sans doute le désir déréglé de se soustraire au frein du devoir a quelquefois poussé l'homme à se demander ce qu'il faut penser de l'autorité de la loi morale et de l'existence de son auteur ; mais ce qui l'y a

[1] On trouve déjà des vues de ce genre chez de Maistre (*Soirées*, IVe Entretien). et chez de Bonald (*Recherches*, chap. I et ailleurs); mais Lamennais les a érigées en système.

porté le plus généralement, c'est le développement de sa raison. Dès que celle-ci, en effet, fut assez développée pour scruter les secrets du monde matériel, elle dut être tentée de scruter aussi ceux du monde spirituel. Or, c'était là faire de la philosophie. Il faut donc ou condamner les progrès de la raison ou admettre la légitimité de la philosophie, qui en résulte naturellement.

Lamennais n'est pas plus favorable à l'intervention de la philosophie dans les choses politiques qu'à son immixtion dans les choses morales et religieuses. S'inspirant de la théorie ingénieuse de Joseph de Maistre sur les constitutions naturelles et les constitutions artificielles, il fait remarquer que l'on ne crée point une société, comme une manufacture, du jour au lendemain, et qu'il y a un immense péril à recourir, pour organiser l'État, aux combinaisons arbitraires de l'esprit, au lieu de laisser agir les lois nécessaires qui dérivent de la nature même. Puis de ce principe, que le raisonnement est dangerereux en politique, il semble conclure qu'il faut soustraire toutes les questions politiques à l'examen et à la discussion[1]. Ce serait là, suivant nous, une tentative aussi insensée qu'impuisante. Il n'est pas possible que l'homme qui étudie avec tant de curiosité les phénomènes du monde physique, bien qu'ils ne le touchent qu'indirectement et qu'ils échappent presque entièrement à son action, reste indifférent à ceux du monde social, qui l'intéressent si fort et qu'il dépend de lui de modifier.

[1] *Essai sur l'indifférence*, IIe partie, chap. III.

On conviendra d'ailleurs, si l'on veut bien y réfléchir, qu'il y a là la matière d'une science d'une importance capitale, faite pour s'imposer aux méditations des plus beaux génies. Aussi a-t-elle été cultivée avec éclat par des philosophes comme Platon, Aristote et Montesquieu, et aussi par des théologiens comme saint Augustin, saint Thomas et Bossuet, qui n'ont pas dédaigné d'en faire l'objet de leurs spéculations. Que ces hommes éminents se soient trompés quelquefois, en discutant ces questions si compliquées et si délicates, cela était inévitable ; mais il ne s'ensuit pas qu'on ne doive plus les discuter désormais, et qu'il faille laisser la routine régner souverainement dans un ordre de faits qui doit être soumis, comme tous les autres, à l'empire de la raison. De ce qu'on a quelquefois mal raisonné, en n'importe quelle matière, il ne faut pas conclure qu'on ne doit plus raisonner du tout, mais qu'on doit tâcher de raisonner avec plus de justesse et d'exactitude.

Lamennais ne s'inspire pas seulement des doctrines du comte de Maistre, mais encore de celles du vicomte de Bonald dans ses attaques contre la philosophie. Il affirme, avec ce dernier, que la religion seule met l'ordre dans les sociétés, parce qu'elle seule donne la raison du pouvoir et du devoir ; car la philosophie ne comprend rien à celui-ci et ramène celui-là à la force[1].

Ce sont là des assertions qui ne soutiennent pas l'examen. Si la philosophie ne comprenait rien au devoir, la morale, qui est la science du devoir, n'existerait pas, et les philosophes qui en ont traité n'auraient émis que des

[1] *Essai sur l'indifférence*, IIe partie, chap. IV.

opinions sans consistance. Or elle existe et les ouvrages des auteurs profanes qui l'ont cultivée ne le cèdent ni en élévation ni en exactitude à ceux des théologiens qui ont spéculé sur les mêmes matières. Bien plus, les derniers ont souvent mis les premiers à contribution : saint Augustin et saint Thomas ont, comme on sait, emprunté l'un à Platon, l'autre à Aristote les principes fondamentaux de leur éthique. C'est que la notion du devoir, quoi qu'en dise Lamennais, n'a rien d'incompréhensible ni qui dépasse la portée de notre raison : elle est contenue tout entière dans la notion de perfection. En même temps, en effet, que je conçois la plus haute perfection dont ma nature est susceptible, je conçois que je suis obligé de la réaliser dans la mesure où je le puis. L'une de ces deux idées implique l'autre.

Quant au pouvoir, nous ne voyons pas pourquoi l'auteur de l'*Essai* veut que la philosophie soit incapable de le distinguer de la force. Le simple bon sens l'en distingue déjà très bien. Il voit dans celle-ci une puissance qui s'impose violemment aux sujets et qui traite les hommes comme des choses ; dans celui-là une autorité qui est implicitement ou explictement acceptée d'eux et qui les traite comme des personnes. Il reconnaît la première à ce qu'elle recherche uniquement son intérêt, et le second à ce qu'il se préoccupe avant tout de celui des sujets eux-mêmes. Or, cette distinction que le simple bon sens fait naturellement, la philosophie, qui n'est que le bon sens perfectionné, ne doit pas être incapable de la faire. Aussi l'a-t-elle toujours faite. On compte le petit nombre de personnes qui ont, comme les sophistes dans l'antiquité, comme Hobbes et Machiavel dans

les temps modernes, identifié le pouvoir et la force, et ils sont universellement décriés.

Lamennais vante l'esprit de cosmopolitisme qui caractérisait les premiers chrétiens et cite avec admiration ces paroles d'un Père de l'Église : « Le monde entier n'est, à nos yeux, qu'une vaste république, patrie commune du genre humain. » En cela, il a raison ; mais il a tort de dire que c'était là une maxime nouvelle et profondément inconnue de tous les philosophes anciens. Qu'on lise l'histoire de la philosophie ancienne, et on verra que les stoïciens professaient cette maxime qu'il juge si nouvelle. Ils affirment, en effet, que si les biens de la terre sont faits pour les hommes, les hommes eux-mêmes sont faits les uns pour les autres et doivent se soutenir mutuellement. Ils représentent chaque homme tantôt comme une pierre d'une voûte immense dont toutes les parties sont étroitement liées et s'appuient les unes sur les autres, tantôt comme un membre d'un vaste corps auquel il emprunte et communique la vie. La fraternité ou plutôt l'unité des êtres humains ne pouvait être exprimée par des images plus énergiques. Aussi les disciples de Zénon, s'élevant au-dessus des préjugés des petites républiques grecques, conçurent-ils de bonne heure l'idée de cette cité universelle du genre humain, dont la raison était la vraie loi, Dieu le vrai souverain, et qui contenait dans son sein toutes les cités particulières.

Suivant l'auteur de l'*Essai*, le christianisme a le premier proclamé l'égalité des hommes, et brisé les fers des esclaves ; car l'inégalité paraissait toute naturelle à la philosophie et les esclaves lui inspiraient un profond

dédain[1]. C'est là encore une assertion qui ne brille pas précisément par son exactitude. Avant le christianisme, le stoïcisme s'était élevé contre la plupart des distinctions sociales que l'orgueil a inventées ; il avait déclaré que la seule noblesse est celle de l'âme et que c'est la vertu qui la confère. Quant à l'esclavage, nous reconnaissons que la religion chrétienne a contribué très puissamment, bien qu'indirectement, à son abolition en proclamant l'égalité de tous les hommes devant Dieu et en développant le sentiment de la fraternité humaine ; mais la philosophie seule a osé l'attaquer en face. Les théologiens les plus célèbres, tels que saint Augustin et Bossuet, y voyaient comme dans les autres maux de la vie, un effet du péché originel et en même temps un moyen de salut pour ceux qui l'accepteraient avec un esprit de résignation. C'est pourquoi ils hésitaient à le déclarer illégitime. Les philosophes, au contraire, et à leur tête Montesquieu et J.-J. Rousseau, l'ont regardé comme tout à fait incompatible avec la dignité humaine, et l'ont absolument frappé de réprobation.

Lamennais fait très bien ressortir l'influence que la religion exerce sur les mœurs, en proposant à l'homme un idéal divin et en le portant à le réaliser par la perspective des peines et des récompenses éternelles ; mais il a tort de refuser, dans cet ordre de faits, toute initiative et toute action à la philosophie. Elle propose, elle aussi, à l'homme l'idéal le plus sublime. Avant que le Christ eût recommandé à ses disciples d'être parfaits, comme le Père céleste est parfait, Platon

[1] *Essai sur l'indifférence*, IIe partie, chap. III et IV.

avait prescrit aux siens d'imiter Dieu et de s'efforcer de lui devenir semblables. Que si elle parle avec moins d'autorité et de précision des peines et des récompenses de la vie future, elle les proclame pourtant par l'organe de ses représentants les plus illustres et y trouve, sinon le fondement, au moins la sanction de la loi morale.

Il n'est donc pas vrai, quoi qu'en dise Lamennais, que la philosophie soit inutile ou funeste. Sans exercer une influence aussi étendue et aussi profonde que la religion, elle contribue, elle aussi, au perfectionnement de l'homme et au progrès des sociétés humaines.

II

QUESTION DE LA CERTITUDE : DOCTRINE DU SENS COMMUN

Après avoir comparé la philosophie et la religion au point de vue moral et social, Lamennais les compare au point de vue logique et scientifique; il se demande quelle est leur certitude à l'une et à l'autre, et en quoi la certitude consiste. C'est là, dit-il, une des plus importantes questions que l'on puisse se poser; car, suivant la solution qu'on lui donne, la paix ou la guerre règnent dans l'homme et dans la société. L'homme est tranquille quand il est certain de posséder la vérité, et la société est calme quand elle est sûre d'obéir aux lois éternelles de l'ordre, qui n'est qu'une face de la vérité elle-même. Si les hommes et les peuples de notre temps sont si agités et si malheureux, c'est qu'ils doutent de

tout, de la religion et de la morale, de la loi et du pouvoir, c'est que chacun ne veut croire que soi et n'obéir qu'à soi, et que l'anarchie dans les opinions engendre la discorde dans la vie. Le seul moyen de porter remède aux maux qui nous travaillent est de subordonner l'individu à la société, la raison de chacun à celle de tous, c'est-à-dire la liberté à l'autorité.

Nous convenons avec Lamennais que le désaccord dans les opinions engendre d'ordinaire le désaccord dans les actes, et que la société qui offre le plus d'unité dans ses croyances est la société la plus harmonique. Seulement, c'est, suivant nous, une grave question que celle de savoir si cette unité de croyances doit être obtenue par l'abdication des diverses raisons particulières ou par leur libre mouvement vers la même vérité et la même lumière.

Lamennais ne s'en tient pas à ces vues générales touchant la raison individuelle : il la démonte, en quelque sorte, pour en mieux mettre à nu toute la faiblesse. Il y trouve trois pièces principales, les sens, le sentiment, le raisonnement, et discute la portée de chacune d'elles. Ses objections contre la certitude des sens n'ont rien de remarquable ni d'original, elles avaient été exposées avant lui avec plus d'étendue et de force par la plupart des sceptiques, et n'ont en définitive qu'une assez mince valeur. Cet écrivain a beau me dire que les sens ne m'apprennent rien de certain ni sur moi-même ni sur les autres êtres, je tiens grand compte de leur témoignage dans la plupart des circonstances de la vie et je suis persuadé que Lammenais en faisait autant. Quand je rencontre sur mon chemin un ruisseau, je fais un dé-

tour pour trouver un gué ou un pont, au lieu de marcher droit devant moi et de m'exposer à me noyer; quand je sens la pluie tomber par torrents sur mes épaules, je n'attends pas, pour être certain de sa réalité, qu'elle m'ait percé jusqu'aux os, je double le pas et me hâte de chercher quelque part un refuge. Le doute touchant le témoignage des sens n'est pas justiciable de la dialectique, mais de la comédie, et l'auteur de *Sganarelle* en a fait bonne justice.

Lamennais ne se borne pas à contester l'autorité des sens et la réalité des objets sensibles : renchérissant sur les sceptiques les plus déterminés, il conteste la réalité de la sensation même : « Qu'est-ce que sentir, se demande-t-il? Qui le sait? suis-je même certain que je sens[1]? » « Quand on fait la question : Qu'est-ce que sentir? répond très bien Maine de Biran, ou l'on demande ce qu'on sait parfaitement *(certissima scientia et clamante conscientia)*, ou l'on ne sait ce qu'on demande[2]. » « Suis-je même certain que je sens? » A cette question tout homme de bonne foi répondra *oui* sans hésiter. Que si quelqu'un répond *non* du bout des lèvres, c'est un bel-esprit qui s'amuse, et il répond *oui*, lui aussi, au fond du cœur. D'ailleurs si je ne suis pas sûr de ce que je sens, comment pourrais-je connaître sûrement l'opinion de mes semblables sur les questions qui m'intéressent? En ruinant l'autorité des sens, Lamennais ruine celle du consentement universel des hommes, il met à néant son propre *criterium* de la certitude. Mais sur quoi cet auteur se fonde-t-il pour contester la vérité de nos sensations? Sur ce que nous croyons en éprouver durant le rêve, dont nous reconnaissons l'illusion au réveil, et sur ce que le rêve et la veille sont deux états indiscernables. C'est là un langage inexact et contradictoire tout ensemble : inexact, car toute sensation éprouvée, même durant le rêve, est réelle, son objet seul peut être illusoire; contradictoire, car si nous reconnaissons, au réveil, le caractère chimérique des idées du rêve, il faut bien que nous ayons un moyen de les distinguer de celles de la veille.

[1] *Essai sur l'indifférence*, IIIe partie, chap. I.

[2] Maine de Biran, *Œuvres philosophiques*, publiées par V. Cousin, t. II, note sur Lamennais.

Non content de s'attaquer aux sens, Lamennais s'attaque au sentiment. Le sentiment que nous avons du vrai et du faux, du bien et du mal varie, dit-il, suivant les circonstances, au gré de nos passions et de nos intérêts. S'en rapporter à lui, ce serait convenir que la vérité d'aujourd'hui peut être l'erreur de demain. La force avec laquelle il nous entraîne n'est pas même, s'il faut l'en croire, une garantie de vérité; car elle peut venir de notre constitution interne et non de la force irrésistible de la vérité, de sorte que nous ne sommes autorisés à tenir pour vrai rien de ce que le sentiment nous donne pour tel, pas même les axiomes. Nous n'avons pas besoin de réfuter en détail des assertions aussi exagérées et aussi étranges. Le sentiment du vrai et du faux, du bien et du mal, ne varie pas, quoi qu'en dise l'auteur de l'*Essai*, d'un homme à un autre, ni d'un moment à l'autre dans le même homme. Tous les hommes distinguent constamment, avec la plus grande clarté, la cause de l'effet, l'activité de la passivité, la justice de l'injustice, le mérite du démérite.

Qu'est-ce que Lamennais demande de plus? A quel signe plus certain pouvons-nous distinguer la vérité de l'erreur qu'à l'évidence qui l'accompagne et qu'à l'unanimité qui résulte de cette évidence même ?

Les arguments de Lamennais contre le raisonnement ne valent pas mieux que ses arguments contre le sentiment. Il n'est pas vrai, comme il le prétend, que le raisonnement ébranle toutes les vérités; il n'est pas vrai qu'il nous fasse rire de toutes les croyances de nos pères, en attendant que nos enfants rient des nôtres propres. Il y a des vérités qui sont au-dessus de ses atteintes et des croyances qu'il ne saurait ridiculiser, parce qu'elles sont l'expression de notre nature. Dire que le raisonnement est incertain parce que la mémoire, à laquelle il emprunte ses données, est elle-même incertaine, c'est ajouter à un paradoxe un paradoxe nouveau. Quoi! quand je serre la main à un frère, à un ami que je vois tous les jours, je ne suis pas sûr que ce soit lui, parce que je n'ai que ma mémoire pour m'attester la fidélité de ma mémoire! Quoi! quand je raconte les événements de ma vie passée, je ne suis pas sûr d'être celui à qui ces événements sont arrivés, parce que le fait de mon identité personnelle n'est pas susceptible de démonstration! Ce sont là des raisons qu'on regarderait comme de mauvaises plaisanteries, si on les produisait dans les entretiens de la vie commune : nous ne voyons pas pourquoi on les apprécierait plus favorablement dans une discussion philosophique.

Lamennais semble comprendre lui-même ce qu'il y a d'excessif dans ses objections : Douterons-nous, se demande-il, si nous pensons, si nous sentons, si nous

sommes? Non, répond-il, la nature ne nous le permet pas. Nous ne pouvons ni démontrer pleinement aucune vérité, ni refuser d'admettre certaines vérités, et quelles vérités? les moins prouvées de toutes, celles qui échappent à toute démonstration. Nous trouvons ici chez Lamennais la même confusion d'idées qu'on a relevée chez Pascal. Cette nature, qui nous force à admettre que nous sentons, que nous pensons, que nous sommes, bien que ce soient là des vérités non démontrées, n'est pas autre chose, en définitive, que la raison en tant qu'elle saisit le vrai immédiatement et sans raisonner.

Mais ce n'est pas ainsi que Lamennais l'entend. Pour lui, la nature est la tendance qui nous porte, dès nos plus jeunes années, à obéir à l'autorité de ceux qui nous surpassent en raison et à conformer nos croyances aux leurs. En continuant de vivre, nous continuons de croire et apprenons seulement à distinguer, entre plusieurs autorités, celle qui mérite la préférence. Si l'autorité a présidé à la première éclosion de notre intelligence, elle doit présider aussi à ses développements ultérieurs : autrement il faudrait dire que la loi qui nous fait être et celle qui parfait notre être sont opposées l'une à l'autre [1].

Avant de tirer de son principe une telle conclusion, notre philosophe aurait dû remarquer que si le penchant à se soumettre à l'autorité d'autrui existe en nous durant notre enfance, il va en s'affaiblissant à mesure que nous avançons dans la vie, et qu'un moment arrive où il fait place au besoin de se rendre compte et d'examiner. Cela ne veut pas dire qu'il y ait opposition en-

[1] *Essai sur l'indifférence*. IIIe partie, chap. I.

tre la loi qui préside à l'éclosion de notre intelligence et celle qui en règle les développements. Cela veut dire seulement qu'il en est de l'homme moral comme de l'homme physique, qu'il est enclin à s'appuyer sur autrui tant qu'il a besoin d'appui, c'est-à-dire tant qu'il est faible et débile, mais qu'il prend plus de confiance en lui-même à mesure qu'il acquiert le sentiment de sa force et qu'il entre en possession de sa personnalité. Demander à l'homme mûr de croire aveuglément à l'autorité et de la prendre pour l'unique règle de tous ses jugements, c'est demander à l'homme fait de se remettre au maillot et de reprendre des lisières.

A côté des raisons peu concluantes que Lamennais produit en faveur de son système, il en fait valoir d'autres qui, malgré leur caractère excessif, ont quelque chose de plausible. Les différents moyens de connaître que nous possédons, dit-il, les sens, le sentiment, le raisonnement, empruntent à leur coïncidence chez un grand nombre de personnes une valeur qu'ils n'auraient point par eux-mêmes. Nos sens sont des instruments extrêmement imparfaits, mais, comme leurs imperfections varient avec les individus, leur accord sur un point est une preuve de vérité, et la preuve est d'autant plus forte que le nombre des témoignages est plus imposant. Un témoignage qui est unique ne produit qu'une simple probabilité, d'innombrables témoignages produisent une certitude pleine et entière. Il en est du sentiment et du raisonnement comme des sens : ils peuvent nous tromper et nous trompent souvent, quand nous ne les consultons qu'en nous-mêmes et qu'ils affectent un caractère purement individuel. Ils ne peuvent nous tromper et ne nous trompent jamais, quand ils s'expriment par la voix du genre humain et qu'ils offrent un caractère universel. La certitude résulte du concours des diverses raisons : elle est une production sociale. C'est pour cela que celui qui s'isole et n'écoute que lui-même tombe dans le doute et ne sait plus à quoi se prendre.

Tant que nous avons considéré l'homme isolément, ajoute Lamennais, nous n'avons trouvé en lui qu'un amas de ténèbres et de contradictions. Entraîné par sa raison au scepticisme absolu, qui n'est que la privation de toute vérité et de toute vie, il y tomberait inévitablement, si un principe énergique de foi ne le forçait à déférer à l'autorité générale, qui rapproche les esprits, comme l'attraction rapproche les corps (c'est, comme on voit, le pur *fidéisme*). Il est dans leur nature d'obéir à cette loi, puisqu'il est dans leur nature de subsister et de vivre. Donc toute philosophie qui la méconnaît et qui tend à faire prédominer la raison individuelle, contient en elle un germe de dissolution et de mort. Elle tend à ramener l'homme à cet isolement moral qui est le pendant de cet isolement physique qu'on a nommé l'état de nature. La raison de l'homme n'est que la raison de la société dont il fait partie, et quand il essaye de l'en distinguer, quand il s'en sert pour réformer et la raison sociale et la société elle-même, il n'aboutit qu'à la destruction et au néant. Il ne faut pas s'en étonner, puisque nul être ne vit seul, que tous dépendent les uns des autres et sont, pour ainsi dire, en communion de vie.

Mais pour les êtres intelligents, vivre, c'est croire. Or la première de toutes les croyances est la croyance à l'existence de Dieu, qui est le principe de toute vie et la dernière raison de tout ce qui est[1]. Il importe donc de voir sur quoi elle se fonde. Suivant Lamennais, comme suivant Bonald, dont il ne fait guère ici que développer la doctrine, l'existence de Dieu est une vérité qui est universellement admise, et qui est attestée à la fois par les sens, le sentiment et le raisonnement, c'est-à-dire une vérité à laquelle tous les hommes, par toutes leurs facultés, rendent hommage : elle offre, par conséquent, le plus haut degré de certitude possible. C'est l'Être divin lui-même qui l'a révélée jadis à notre premier père, avec les autres vérités morales et religieuses qui s'y rattachent, en lui faisant don du langage, et une tradition à la fois universelle et ininterrompue l'a perpétuée jusqu'à nos jours, de sorte que sur ces matières fondamentales l'autorité de Dieu et celle du genre humain se confondent.

C'est en se plaçant à ce point de vue que Lamennais oppose de nouveau la religion à la philosophie. Celle-ci, dit-il, part de la raison individuelle et du libre examen et aboutit au scepticisme et à l'erreur ; celle-là s'appuie sur la raison universelle et sur l'autorité et reste dans la vérité et dans la foi ; la première énerve et divise les hommes, la seconde les unit et les vivifie ; l'une est un principe de mort, l'autre un principe de vie pour les individus et pour les sociétés. Les hommes, en effet, ne sont rien et ne peuvent rien sans une foi commune et

[1] *Essai sur l'indifférence*, IIIe partie, chap. II.

conforme à la vraie raison, qui est celle du genre humain : « Actifs par leur nature, il faut qu'ils croient pour agir ; pour que leurs actions concourent au même but, il faut que leurs croyances soient uniformes ; il faut qu'elles soient vraies pour conserver l'ordre général et les êtres eux-mêmes dont le désordre ou la violation des lois naturelles amène infailliblement la destruction. »

On voit comment Lamennais résout le problème de la certitude de la connaissance humaine. Que puis-je savoir ? Rien ou quelque chose : telles sont, à ce qu'il semble, les deux seules réponses qu'on puisse faire à une question de ce genre, et ce sont, en effet, les seules qui aient été faites dans le passé. Ceux qui ont répondu *rien* sont les sceptiques ; ceux qui ont répondu *quelque chose* sont les dogmatiques. Eh bien, Lamennais paraît croire qu'il y a un milieu entre ces deux solutions opposées et qu'il n'est pas impossible de se frayer un chemin entre le scepticisme et le dogmatisme, tel qu'on l'entend ordinairement. A cette question : — Qu'est-ce que l'homme peut savoir ? — il répond par une distinction. Pris individuellement, dit-il, il ne peut rien savoir avec certitude; mais pris collectivement il peut savoir certainement quelque chose; ce qui revient à dire que la raison individuelle est impuissante, mais que la raison commune ou universelle ne l'est pas. De là le nom de doctrine du sens commun ou du consentement universel donné à son système.

De nombreux auteurs, avant Lamennais, avaient invoqué le consentement universel des hommes en faveur de leurs doctrines. Il suffit de citer, parmi les anciens,

Cicéron, qui le regardait comme la voix de la nature même et qui l'opposait sans cesse aux épicuriens, c'est-à-dire aux matérialistes et aux athées de son époque, et, parmi les modernes, les philosophes écossais, qui font constamment appel contre leurs adversaires, les sceptiques, les matérialistes et les idéalistes, aux croyances naturelles du genre humain, au lieu de se borner à discuter rationnellement chacune de leurs assertions. De leurs écrits ce procédé a passé dans ceux de nos éclectiques, qui ne se sont pas fait faute non plus de l'employer contre les condillaciens. Mais il y a cette différence entre les auteurs que nous venons de citer et Lamennais, que, si les premiers s'en réfèrent souvent au sentiment commun, ils ne le regardent pourtant pas comme la seule, ni même comme la principale règle de leurs jugements, tandis que le second le considère comme le vrai et unique critérium de la certitude. La doctrine de Lamennais a donc une originalité incontestable. Si ce philosophe a eu un devancier, c'est seulement Bonald; car le sens commun de l'un ressemble assez à la tradition de l'autre.

Mais cette doctrine est-elle aussi vraie qu'elle est originale? C'est une autre question. Sans doute le témoignage des hommes n'est point à dédaigner. Si nous devons un certain nombre d'idées à nos moyens personnels de connaître, nous en recevons de nos semblables un plus grand nombre encore. Sans leurs enseignements, chacun de nous vivrait dans un point du temps et de l'espace, étranger au présent comme au passé de son espèce et ne pouvant même songer à son avenir. Ce que chaque homme aurait appris à

grand'peine périrait avec lui, et la science, au lieu d'aller en se développant d'une génération à l'autre, serait toujours à recommencer. C'est cette idée de la solidarité intellectuelle des générations humaines qui constitue la partie sérieuse de la thèse de Lamennais, comme de celle de Bonald. Non seulement le témoignage des autres hommes nous procure une infinité de connaissances, mais il nous sert à contrôler celles que nous avons déjà : nous ne nous sentons parfaitement sûrs de nos opinions que quand elles sont partagées par les autres hommes. Quand tout le monde les rejette, nous nous prenons nous-mêmes à les révoquer en doute, à peu près comme ce personnage de la comédie qui se sent bien portant, mais qui commence à douter de sa santé et à se tâter avec inquiétude, du moment que tous lui crient à l'unisson qu'il est malade.

Il ne faut cependant pas que les côtés plausibles de la doctrine du sens commun nous ferment les yeux sur les erreurs qu'elle contient. Elle consiste, en effet, à prétendre que le consentement de tous les hommes est non pas un des moyens que nous avons d'arriver à la vérité, mais le seul moyen qui puisse nous y conduire, c'est-à-dire qu'il est le vrai criterium de la certitude. Or, c'est là, nous le répétons, une doctrine erronée, s'il en fut.

Le criterium de la certitude, est, en effet, un principe par lequel nous pouvons distinguer le vrai du faux, le certain de l'incertain, en dernier ressort et sans appel; c'est un principe premier, universel, invariable, infaillible, que chacun de nous porte en lui-même, de manière à pouvoir le consulter sans peine et

en toute circonstance. Or, le criterium lamennaisien ne semble pas, à beaucoup près, remplir toutes ces conditions. Il n'est pas un principe premier ; car si j'admets que le consentement de tous les hommes est un indice de vérité, c'est parce que cela me paraît évident : ce prétendu principe premier en suppose donc un autre, qui est l'évidence. Il n'est pas universel ; car s'il s'applique à un certain nombre de vérités, comme les vérités axiomatiques ; en revanche, les vérités déduites, qui supposent des raisonnements dont peu de personnes sont capables, et les vérités de fait, qui ne sont accessibles qu'à un ou à quelques individus, lui échappent complètement. Il n'est pas invariable ; car le sens commun d'une époque n'est pas toujours exactement celui d'une autre. Il n'est pas non plus infaillible, comme l'histoire de bien des opinions cosmologiques ou morales en fait foi. Ajoutons que, bien loin d'être uni à notre intelligence de manière que nous n'ayons pas besoin de sortir de nous-mêmes pour le consulter, il est placé hors de nous dans le temps et l'espace, de sorte que la plupart des hommes ne peuvent y recourir et sont ainsi privés d'un moyen de discernement qui devrait être à leur portée, puisqu'il est absolument nécessaire à leur vie intellectuelle.

Outre les défauts que nous venons de signaler, le criterium de Lamennais en a un autre, qui est extrêmement grave : il est contradictoire. Cet auteur soutient, en effet, que les sens, la conscience et la raison nous trompent également, et que seul le consentement des hommes ne nous trompe pas. Or, comment connaissons-nous ce dernier, s'il nous est donné de le connaître ? Par les sens, qui seuls nous révèlent les choses du

dehors. Comment l'apprécions-nous ? Par la raison, seul moyen d'appréciation que nous ait départi la sagesse divine. Et comment connaissons-nous les opérations auxquelles notre esprit se livre pour le connaître et pour l'apprécier ? Par la conscience. Mais si toutes ces facultés sont trompeuses, elles nous tromperont sur le consentement universel comme sur autre chose. Beau criterium et bien certain, que celui auquel nous ne pourrons recourir qu'au moyen de facultés incertaines ! Ce criterium est encore contradictoire dans un autre sens. Il suppose, effectivement, que des individus, dont chacun en particulier est incapable de connaître certainement la vérité, la connaîtront avec certitude dès qu'ils auront mis en commun les lumières qu'ils n'ont pas. C'est comme si on disait que tous les aveugles des deux mondes n'auraient qu'à se réunir pour voir clair.

Enfin, l'opinion de Lamennais touchant le vrai critérium est elle-même bien loin d'avoir pour elle ce consentement universel qui est, à ses yeux, le criterium suprême ; car elle lui est à peu près exclusivement propre. Personne ne l'avait admise avant lui ; personne, hors quelques disciples aujourd'hui disparus, ne l'a admise après lui, et la plupart des hommes continuent à croire qu'ils voient ce qu'ils voient et qu'ils sentent ce qu'ils sentent, sans se préoccuper de savoir quelle est à cet égard l'opinion de l'universalité de leurs semblables. Le principe de Lamennais porte donc en lui-même sa condamnation, et on peut dire à la lettre que sa fausseté est en raison directe de son originalité. Qu'on y songe et on verra que c'est là un argument *ad hominem* auquel il n'y a rien à répondre.

A ces arguments purement théoriques, on pourrait en ajouter qui sont plus particulièrement pratiques. Lamennais prétend qu'en dehors de son système il n'y a pas de vie intellectuelle : c'est bien plutôt dans son système qu'il n'y en aurait pas. Dès que le genre humain serait censé posséder toutes les vérités, on les recevrait de lui passivement, on ne les rechercherait pas activement ; l'imitation et la mémoire se substitueraient à l'intelligence et à la pensée. C'est ce qu'un philosophe profond, Maine de Biran, a très bien vu : « Mettez de côté, dit-il, toute raison et supposez que les hommes ne se conduisent que par un principe d'imitation, en faisant out ce qu'ils voient faire aux autres, en croyant aveuglément tout ce qu'ils disent, sans en chercher les raisons, et quelle société aurez-vous ? Sera-ce une société d'êtres intelligents ? Sera-ce cette foi aveugle qui pourra développer, éclaircir et fortifier la raison, qui lui est restée étrangère ? En principe, loin d'être la vie de l'intelligence, n'en serait-elle pas plutôt la mort[1] ? » On voit qu'il en est de la doctrine de Lamennais comme de celle du comte de Maistre et du vicomte de Bonald : elle aurait pour dernière conséquence, si on la pressait un peu, la restauration de l'instinct et de la routine, en même temps que l'abdication de l'intelligence et de la liberté.

Sans doute la raison universelle peut, en maintes circonstances, régler la raison individuelle ; mais la raison individuelle, à son tour, est seule capable de donner à la raison universelle le mouvement et la vie ;

[1] Maine de Biran, *Œuvres philosophiques*, t. II, note sur Lamennais.

sans elle, on peut le dire, la civilisation resterait immobile et comme pétrifiée. Un homme de génie a une idée nouvelle. Il reste quelque temps seul de son avis, puis quelques esprits éminents se rallient à sa manière de voir, et enfin tous ceux qui sont au courant du mouvement scientifique finissent par l'adopter. Une fois que l'idée nouvelle en est là, bien qu'elle ne soit encore que l'apanage du petit nombre, comme ce petit nombre est une élite, sa fortune est faite. La foule l'acceptera bientôt, elle aussi, de confiance et sans être capable le plus souvent ni de la démontrer ni même de la comprendre; car, si le nombre a son autorité, l'intelligence a aussi la sienne, qui s'impose naturellement aux hommes avec empire.

Ce n'est pas, en effet, le grand nombre, c'est le petit, ce n'est pas la foule, ce sont les meilleurs qui ont fondé les grandes institutions qui nous abritent sous leur ombre, telles que la famille et la propriété. La foule n'a eu d'autre mérite que d'obéir à leur voix et de s'associer à leurs efforts. Dans l'ordre moral, comme dans l'ordre scientifique, elle n'a pas d'initiative : elle cède à une impulsion étrangère. Aux époques saines, elle a, comme le chœur des tragédies antiques, des sentiments honnêtes, mais d'une honnêteté un peu vulgaire, qui se rapproche plus de la morale de l'intérêt bien entendu que de celle de l'héroïsme et du dévouement. Tout ce qui implique une certaine élévation d'âme passe par dessus sa tête : elle ne le comprend pas. De là l'opposition que les poètes et les moralistes de l'antiquité gréco-romaine établissent sans cesse entre les sentiments distingués, qui sont l'apanage de l'élite, et les sentiments

commununs, qui sont ceux de la multitude. De là l'anathème que les premiers chrétiens, dans leur passion pour la beauté et la noblesse morales, lancent contre l'esprit du siècle et l'opinion du monde. Ce ne sont pas eux qui auraient dit que nous devons nous inspirer uniquement d'un tel esprit et prendre une telle opinion pour l'unique règle de notre conduite.

III

CONSÉQUENCES RELIGIEUSES DE LA DOCTRINE DU SENS COMMUN

Non content d'affirmer que l'autorité du sens commun est le seul criterium que nous ayons pour distinguer la vérité de l'erreur, Lamennais se sert de ce criterium pour distinguer la vraie religion des religions fausses. Mais auparavant il s'efforce d'établir qu'il n'y a qu'une seule religion vraie et qu'elle est indispensable pour le salut. La religion, dit-il, est l'ensemble des rapports qui existent entre Dieu et l'homme, entre le Créateur et la créature. Or, ces rapports sont nécessaires, car ils dérivent de la nature même des choses. Par conséquent, il n'y a qu'une bonne manière de les concevoir, il n'y a qu'une vraie religion. Cette religion, ajoute-t-il, est indispensable pour le salut. Tous les êtres, en effet, soit matériels soit immatériels, sont unis entre eux par des rapports qui constituent leurs lois, et, comme ils ne sauraient subsister en dehors des lois de leur nature, dès que ces rapports sont détruits ou gravement altérés,

ils sont condamnés à périr. Que les différentes parties de notre corps cessent d'avoir les mêmes relations soit entre elles soit avec les substances qui nous environnent, telles que l'eau, l'air, la lumière, les plantes, notre corps périra inévitablement; que notre âme cesse d'être en relation avec celles de nos semblables, parce que nous aurons été relégués, dès nos plus jeunes années, loin de toute société humaine, dans une solitude profonde, nos facultés animiques ne pourront ni s'épanouir ni se développer, et la mort de notre être moral en sera l'inévitable conséquence. Mais, si rien dans l'univers n'existe isolément, si tous les êtres de la création dépendent les uns des autres et se communiquent mutuellement soit la vie matérielle soit la vie morale, ils ne peuvent subsister, à plus forte raison, séparés de Dieu, qui est le principe de tout être et de toute vie. Point de salut pour l'homme, par conséquent, que dans son union avec Dieu, c'est-à-dire avec la vérité suprême, avec le souverain bien; point de salut pour lui, en un mot, en dehors de la religion véritable.

Mais cette véritable religion, en dehors de laquelle tout salut est impossible, comment la reconnaîtrons-nous? Ce ne sera point par la raison et les autres moyens personnels de connaître que la nature a mis à notre disposition, ce qui écarte immédiatement la religion dite naturelle, qui émane de cette source : ce sera par l'autorité, qui est, aux yeux de Lamennais, le seul criterium de la certitude. C'est à elle qu'il appartiendra, non seulement de nous révéler la vraie religion, mais

[1] *Essai sur l'indifférence*, IIIe partie, chap. IV.

encore d'en interpréter les maximes. Si l'interprétation en était abandonnée à la raison individuelle, elle deviendrait bientôt incertaine et flottante comme elle : il n'y aurait bientôt plus de religion. Pour qu'il y en ait une, il faut qu'il y ait une autorité, et une autorité visible, qui conserve à la doctrine l'unité, l'universalité, la perpétuité et la sainteté, qui en sont les caractères fondamentaux. Or, cette autorité visible, quelle est-elle ? Avant Jésus-Christ, dit Lamennais, c'était celle du genre humain ; depuis Jésus-Christ, c'est celle de l'Église catholique ou universelle, héritière de toutes les traditions humaines. Le christianisme, qui s'appuie sur cette double autorité, est la vraie religion, et a existé, sous une forme ou sous une autre, depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours. Il enseigne et a toujours enseigné l'existence d'un seul Dieu, la distinction du bien et du mal, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, les peines et les récompenses de la vie future et d'autres vérités du même genre. C'est là le patrimoine commun de notre espèce. Elle l'a reçu, à l'origine, de l'auteur des choses, elle l'a conservé au milieu des ténèbres de l'antiquité, et l'Église catholique en est, à l'heure qu'il est, la fidèle dépositaire[1].

Non seulement l'autorité d'aucune religion n'est égale à celle de l'Église catholique, mais il n'y a en dehors d'elle ni autorité ni religion proprement dite. Le protestantisme et les autres hérésies ne sont que des branches détachées du catholicisme et ne remplissent point les conditions qu'une vraie religion doit remplir, puisque

[1] *Essai sur l'indifférence*, IIe partie, chap. VIII.

ceux qui les professent ne peuvent s'accorder sur la doctrine et qu'il n'existe parmi eux aucune autorité qui ait pour mission de trancher les différends : dans les sectes protestantes, comme dans les écoles philosophiques, c'est la raison individuelle qui domine sur les ruines de la raison générale. Quant au judaïsme, bien loin d'être la vraie religion que nous cherchons, il n'a jamais été une religion distincte. Les juifs, en effet, n'avaient d'autres dogmes, d'autre morale, ni même d'autre culte que les justes dispersés parmi les autres nations. Leur religion, dans ce qu'elle avait de spécial, était ignorée dans la plus grande partie du monde et n'obligeait que les habitants de la Judée, tandis que la vraie religion est connue de tous et s'impose à tous indistinctement.

Reste l'idolâtrie, qui n'est pas une religion non plus, car elle ne contient pas un dogme, une morale et un culte unis par des liens étroits et formant un tout indissoluble. Cependant elle n'est pas un vain tissu d'erreurs, comme on se le figure ordinairement, car elle renferme des vérités importantes par lesquelles elle se rapproche du christianisme. Ainsi, les idolâtres n'ignoraient pas le vrai Dieu, mais, n'osant lever les yeux jusqu'à lui, ils honoraient des génies secondaires destinés, dans leur pensée, à combler en quelque sorte l'abîme qui sépare le fini de l'infini : c'était, suivant Lamennais, une corruption de la doctrine du médiateur. Ils avaient aussi coutume pour la plupart de rendre leurs hommages soit à leurs ancêtres, soit aux morts vertueux qui avaient honoré leur nation. Aussi notre théologien-philosophe n'hésite pas à dire que l'idolâtrie « ne fut jamais que le culte des esprits bons et mauvais et le culte des hommes

distingués par des qualités éclatantes, ou vénérés pour leurs bienfaits, c'est-à-dire au fond le culte des anges et celui des saints. » Le mot *dieux* employé au pluriel ne signifiait pas autre chose. Mais le culte que l'on rendait à ces anges vrais ou faux et à ces hommes sanctifiés ou divinisés n'excluait pas celui du Dieu éternel et suprême. Celui-ci était, en définitive, pour tout le monde, le seul et véritable Dieu, de sorte qu'on pourrait à la rigueur soutenir, avec Beausobre, que le polythéisme n'a jamais existé[1].

Lamennais fait valoir en faveur de cette thèse originale un grand nombre de preuves qu'il emprunte un peu confusément et sans beaucoup de critique aux annales des anciens peuples : « Primitivement, dit-il, les Indiens n'adoraient que Dieu, et reconnaissaient une seule cause intelligente qui avait formé le monde. Brahm est le nom de ce Dieu souverain dans l'antique religion de Brahma. Constamment caché, il est tout, il est l'essence inconnue de toute chose. » Les Chinois professaient également, suivant notre philosophe, un monothéisme parfaitement caractérisé : « Avant le chaos qui a précédé la naissance de la terre, dit Lao-Tseu, un seul être existait, immense et silencieux, immuable et toujours agissant, sans jamais s'altérer. On peut le regarder comme la *mère* de l'univers. J'ignore son nom, mais je le désigne par le mot raison. »

Les Perses semblent, au premier abord, rompre sur ce point capital l'imposante unanimité du genre humain, car ils admettent deux dieux, l'un bon et l'autre

[1] *Essai sur l'indifférence,* V[e] partie, chap. III et IV.

méchant, Ormuzd et Ahriman, qui remplissent de leurs combats le ciel et la terre. Mais ce n'est là qu'un dualisme apparent : au-dessus de ces deux dieux ennemis, ils placent, en effet, un Dieu suprême, Zérouane-Akerene, l'Éternel, l'Ancien des jours, pour parler le langage de Daniel, qui doit un jour faire triompher le bien du mal, la lumière des ténèbres. Il faut dire la même chose des Égyptiens. A travers la multiplicité de leurs dieux secondaires, un œil attentif démêle sans peine un Dieu suprême et unique : « Ils appelaient Knef, dit Lamennais, ce Dieu souverain, unique, éternel. On le représentait avec un œuf sortant de sa bouche, pour rappeler qu'il avait créé l'univers par sa parole[1]. »

La Grèce elle-même, qui passe pour la terre classique du polythéisme, est loin d'avoir été aussi réfractaire au monothéisme qu'on se le figure ordinairement. Dans les hymnes orphiques, Zeus est appelé le premier et le dernier, le commencement, le milieu et la fin, et considéré comme l'esprit qui anime tout et de qui toutes choses dépendent et tirent leur origine. Quant aux ouvrages des siècles postérieurs, il suffit de les ouvrir pour voir que leurs auteurs prennent le mot *Dieu* dans un sens absolu et y attachent exactement la même idée que nous.

Après cette énumération ingénieuse, mais qui rappelle par plus d'un trait le syncrétisme alexandrin du commencement de notre ère, car Lamennais ne distingue pas suffisamment le panthéisme du monothéisme

[1] *Essai sur l'indifférence,* IV[e] partie, chap. VI.

véritable, le célèbre apologiste passe aux autres dogmes du christianisme, à l'immortalité de l'âme, à la loi morale, à la chute primitive, à l'Incarnation, à l'efficacité du culte et des sacrifices, et cherche également à prouver qu'ils ont été et sont encore répandus dans tout l'univers. Nous ne le suivrons pas dans les détails de cette longue démonstration, qui du reste ne pouvait être parfaitement concluante, car, lors même que les croyances dont il parle seraient toutes universelles, elles s'expliqueraient aussi bien par les tendances naturelles de l'homme, considéré dans l'ensemble de son évolution historique, que par une tradition qui aurait passé successivement d'une génération à une autre. Il n'a pas de peine à faire voir que la doctrine de l'immortalité de l'âme a été admise par la plupart des peuples et que la métempsychose, les honneurs rendus aux morts et la nécromancie elle-même la supposent. Quant à celle du péché originel, il est plus difficile d'en établir l'universalité et, sur ce point, l'auteur prend souvent pour des preuves topiques des analogies plus ou moins lointaines. Quoi qu'il en soit de toutes ces considérations, Lamennais conclut avec un auteur anglais qu'il n'y a pas eu plusieurs religions, mais qu'il n'y en a jamais eu qu'une seule. Révélée à l'homme dès l'origine des choses, elle s'est développée progressivement, sans varier dans son essence, pour s'approprier aux besoins croissants des sociétés humaines.

Il ne faut donc chercher la vraie religion, qui est la chrétienne, ni dans le protestantisme, ni dans le mosaïsme, ni dans l'idolâtrie, mais dans tout cela à la fois. Elle contient, en effet, épurées et perfectionnées, les

doctrines qui sont communes à tous les cultes et qui constituent la raison générale, la foi universelle de l'espèce humaine : « La même chose qu'on appelle maintenant la religion chrétienne, dit saint Augustin, existait chez les anciens, et n'a jamais cessé d'exister, depuis l'origine du genre humain jusqu'à ce que le Christ lui-même étant venu en la chair, on a commencé à appeler chrétienne la vraie religion qui existait auparavant. » Seulement les chrétiens connaissent maintenant ce que les hommes antérieurs à Jésus-Christ ne faisaient que croire, de même que les élus connaissent ce que nous nous bornons à croire dans cette vie ; car il y a des degrés infinis dans l'intelligence, bien que la foi ne change pas. Du reste, le salut est acquis, suivant la remarque de Clément d'Alexandrie et de saint Justin, à ceux qui ont accompli la loi ancienne comme à ceux qui accomplissent la loi nouvelle ; car ce ne sont plus là deux religions, c'est la même religion, considérée ici en deçà, là au delà de la croix, c'est-à-dire dans deux phases différentes de son développement[1].

C'est là une conception qui ne manque ni d'originalité ni de grandeur. Elle nous montre notre espèce tout entière se nourrissant de la même vérité, vivant de la même vie et se réglant sur la même loi, sous l'empire d'un Christ qui ne repousse personne de son sein, et qui n'a rien de commun avec celui que Bossuet appelle un Christ aux bras étroits. L'humanité ne nous y apparaît point coupée, pour ainsi dire, en deux moi-

[1] *Essai sur l'indifférence*, quatrième partie, chap. IX, X et XI.

tiés, dont l'une, antérieure à Jésus, végéterait dans les ténèbres et à l'ombre de la mort, tandis que l'autre, postérieure à sa venue, se développerait sous une chaude et féconde lumière et fleurirait pleine de sève et de verdeur. Cette conception a un avantage sur celle des anciens théologiens, c'est qu'elle paraît plus conforme à la sagesse et à la justice de Dieu, et qu'elle semble mieux d'accord avec les lois qui président à l'évolution historique du genre humain. Elle nous fait envisager un progrès régulier, un développement normal, là où l'ancienne théologie n'avait voulu voir (on le dirait du moins) qu'une brusque solution de continuité, qu'un hiatus immense.

Comment cette idée grandiose s'est-elle présentée à l'esprit de Lamennais, comment l'illustre écrivain a-t-il été amené à en faire le point central de sa doctrine, et comment est-elle devenue avec le temps la foi d'une partie considérable, de la partie la plus vivante, on peut le dire, du monde catholique? c'est ce qu'il s'agit d'examiner. A la fin du dix-huitième siècle et au commencement du dix-neuvième, la croyance au surnaturel s'était, sinon complètement éteinte, au moins sensiblement affaiblie, dans la plupart des esprits. Habitués par la culture toujours croissante des sciences à regarder les lois de la nature et de l'histoire comme fixes et immuables, ils éprouvaient une peine infinie à admettre, sous le nom de miracles, ces dérogations aux lois de l'univers sur lesquelles seules le christianisme leur paraissait fondé. C'est pourquoi la vieille théologie, avec les arguments toujours les mêmes qu'elle tirait des prophéties et des miracles de l'Ecriture, avait peu de prise

sur eux et parvenait difficilement à s'en faire écouter. Il y avait dans l'air des doutes, formulés ou latents, qui étouffaient en quelque sorte sa voix et l'empêchaient de résonner dans les âmes et d'y trouver un écho. Ce fut alors que de Maistre, Bonald et Chateaubriand parurent et firent valoir, à la place des preuves théologiques qui semblaient surannées et frappées de désuétude, des preuves profanes et pour ainsi dire laïques plus jeunes et plus vivantes, je veux dire celles qui étaient tirées de l'importance morale, politique, littéraire du christianisme et de ses rapports intimes avec les parties les plus profondes de notre nature.

Lamennais suivit la voie que ces esprits d'élite avaient tracée, mais il la suivit à sa manière, c'est-à-dire en poussant leurs principes à leurs dernières conséquences et en allant, en toutes choses, plus loin qu'eux. « Les traditions antiques, avait dit Joseph de Maistre, sont toutes vraies, le paganisme entier n'est qu'un système de vérités qu'il suffit de remettre à leur place. » Lamennais s'empara de cette vue contestable peut-être, mais remarquable, pour renouveler toute la polémique religieuse et montrer la religion elle-même sous un jour nouveau que d'honnêtes ecclésiastiques, uniquement imbus de la théologie des séminaires, ne soupçonnaient pas : « Tout ce qu'il y a d'universel dans l'idolâtrie, dit-il à son tour, est vrai ; il n'y a de faux que ce qui est divers ; le symbole de l'humanité, aussi vieux qu'elle, ne diffère pas du symbole chrétien ; celui-ci n'en est que le développement. »

Ce n'était pas la première fois que des esprits ingénieux signalaient des rapports frappants entre les

croyances religieuses des différents peuples. Le juif Philon et la plupart des Pères, dans l'antiquité, le savant Huet et beaucoup d'autres, dans les temps modernes, s'étaient plu à faire ressortir les analogies qu'il y a entre le christianisme et l'hellénisme. Seulement ils les avaient expliquées par de prétendus emprunts que Pythagore, Platon, Aristote et les autres philosophes de la Grèce auraient faits aux livres hébreux. Mais la théorie de Joseph de Maistre et de Lamennais était tout autrement originale et profonde. Elle consistait à soutenir que toutes les traditions religieuses des différents peuples n'étaient que des rameaux divers d'une tradition unique, identique avec la révélation faite à notre premier père.

C'était là une doctrine séduisante, mais difficile à établir. Aussi l'auteur de l'*Essai*, malgré l'érudition, assez étendue pour le temps, qu'il mit au service de sa thèse, ne réussit-il pas complètement à la faire prévaloir, et ne parvint-il à satisfaire ni les théologiens ni les philosophes. Les théologiens ne sauraient, en effet, se résoudre à considérer le peuple juif comme un peuple ordinaire et qui n'aurait, malgré le témoignage des saints livres, aucun privilège sur les autres peuples. Ils ne sauraient non plus se décider à regarder le paganisme et le christianisme comme ayant un fond identique; car alors la rapide diffusion de la religion chrétienne serait un fait des plus simples et il n'y aurait plus lieu de l'invoquer, comme une sorte de miracle, en faveur de cette religion elle-même. L'apologétique et la prédication perdraient du même coup un de leurs lieux communs les plus frappants. En outre (chose plus grave, s'il est possible!) le caractère chrétien de toutes les religions une

fois admis, il faudrait bien admettre aussi qu'elles ont toutes une légitimité et une sainteté relatives et qu'elles sont toutes réellement, bien qu'inégalement favorables à la vie morale. On ne pourrait plus dire d'une manière absolue : hors de l'Église point de salut. Enfin, si le christianisme n'est que le paganisme nettoyé et perfectionné, comment s'assurer qu'il ne fera point place un jour, lui aussi, à un culte encore plus épuré et plus parfait, et qu'il n'est pas, lui aussi, une forme particulière et passagère de la religion éternelle et universelle? Toutes les analogies mènent à une telle conclusion, c'est-à-dire à cette doctrine de la religion progressive du genre humain que Lamennais professera sur la fin de sa carrière.

On voit que, si la théorie de Joseph de Maistre et de Lamennais (car elle leur est commune, bien que ce dernier l'ait plus développée et y ait attaché son nom) était, par certains côtés, de nature à plaire aux catholiques de notre temps, en ouvrant à leur pensée un plus vaste horizon, elle entraînait, au point de vue théologique, des conséquences assez graves et assez difficiles à concilier avec la rigueur et l'immutabilité du dogme. C'est sans doute pour cela qu'après avoir fortement remué les classes instruites de notre nation, et le clergé plus que toutes les autres, elle a fini par être rejetée.

Quant aux philosophes, ils devaient avoir encore plus de peine que les théologiens à accepter le nouveau christianisme que Lamennais avait conçu. Suivant la plupart d'entre eux, en effet, il en est des systèmes religieux comme des systèmes philosophiques et des chefs-d'œuvre de l'art : par certains côtés, ils se ressemblent, et, par

d'autres, ils diffèrent. Or leurs ressemblances tiennent à ce qu'ils ont tous leurs racines dans la nature humaine, et leurs différences viennent de la différence des circonstances où ils se sont produits et des facultés qui ont concouru à leur production. Si donc plusieurs religions ressemblent, à certains égards, à la religion chrétienne, ce n'est pas, d'après eux, une raison pour prétendre qu'elles n'en sont que de simples reproductions. Autant vaudrait dire que les plus célèbres systèmes philosophiques se rapprochant de celui de Platon et les plus célèbres poèmes de ceux d'Homère, ils ne sont les uns et les autres que des copies des œuvres de ces maîtres illustres. Des religions, des philosophies, des poésies qui se ressemblent supposent bien, disent-ils, un modèle, comme Lamennais le donne à entendre ; mais ce modèle n'est pas extérieur, il est intérieur. C'est l'idéal religieux, moral, poétique que chaque homme, que chaque peuple porte en lui-même et dont les religions, les philosophies, les poésies, ne sont que des réalisations diverses et semblables tout ensemble. Leurs ressemblances ne tiennent donc pas à cet élément adventice qu'on nomme la tradition, mais à cet élément essentiel qu'on appelle la raison et qui est le fond même de notre nature. Sur ce point, comme sur tant d'autres, nous retrouvons face à face et en opposition le traditionalisme et le rationalisme.

Le premier volume de l'*Essai sur l'indifférence* eut un grand succès. L'auteur, inconnu la veille de la publication du livre, se trouva le lendemain, suivant l'expression de Lacordaire, investi de l'autorité de Bossuet et considéré comme un vrai père de l'Église. C'est qu'il

ne s'était pas borné, comme Frayssinous, à se mettre sur la défensive à l'égard de l'incrédulité : il avait pris contre elle une offensive hardie et avait ainsi entraîné tous ceux (et le nombre en est grand) qui se laissent séduire par l'audace et la vaillance. Aussi, l'auteur des *Conférences* disait-il, après l'avoir lu : « En voilà un qui va nécessairement grandir, pendant que moi je diminuerai, *illum necesse est crescere, me autem minui.* » Le second volume, où Lamennais avait mis l'homme en demeure de se prononcer entre l'ultramontanisme et le scepticisme universel, et placé, comme il s'exprime lui-même, la raison aux abois dans l'alternative ou de vivre de foi ou d'expirer dans le vide, n'excita pas un enthousiasme aussi général et partagea le public éclairé. Si Lamennais eut contre lui la plupart des docteurs de la Sorbonne, il eut pour lui Bonald, dont il s'était souvent inspiré : « Laissez, lui écrivait ce dernier, laissez coasser toutes ces grenouilles. » S'il irrita le parti libéral, il enchanta Joseph de Maistre, qui se reconnaissait en lui et qui, tout en faisant ses réserves touchant le système, l'engageait à ne pas même se défendre contre ses agresseurs : « Ne laissez pas dissiper votre talent, lui écrivait-il. Vous avez reçu de la nature un boulet, n'en faites pas de la dragée. »

Le prêtre breton, qui avait l'humeur guerroyante de ses ancêtres et dont son frère Jean disait si bien : « Dieu l'a fait soldat », ne suivit ce conseil qu'à moitié. Il composa une *Défense de l'Essai*, où il exposait, en les expliquant, à peu près les mêmes vues que dans l'ouvrage lui-même. En même temps il écrivait dans le *Conservateur* et dans le *Défenseur* des articles qui

dessinaient encore mieux son attitude de polémiste ultramontain et qui ajoutaient encore à sa renommée. Aussi put-il croire, à un certain moment, que sa doctrine allait être adoptée à Rome et ne tarderait pas à devenir celle de tout le monde catholique. Il était encouragé dans ce sentiment par les sympathies de tout le jeune clergé et par celles du Pape Léon XII lui-même, qui n'avait, dit on, d'autre ornement dans son cabinet que l'image du Christ et le portrait de Lamennais, et qui accueillit l'illustre écrivain de la manière la plus aimable dans un voyage qu'il fit à Rome en 1824.

IV

DE LA RELIGION. — DES PROGRÈS DE LA RÉVOLUTION
CONSÉQUENCES POLITIQUES DE LA DOCTRINE DU SENS COMMUN

Si Lamennais s'était borné à composer son *Essai sur l'indifférence*, il aurait seulement laissé la réputation d'un adversaire éloquent, mais paradoxal de la philosophie, d'un apologiste vigoureux bien que téméraire de la religion chrétienne. Mais il ne s'en tint pas là. Après avoir combattu la philosophie du dix-huitième siècle et la révolution, dans leurs principes fondamentaux, et établi à sa manière les conditions de la société religieuse, il essaya de déterminer celles de la société politique. Ce fut l'objet d'un livre qu'il publia en 1826, et qui est intitulé *De la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*. C'était passer de la question plus ou moins spéculative des rapports

de la foi et de la raison à la question plus exclusivement pratique des rapports de l'Église et de l'État.

La question des rapports de l'Église et de l'État a reçu plusieurs solutions différentes. Tantôt on a prétendu que l'Etat doit être subordonné à l'Église, tantôt on a soutenu que l'Église doit être subordonnée à l'État ; suivant quelques-uns, ces deux puissances ont chacune leur domaine propre, où elles peuvent et doivent agir avec une pleine indépendance ; suivant d'autres, leurs sphères d'action ne sont pas aussi distinctes qu'on le dit et elles risquent à chaque instant de s'y heurter, de sorte que ce qu'elles ont de mieux à faire, c'est de s'entendre, au moyen d'un concordat, sur leurs droits et leurs devoirs respectifs. De ces diverses solutions, la première, la solution théocratique, est celle qu'admet Lamennais. Il s'attaque vivement, à l'exemple de Joseph de Maistre, à la célèbre Déclaration de 1682, dont les deux premiers articles sont que la souveraineté temporelle est complètement indépendante de la souveraineté spirituelle et que le concile est supérieur au Pape. Les arguments qu'il dirige contre le premier de ces articles sont particulièrement curieux, parce qu'ils se rattachent à l'ensemble de son système. Suivant lui, tout pouvoir a une loi à laquelle il doit être soumis, sans quoi ses actes seraient frappés de nullité. Or, la loi du pouvoir politique est la loi morale, loi traditionnelle que le sentiment général révélait, avant Jésus-Christ, à tous les peuples de la terre et au nom laquelle ils étaient fondés, dans certaines circonstances graves et exceptionnelles, à frapper de déchéance des souverains indignes. Mais aujourd'hui cette loi est identifiée avec celle de l'Église

et a le Pape pour organe et pour interprète. Quand un souverain a prévariqué, il appartient au Pape d'apprécier sa conduite et aux sujets de se conformer à sa décision. Le Pape possède donc, à défaut d'un pouvoir direct sur le temporel, un pouvoir indirect qui produit absolument les mêmes effets. C'est l'empire absolu d'un seul homme sortant assez à l'improviste, comme on voit, de l'autorité absolue du genre humain.

Si Lamennais avait bien réfléchi à une telle doctrine, il aurait vu qu'elle n'est conforme ni à l'état présent de la société ni aux vrais principes de la raison. La théocratie a pu être à sa place dans les vieilles monarchies de l'Orient, alors que les nations, encore dans l'enfance, avaient besoin d'être menées, pour ainsi dire, à la lisière par une élite d'hommes intelligents et éclairés; elle a pu être pratiquée, au moins en partie, au milieu des ténèbres et de la servitude du moyen âge, alors que les populations ignorantes et opprimées n'avaient d'autre ressource, dans leur misère et leur désespoir, que de tendre leurs mains suppliantes vers une Église fortement organisée, relativement instruite, et de se mettre sous son égide et sous celle de son chef. Mais afficher la prétention de restaurer aujourd'hui un tel régime, après trois siècles de libre examen et de science positive, après que la révolution de 1789 a inauguré l'ère de la majorité non seulement pour la France, mais pour les autres peuples de l'Europe, c'est commettre un anachronisme déplorable; car il ne peut que surexciter contre la religion toutes les forces, désormais affranchies, de l'esprit humain et des sociétés modernes, et nous faire perdre en luttes stériles, sinon désastreuses,

un temps qui pourrait être beaucoup mieux employé.

Dès que Lamennais se place au point de vue de la théocratie pure, il est naturel qu'il critique notre législation actuelle, qui est essentiellement laïque, et qu'il propose d'y introduire de graves modifications. Ainsi, il lui reproche d'être athée, parce qu'elle garde le silence sur l'existence de l'Être suprême. C'est là une accusation dénuée de fondement. Si notre législation se tait sur l'existence de Dieu, c'est que cette vérité n'est pas de son ressort; mais elle est si loin de la nier que plusieurs de ses prescriptions l'impliquent de la manière la plus positive. Telles sont celles qui ont rapport au serment et celles qui concernent la protection due aux différents cultes, ainsi que la rétribution affectée aux ministres de chacun d'eux. S'il y a une loi athée, on l'a dit spirituellement, ce n'est pas du moins celle des finances. Lamennais ne l'ignore pas, mais il cherche par tous les moyens à dénaturer l'État moderne, c'est-à-dire à lui ôter son caractère profane et libéral, pour lui donner un caractère théologique et théocratique. C'est pourquoi il demande une loi qui rétablisse les tribunaux ecclésiastiques, tels qu'ils existaient sous l'ancien régime, une loi qui livre au clergé l'éducation de toute la jeunesse française, une loi qui supprime ce mariage civil, grâce auquel les femmes des protestants ne sont plus considérées comme des concubines, ni leurs enfants regardés comme des bâtards; c'est pourquoi il insiste pour qu'on applique aux sacrilèges la peine la plus sévère de toutes, celle des parricides.

En demandant tout cela, Lamennais est parfaitement conséquent, mais il est souverainement déraisonnable,

comme le déclarait dès lors Royer-Collard. Ce penseur éminent rend parfaitement justice à la logique, comme à la loyauté de l'auteur ultramontain ; il convient que, si un seul des dogmes de la religion catholique passe dans la loi, il faut que cette religion tout entière y passe. Mais alors, ajoute-t-il, « non seulement son royaume est de ce monde, mais ce monde est son royaume; le sceptre a passé dans ses mains, et le prêtre est roi. » C'est pour cela que l'orateur libéral s'oppose à la loi sur le sacrilège avec une fermeté respectueuse mais invincible, montrant ainsi qu'il est des circonstances où un chrétien doit savoir, dans l'intérêt de l'État et dans celui de la religion elle-même, résister aux prétentions d'un sacerdoce envahisseur et tenir, sans défaillance comme sans bravade, le drapeau de la société civile.

Le livre de Lamennais semblait un défi jeté à la France laïque par le parti clérical. Aussi le ministère public se mit en devoir de le poursuivre et l'épiscopat lui-même, qui était encore généralement gallican, rédigea contre lui une protestation en forme, qui fut signée par un grand nombre de prélats. L'écrivain ultramontain fut défendu devant le tribunal par Berryer. Le jeune avocat prétendit que la déclaration de 1682, que Lamennais avait attaquée, n'était qu'une simple opinion sans conséquence et ne pouvait avoir force de loi dans un pays de libre discussion. Malgré l'éloquence de son défenseur, l'auteur fut condamné à 30 francs d'amende et aux dépens. Les journaux religieux furent fort mécontents de la sentence : « Un prêtre de Jésus-Christ, s'écria le *Mémorial catholique*, et quel prêtre ! a été traîné devant le juge ordinaire des prostituées et des escrocs, pour y recevoir d'un substitut une leçon de droit canonique ! » Lamennais lui-même sentit le coup, si le mot qu'on lui prête est vrai : « Je leur montrerai ce que c'est qu'un prêtre ! » Aussi il s'opiniâtra de plus en plus, en vrai Breton qu'il était, dans son ultramontanisme et invoqua de plus en plus les principes de liberté en faveur de cette doctrine d'ailleurs si peu libérale. Le nouveau Lamennais commençait à percer sous l'ancien.

Cette évolution est très curieuse à observer dans un livre éloquent que notre philosophe écrivit, en 1829, et qui est intitulé : *Des Progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*. Le ministère Martignac venait de publier les célèbres ordonnances qui interdisaient aux petits séminaires de recevoir d'autres élèves que ceux qui se destinaient à l'état ecclésiastique et d'y confier l'enseignement à des congrégations non reconnues par l'État. C'était, comme on sait, la Société de Jésus qui était visée par ce dernier article. Lamennais critique vivement ces mesures et déploie, dans l'attaque qu'il dirige contre elles, toutes ses qualités de polémiste supérieur, l'élévation des idées, la rigueur des déductions et la sobriété nerveuse du style. Malheureusement ses principes ne sauraient être admis par quiconque est un peu familier avec les matières philosophiques. Le premier et le plus important, c'est que l'unité de l'État a pour condition l'unité des croyances et que la société politique repose sur la société spirituelle comme sur son fondement. C'est sans doute là un principe vrai, si par société spirituelle Lamenais entend celle qui est formée par la communauté des doctrines morales que la raison

révèle naturellement à tous les hommes et qu'ils ne sauraient méconnaître pratiquement sans commettre, suivant la gravité du cas, un délit ou un crime. Il est faux, s'il veut parler d'une société fondée sur la communauté de doctrines purement traditionnelles, propres à une religion, mais étrangères à une autre, et dont l'oubli pratique constitue un péché plutôt qu'un crime véritable. Une unité spirituelle de ce dernier genre peut certainement être utile à la société politique, mais les gouvernements n'ont le droit ni de l'opérer ni de la maintenir par la violence. Autrement, comme nous l'avons dit ailleurs, les supplices infligés aux premiers chrétiens et à tant de martyrs après eux, auraient été parfaitement légitimes. Ils avaient, en effet, pour but de maintenir et l'unité religieuse et l'unité politique à laquelle elle servait de base.

Lamennais pose encore un autre principe, c'est que la soumission du peuple au prince a pour condition la soumission du prince à Dieu et à son représentant sur terre. La soumission du prince à Dieu, nous la comprenons, si on entend par là la soumission aux lois de la justice absolue dont Dieu est considéré comme le centre éternel! Encore y a-t-il lieu de se demander si la révolte contre un prince injuste est toujours permise et s'il ne faut pas se l'interdire toutes les fois qu'elle n'est pas déterminée par un soulèvement général et spontané de la conscience publique. Quant à la soumission au représentant de Dieu, elle ne saurait être obligatoire pour ceux qui ne le reconnaissent pas, pour les hérétiques, pour les schismatiques, pour les incrédules de toutes les nuances, ni même pour les croyants qui admet-

tent sa compétence dans l'ordre spirituel, mais non dans l'ordre temporel.

Après avoir exposé ses vues politiques, Lamennais nous fait connaître ses vues pédagogiques qui n'en sont, à vrai dire, qu'une application. Partant de son principe fondamental, que la société politique suppose toujours et partout une société spirituelle qui lui sert de support, c'est-à-dire une Église, et qu'en dehors de cette dernière, les idées du devoir et du droit s'évanouissent et font place à celles de l'intérêt et de la force brutale, il déclare que l'État est tout à fait incompétent en matière pédagogique.

Il est bien clair, en effet, que si l'État ne sait rien, que s'il n'a ni principes ni doctrines, il est incapable d'enseigner comme de gouverner et qu'il doit se laisser diriger, dans cette double fonction, par ceux qui savent par ceux qui possèdent des doctrines et des principes, c'est-à-dire par les ministres de la religion. Mais personne n'ignore qu'à défaut des principes de la religion et de la morale révélées, l'État possède ceux de la religion et de la morale naturelles, qui ne sont inconnus d'aucun peuple de la terre et qui ont servi de base au droit romain comme à notre Code civil. L'État peut donc confier à ses agents la mission d'enseigner ces principes, avec leurs conséquences, à tous les membres de la société politique, puisqu'ils émanent de la raison qui nous est commune à tous, sauf à laisser aux ministres des diverses religions le soin d'enseigner, de leur côté, les croyances qui leur sont particulières, quand elles ne contredisent pas ces principes primordiaux et essentiels. C'est ce que Lamennais, placé à son point de vue de traditionaliste ex-

clusif et immodéré, ne peut ni ne veut comprendre. Admettant que la vérité et la justice sont inaccessibles à la raison et ne nous sont connues que par la tradition, il est naturel qu'il attribue le droit de les enseigner, non à ceux que la nature a doués d'une raison suffisamment éclairée, mais à ceux qui conservent le dépôt des traditions primitives. Ce traditionalisme outré que nous avons déjà signalé dans son système philosophique et dans son système politique, nous le retrouvons (et cela fait honneur à sa logique sinon à son bon sens) dans son système pédagogique lui-même.

Il faut s'être rendu compte, comme nous venons de le faire, des principes de Lamennais pour comprendre les attaques qu'il dirige contre l'enseignement national et laïque. Il s'indigne que l'État ose se charger non seulement de l'instruction secondaire, mais encore de l'instruction primaire au lieu de la laisser tout entière aux mains de l'Église, comme si, en communiquant aux enfants du peuple les connaissances nécessaires à la pratique de la vie civile, l'État empêchait l'Église de lui enseigner celles qui importent à leur destinée éternelle! Il trouve étrange que l'instituteur leur apprenne seulement la lettre du catéchisme, au lieu de leur en expliquer le sens, comme s'il était tenu de cumuler les fonctions de ministre du culte avec les siennes propres! Mais là où ses invectives dépassent toute mesure, c'est quand il parle des ministres qui avaient rédigé les célèbres ordonnances, de Vatimesnil, de Portalis, de Feutrier, hommes sages et modérés s'il en en fut. Il compare Feutrier, l'honnête évêque de Beauvais, qui avait remplacé Frayssinous dans la direction des affaires ec-

clésiastiques, tantôt à Caïn, l'auteur du premier meurtre, tantôt à Ahriman, le dieu du mal, dans la religion mazdéenne, et voit dans le gouvernement de Charles X, qui n'a pourtant jamais passé pour être bien hostile au christianisme, le plus exécrable despotisme qui ait jamais pesé sur les consciences chrétiennes.

Le livre de Lamennais produisit dans le public des impressions diverses. Ce ne fut pas par le parti libéral, mais par le parti royaliste et gallican, qu'il fut le plus mal accueilli. Pendant que le *Globe* rendait pleinement justice à l'auteur et reconnaissait de bonne grâce l'indépendance de son caractère et la franchise de son langage, la *Gazette de France* lui reprochait d'avoir écrit un ouvrage des plus dangereux, où le jacobinisme s'alliait à l'ultramontanisme. Plusieurs prélats l'attaquèrent aussi dans leurs mandements, notamment Mgr de Quélen, archevêque de Paris, et Mgr Belmas, archevêque de Cambrai. Lamennais leur répondit dans deux lettres qui, pour le ton et l'éloquence, font penser à celle de J.-J. Rousseau à Christophe de Beaumont. Si l'archevêque de Paris y est peu ménagé, celui de Cambrai n'y est pas ménagé du tout. C'était un ancien évêque de Carcassonne, qui avait jadis prêté serment au gouvernement de la Révolution. Lamennais ne se gêne pas pour répondre à la critique qu'il fait de son livre et à la défense qu'il entreprend de la Déclaration de 1682, que ce langage, qui pourrait être bien placé dans la bouche du citoyen Belmas, évêque d'Aude, devient scandaleux sur les lèvres de Mgr Belmas, archevêque de Cambrai.

[1] V. Viel-Castel. *Histoire de la Restauration*, t. XVIII.

Malgré quelques défauts de logique que nous avons signalés dans le système de Lamennais, nous ne craignons pas de dire qu'il est généralement bien lié, et que les deux parties qui le composent, la partie philosophique et la partie politique, ont entre elles une étroite connexion. En philosophie, cet écrivain commence par battre en brèche l'autorité de la raison, puis il cherche à établir sur ses ruines une foi d'un certain genre; en politique, c'est également à la souveraineté de la raison qu'il s'attaque tout d'abord, puis il s'efforce de la remplacer par une autorité *sui generis*.

Durant la période de l'existence de Lamennais que nous venons de retracer, l'écrivain ultramontain ne fut pas seulement un philosophe et un publiciste, mais encore un chef d'école. Non content de consigner ses idées dans des ouvrages éloquents, il les communiqua à un groupe d'esprits distingués qui se montrèrent d'autant plus avides de les répandre, que chez eux le prosélytisme philosophique était avivé par l'enthousiasme religieux. Le plus remarquable et le plus fidèle de ces disciples de la première heure fut un jeune ecclésiastique de Poligny, nommé Philippe Gerbet, que l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence* avait rencontré, avec son ami de Salinis, au séminaire de Saint-Sulpice. D'une humeur douce et d'un esprit facile, le disciple s'attacha au maître avec tant de dévouement qu'il se retira avec lui dans la solitude de la Chênaie et y passa dix ans à se pénétrer de ses sentiment et à vivre de sa vie.

Ce fut là que les deux amis conçurent, dès 1825, la pensée de réunir autour d'eux un certain nombre de jeunes prêtres que Lamennais animerait de son esprit et

qui se chargeraient de propager ses doctrines. Pour cela, il fallait de l'argent; mais, dans notre pays, dès qu'il s'agit d'associations religieuses, l'argent ne manque jamais, et on en eut bientôt. Alors les hommes affluèrent de toutes parts. La Franche-Comté envoya à la Chênaie, outre Gerbet, les abbés Blanc, Godin, Bonnet et aussi l'abbé Gaume, qui devait plus tard acquérir une si grande notoriété. La Lorraine fournit l'abbé Rohrbacher, qui allait bientôt remanier dans le sens romain les annales de l'Église; le Dauphiné fut représenté par l'abbé Combalot, un fougueux missionnaire, et la Bourgogne par Lacordaire, un orateur d'un ordre plus élevé, qui n'arriva que vers 1830. Sans appartenir tout à fait à l'école, deux Méridionaux, de Salinis et de Scorbiac, lui payaient un large tribut. Le but de l'association, comme son nom de société de Saint-Pierre l'indique suffisamment, était de rendre au successeur du prince des apôtres tout son prestige et toute son autorité : c'était une association tout ultramontaine.

A côté de cette société purement ecclésiastique, Lamennais fonda une société essentiellement laïque, qui comptait dans ses rangs Éloi Jourdain, connu plus tard sous le nom de Charles Sainte-Foy, Léon et Eugène Boré, la Provotaye, Deniel, Curis et Cyprien Robert. A une époque ultérieure, Maurice de Guérin, du Breil de Mazan, de Kertanguy et de la Morvonnais en firent aussi partie. C'était comme un tiers ordre, qui devait agir à sa manière sur le monde et qui devait avoir sur lui d'autant plus de prise qu'il n'en était séparé ni par les habitudes ni même par l'habit[1].

[1] V. Ladoue, *Mgr Gerbet*, t. I, p. 77.

Non content de faire toutes ces recrues, Lamennais leur mettait une arme dans les mains : c'était le *Mémorial catholique*. Rohrbacher s'en servit pour combattre les publications historiques entachées de gallicanisme ; Guéranger, pour attaquer la diversité des liturgies au sein de l'unité catholique ; Gerbet, pour repousser les assauts que Benjamin Constant et A. Comte dirigaient contre l'Église, l'un dans la *Religion considérée dans ses sources, ses formes et ses développements ;* l'autre dans ses articles du *Producteur* touchant la science et le pouvoir spirituel. Le jeune prêtre ne s'en tint pas là. Il lutta énergiquement contre le rationalisme de Cousin, de Jouffroy et de Damiron, tel qu'il se produisait dans le *Globe*, et repoussa vivement la prétention qu'il affichait de remplacer le christianisme.

Gerbet n'épargna même pas la doctrine de Descartes, dont le rationalisme lui paraissait une simple dérivation, et la poursuivit jusque dans l'enseignement des séminaires, où elle avait fini par s'introduire et par devenir prédominante. Il fit plus, il condensa ses vues sur ce sujet important dans un ouvrage intitulé : *Des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie (1826)*. Il s'y attachait à démontrer l'influence funeste que la philosophie de Descartes avait, suivant lui, exercée sur la théologie des deux derniers siècles, et à établir la nécessité de substituer, dans cette science, la méthode d'autorité à la méthode rationaliste. Il fut réfuté par un jésuite breton bien connu, par le Père Rozaven, qui discuta non sans vigueur la plupart de ses assertions.

Mais, malgré les arguments du savant ecclésiastique, la doctrine lamenaisienne continua à séduire le monde par ses airs de bravoure et de défi, et à faire son chemin dans le clergé à cause du rôle prépondérant qu'elle assignait à cet ordre au sein des sociétés modernes.

V

L'*AVENIR*, LES *PAROLES D'UN CROYANT*, LE *LIVRE DU PEUPLE* CATHOLICISME LIBÉRAL ET RELIGION PROGRESSIVE

Avant 1830, Lamennais passait à la fois pour un croyant exalté et pour un écrivain éloquent, et ses amis et ses ennemis s'accordaient à le placer, non loin de Pascal et de Bossuet, parmi les grands défenseurs de la religion catholique et les grands représentants de la prose française. Après 1830, il donna au monde le spectacle d'un catholique autoritaire, s'il en fut, devenant d'abord un catholique libéral, puis un démocrate plus ou moins étranger au catholicisme, et étonnant ses contemporains par l'épanouissement d'un génie poétique qu'ils ne soupçonnaient pas. C'est là une transformation qui peut paraître, au premier abord, des plus singulières et qu'il s'agit avant tout d'expliquer et de faire comprendre.

Suivant l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence* et de la *Religion*, il y a, nous l'avons vu, une loi morale et religieuse que Dieu a révélée à l'homme dès le commencement, et qui doit régir tous les peuples de la

terre. S'identifiant avec la raison générale, elle s'impose aux diverses raisons particulières qui, sans elle, seraient livrées à toutes les fluctuations du doute et de l'erreur; bien plus, elle rend à la fois le commandement respectable et l'obéissance obligatoire, et il n'y a en dehors d'elle que la force brutale d'une part, et la servitude, de l'autre. Cette loi souveraine, cette raison absolue, qui est celle de Dieu même, n'a manqué à aucun temps et à aucun pays ; mais, dans les âges chrétiens et chez les nations chrétiennes, elle a revêtu un caractère nouveau et s'est rendue en quelque sorte visible. L'Église en est devenue la dépositaire et l'interprète. Or, comme l'autorité de l'Église réside dans son chef, celui-ci est l'organe de la raison absolue et de la loi morale. Ce n'est donc ni à la raison ni à la conscience, mais au chef de l'Église, qu'il faut demander la solution de toutes les questions morales, politiques et religieuses.

Lamennais mit au service de cette doctrine, qui est proprement le traditionalisme ultramontain, toutes les ressources de son érudition et toute la vigueur de son talent, frappant avec une égale ardeur et sur les gallicans, qui ne voulaient pas que le Pape fût infaillible tout seul, et sur les royalistes, qui n'admettaient pas que son autorité s'étendît aux choses purement politiques, et sur les philosophes, qui pensaient qu'il y avait des principes soit de pratique, soit de spéculation hors de lui et, qu'il n'était pas, en définitive, la loi morale incarnée et la raison vivante. Dans sa lutte longue et acharnée contre les gallicans et les royalistes, qui avaient renouvelé, en se faisant des concessions mutuelles, l'ancienne alliance de l'autel et du trône, le prêtre breton, qui ne tenait qu'à l'autel, se montra de plus en plus dédaigneux du trône et des diverses institutions qui lui servaient de support. Il ne visait qu'au triomphe de la raison générale et de l'Église, qui lui servait d'interprète, et, en présence de ce grand intérêt, les ministres, les princes, les rois, les évêques eux-mêmes, lui paraissaient bien peu de chose. Aussi les attaquait-il, dès l'époque de la Restauration, avec une véhémence démocratique qui pouvait faire pressentir ses emportements ultérieurs.

Comme Lamennais n'avait d'autre point d'appui contre les puissants du jour que l'opinion, et que l'opinion était essentiellement libérale, il fut amené peu à peu à faire au libéralisme d'assez larges concessions. « Quand les catholiques, écrivait-il dès 1829, se seront mis, eux aussi, à crier *liberté*, bien des choses changeront », et il songe déjà à reclamer, ainsi que le clergé l'a tant fait depuis, la liberté comme en Belgique. Quelques jours après, il regrettait que le clergé ne fût pas en mesure de prendre la tête du mouvement libéral, et déclarait que tout devait se faire par les peuples, mais par les peuples transformés par le christianisme. C'était l'idée du christianisme social, de la république chrétienne, sous la présidence du Pontificat romain, qui s'emparait de cette vive et active intelligence. Il s'élève, en effet, contre ceux qui ne veulent entendre parler de la liberté des enfants de Dieu que dans un sens spirituel et qui ont sans cesse à la bouche ces paroles célèbres : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ». — Suivant lui, le christianisme a affranchi les peuples dans

tous les sens : en même temps qu'il les a soustraits à l'empire du péché et de l'erreur, il les a délivrés de la servitude des hommes.

On comprend, d'après cela, que le grand mouvement de 1830 ait médiocrement affecté Lamennais. Il déclara même, dès le premier moment, que la révolution ne lui paraissait pas assez complète et qu'elle aurait dû aboutir à la république comme à sa terminaison naturelle. Il ajouta qu'il importait à l'Église d'apprécier cet immense évènement à sa juste valeur et de se rendre compte de la position qu'il lui faisait au sein des sociétés modernes. Il était, disait-il, de son intérêt et de celui des peuples de conclure une étroite alliance. Les peuples y gagneraient un élément de stabilité qui leur faisait maintenant défaut, et l'Église maintiendrait par là l'ascendant qu'elle exerçait sur eux et qui menaçait de lui échapper. Elle devait donc proclamer hautement la liberté des cultes, la liberté de l'enseignement, la liberté de la presse, et renoncer sans hésiter à ses émoluments et à ses honneurs, de manière à montrer clairement aux peuples qu'elle était avec eux contre leurs tyrans. Ce fut dans cet esprit que Lamennais fonda et rédigea, avec l'abbé Gerbet, qui en avait eu la première idée, avec l'abbé Lacordaire, l'abbé Rohrbacher, le comte de Montalembert, le comte de Coux et d'autres encore, le fameux journal l'*Avenir*.

Bien des circonstances poussaient Lamennais et les lamennaisiens vers ce christianisme libéral : l'exemple de la Belgique catholique protestant contre l'oppression de l'hérétique Hollande ; celui de la Pologne orthodoxe s'insurgeant contre la Russie schismatique, et surtout

celui de la malheureuse Irlande, reconquérant pied à pied chacun de ses droits sur l'Angleterre, en suivant la direction de son grand agitateur O' Connell, Lamennais et ses disciples s'imaginèrent beaucoup trop facilement que le catholicisme, qui exerçait encore en France tant d'influence et sur l'opinion et sur le gouvernement, y était opprimé par la révolution, comme il l'était ailleurs par le schisme et l'hérésie, et revendiquèrent à grand bruit pour les catholiques des franchises et des droits qu'on ne pouvait, croyaient-ils, leur refuser sans injustice. Quoi qu'il en soit, c'était là une attitude nouvelle que prenait le parti catholique et qui devait exciter en sa faveur un certain intérêt. Accoutumés à le voir du côté de l'autorité, les peuples le virent cette fois, avec une surprise mêlée de satisfaction, du côté de la liberté. De la défense des libertés de l'Église, les néocatholiques passèrent tout naturellement à celle de la liberté en général, et, quand un peuple surtout un peuple catholique, eut maille à partir avec son souverain, ils prirent presque toujours fait et cause pour le premier. Ce fut là pour l'Eglise, si décriée sous la Restauration, à cause de son caractère officiel et de son alliance avec le pouvoir, la source d'une popularité qu'elle ne connaissait pas depuis longtemps et que les évènements survenus depuis n'ont pas entièrement détruite.

En inaugurant au sein du catholicisme cette politique nouvelle, Lamennais restait beaucoup plus fidèle à ses anciens principes qu'il ne le semble au premier abord. Le principe fondamental de sa philosophie est, en effet, que la raison universelle est infaillible, tandis que les raisons particulières sont trompeuses, de sorte que,

quand la première a parlé, les secondes n'ont plus qu'à se taire. *Vox populi vox Dei*, tel était le fond de sa doctrine. Mais, si cette doctrine est vraie en philosophie, elle doit l'être aussi en politique, ce qui revient à dire que l'opinion publique est la reine du monde et qu'en dehors du suffrage universel il n'y a point de salut pour les sociétés. Or, avant même d'être officiellement consulté, ce suffrage universel semblait se prononcer dans toute la France et dans toute l'Europe, par les mille voix de la presse et au grondement du canon insurrectionnel, pour l'esprit nouveau contre l'esprit ancien, pour la liberté contre la tyrannie. Là, par conséquent, était la vérité, là était le salut. Il était impossible que l'Église ne le vît pas ; car alors elle eût été en opposition avec cette raison universelle dont elle était l'organe et à laquelle, d'après l'auteur de l'*Essai sur l'Indifférence*, elle empruntait à la fois son autorité et son infaillibilité.

Ce ne fut pas seulement la logique qui poussa Lamennais dans cette voie, ce fut encore l'idée qu'il avait toujours eue, comme Joseph de Maistre, qu'une nouvelle évolution du christianisme était, pour ainsi dire, dans l'air et ne tarderait pas à se produire. L'auteur des *Soirées* avait pensé que cette évolution s'accomplirait par voie de synthèse, c'est-à-dire par l'apparition d'un homme de génie qui unirait dans sa tête la religion et la science et mettrait fin à ce dix-huitième siècle qui n'était, disait-il, fini que dans les almanachs. Lamennais crut-il être cet homme ? je l'ignore. Quoi qu'il en soit, en attendant qu'il pût concilier la religion et la science, il essaya de concilier l'autorité et la liberté, l'action de l'Église et celle du peuple ; avant de tenter la synthèse

que de Maistre avait conçue dans l'ordre spéculatif, il l'essaya dans l'ordre pratique, et ce fut le pouvoir temporel, pour lequel il n'avait jamais eu beaucoup de tendresse, qui en fit les frais. Le prêtre ultramontain l'érigeait en simple délégué de la nation, soumis à toutes ses exigences, révocable à volonté et n'ayant d'autre fonction que de concentrer, dans l'intérêt du bon ordre, l'ensemble des services publics. Quant à l'Église, elle ne devait rien recevoir du pouvoir civil, mais elle devait vivre à son égard dans une pleine indépendance. C'était une sorte de république guelfe, de démocratie théocratique où l'élément ecclésiastique serait tout et où l'élément laïque ne serait rien. Seulement pour l'établir il ne fallait rien moins que dénoncer le Concordat (chose grave s'il en fut) et renoncer à la fois aux charges qu'il impose à l'Église et aux avantages qu'il lui confère. Or c'était à quoi ni l'État ni l'Église ne pouvaient consentir.

L'État pouvait-il, en effet, accorder aux membres d'une association immense, formée en dehors de ses cadres, le droit de se réunir quand ils voudraient et de communiquer, sans sa permission, avec un chef étranger investi d'une autorité morale sans bornes ? Pouvait-il leur reconnaître le droit d'ouvrir des écoles à volonté et d'y donner un enseignement qui échapperait à sa surveillance et qui lui serait peut-être hostile ? Pouvait-il les autoriser à avoir des évêques nommés en dehors de son intervention et à fonder des ordres religieux sans nombre, qui ne manqueraient pas de rétablir sur une grande échelle les biens de mainmorte et d'accaparer la plus grande partie du territoire, comme ils l'avaient fait sous l'ancien régime ? Il était évident que

non. Pas plus après qu'avant la révolution, l'État ne pouvait reconnaître une société indépendante de lui à ce degré : c'eût été reconnaître un État dans l'Etat.

Du côté de l'Église, la thèse de Lamennais ne rencontrait pas des difficultés moins grandes. Il s'agissait pour elle de renoncer non seulement à la protection de l'État et aux honneurs dont il entourait la religion, mais encore au budget qu'il lui allouait annuellement. Or, en admettant que la foi fût assez vive au premier moment pour subvenir aux besoins du culte, elle pouvait se refroidir, et alors les ministres de la religion végéteraient dans un état aussi préjudiciable à leur dignité qu'à la prospérité de la religion elle-même. Il s'agissait, en outre, de reconnaître la liberté des cultes, celle de l'enseignement, celle de la presse, comme bonnes et légitimes, non seulement chez les catholiques, mais encore chez les dissidents. Or, c'était là autant de points que l'Église ne pouvait admettre ; car elle avait toujours distingué la liberté du bien de la liberté du mal et n'avait jamais cessé d'encourager l'une et de combattre l'autre. Il s'agissait enfin de rajeunir la religion, en la retrempant dans le grand courant de l'opinion publique et en lui infusant largement cet esprit moderne sans lequel nulle institution, à ce qu'il semblait aux novateurs, ne pouvait vivre. Or, en se prêtant à une telle tentative, l'Église se serait elle-même proclamée une institution purement humaine et soumise aux lois ordinaires qui président à l'évolution de l'humanité. Sur ce point encore la cour de Rome ne pouvait donner raison aux rédacteurs de l'*Avenir*.

Lamennais, Lacordaire et Montalembert ne se rendaient point compte de ces difficultés redoutables quand ils s'acheminèrent un beau jour, avec toute la naïveté des chrétiens primitifs, vers les murailles de la ville sainte afin de consulter sur leur œuvre l'oracle du Vatican. Il faut lire le récit que Lamennais nous a laissé de ce voyage dans le plus naturel et le plus gracieux de tous ses livres, dans ses *Affaires de Rome*. On y voit quelle fut la surprise de ces trois nobles esprits, quand ils se trouvèrent perdus, avec leur foi vive et leurs généreux entraînements, au milieu d'une cour réservée et silencieuse, sans pouvoir obtenir du pape un mot qui impliquât soit l'approbation soit l'improbation des doctrines qu'ils avaient professées et de la ligne de conduite qu'ils avaient suivie. Lacordaire entendit ce langage muet, mais Lamennais ne voulut pas le comprendre, et se mit à faire des réflexions amères sur le caractère de cette puissance romaine dont il avait été quinze ans le porte-drapeau.

Rome répondit enfin aux trois illustres pèlerins, mais ce fut après leur départ, quand ils étaient déjà sur la route de France, à Munich. Elle condamnait formellement, dans l'encyclique du 15 août 1832, les doctrines de l'*Avenir*. Lamennais et ses amis se soumirent immédiatement et déclarèrent qu'ils allaient sur-le-champ supprimer leur journal ; mais ils furent profondément froissés, le maître surtout, dans leurs convictions les plus intimes. Dans l'encyclique dirigée contre eux, le pape Grégoire XVI traitait, en effet, la liberté de conscience, d'opinion erronée et absurde ou plutôt de délire, et la liberté de la presse de chose exécrable et dont on ne saurait avoir trop d'horreur. Cependant, quand il

fut sommé de se soumettre plus explicitement qu'il ne l'avait fait d'abord, Lamennais déclara qu'en tout ce qui concernait le dogme et la discipline, il acceptait purement et simplement les décisions du souverain Pontife. Il revendiquait seulement (ce qui était assez peu conforme, il faut le dire, à ses principes ultramontains) le droit d'avoir une opinion à lui, en politique, et de choisir parmi les partis qui divisaient son pays, celui où il lui conviendrait de se ranger ; mais on lui refusa un tel droit. Pour avoir la paix, il signa tout ce qu'on voulut, puis il s'enfuit, humilié, irrité, exaspéré, dans sa solitude de la Chênaie.

Ce fut dans ce moment de crise et sous ces ombrages druidiques que Lamennais couva dans son imagination ardente le plus pathétique de ses ouvrages, les *Paroles d'un croyant*[1], livre singulier, étrange, tout pétri de douceur et d'amertume, d'amour et de haine. Lui avait-il été inspiré par le désir de fixer nettement sa situation à l'égard de la cour de Rome et de couper enfin le câble qui l'attachait encore à la rive, pour cingler vers de nouveaux cieux, à travers un océan inconnu? Peut-être. Mais il lui fut inspiré aussi par les émotions douloureuses qu'avaient produites dans son âme la sanglante répression des troubles de Paris et de Lyon, les souffrances récemment dévoilées des prisonniers de Venise et du Spielberg, ainsi que les massacres commis en Pologne par un pouvoir impitoyable, massacres qu'il a stigmatisés dans un morceau lyrique que

[1] L'idée lui en fut, dit-on, suggérée par la lecture des *Pèlerins polonais*, de Mickiewicz.

tout le monde connaît et dont le refrain est dans toutes les mémoires : « Dors, ô ma Pologne, dors en paix dans ce qu'ils appellent ta tombe : moi je sais que c'est ton berceau ! »

Nous n'analyserons pas en détail les *Paroles d'un croyant*, car si la poésie y coule à pleins bords, la philosophie y fait presque entièrement défaut. Dans cet ouvrage, comme dans les précédents, Lamennais oppose constamment Satan et le Christ, les méchants et les bons : c'est là l'éternelle antithèse qui sert de texte à ses tirades les plus éloquentes. Seulement ici les bons ne sont plus à droite, comme sous la Restauration, mais à gauche ; ce ne sont plus les rois et les prêtres, mais les hommes du peuple et les démocrates. Quant aux rois, on sait comment il les traite, on connaît le morceau lugubre où il nous montre, par une nuit sombre et sous un ciel sans astres, sept monarques assis sur un trône composé d'ossements, buvant du sang humain dans un crâne, et conspirant, le pied sur un crucifix, contre la liberté, contre la science, contre la religion, contre tous les biens qui font l'honneur et la grandeur de l'humanité. La scène des sept spectres est plus effrayante encore et rien, dans la *Divine Comédie*, n'en surpasse la beauté sinistre ; mais à quoi peuvent servir ces horribles peintures, semblables aux hallucinations d'un malade, sinon à ôter aux hommes le sens de la réalité et à déchaîner sans motifs contre les chefs d'État les passions populaires?

Lamennais n'est pas plus favorable aux lois qu'aux gouvernements : « Qu'est-ce que ces meules qui tournent sans cesse, dit-il, et que broient-elles? Fils d'Adam, ces meules sont les lois de ceux qui vous gouver-

nent, et ce qu'elles broient, c'est vous. » Quant aux biens de la terre, il juge que les hommes devraient les partager en frères, de même que les abeilles partagent en sœurs les fruits de leur travail. Pour l'insuffisance des salaires, au lieu de l'expliquer soit par la concurrence, soit par l'insuffisance des produits, il en cherche la raison dans la cupidité et dans la méchanceté de quelques-uns. Quoi de plus faux qu'une telle doctrine et de plus propre à allumer parmi les hommes la guerre civile? Lamennais semble d'ailleurs en donner lui-même le signal. Il parle d'un combat qui sera livré entre les bons et les méchants, entre les opprimés et les oppresseurs, et auquel il faut que désormais chacun s'apprête. C'est la grande bataille, qui doit toujours, suivant les rêveurs, être la dernière et qui toujours en engendre une multitude d'autres. Puis viennent ces lugubres litanies qui sonnent, en quelque sorte, le tocsin de l'insurrection et au sinistre refrain desquelles les pavés se lèveraient d'eux-mêmes : « Seigneur, nous crions vers vous du fond de notre misère. — Comme les animaux qui manquent de pâture pour donner à leurs petits, nous crions vers vous, Seigneur! — Comme la brebis à qui on enlève son agneau, nous crions vers vous, Seigneur! — Comme la colombe que saisit le vautour, nous crions vers vous, Seigneur! »

Et cependant, à côté de ces pages sombres et irritées, qui font penser aux prédications ardentes de Knox et des puritains, que de morceaux pleins de suavité et de tendresse, qui leur servent, pour ainsi dire, de repoussoir! Il suffit de citer la touchante élégie de la mère et de la fille et celle du pauvre exilé.

L'effet des *Paroles d'un croyant* fut immense, particulièrement sur les gens du peuple et sur les jeunes gens. Sainte-Beuve, que Lamennais avait chargé de faire imprimer l'opuscule et qui n'en avait pas senti lui-même toute la chaleur communicative, raconte qu'il en fut averti d'une singulière façon. L'imprimeur le prit un jour à part et lui dit : « Vous êtes chargé de l'impression d'un écrit de M. de Lamennais qui va faire bien du bruit; mes ouvriers eux-mêmes ne peuvent le composer sans être comme soulevés et transportés; l'imprimerie est toute en l'air. » L'ouvrage fut condamné par la Cour de Rome et méritait de l'être. L'encyclique disait, dans un latin assez peu soucieux de la politesse, que c'était un livre peu considérable par son volume, mais immense par sa perversité *(mole quidem exiguum, pravitate tamen ingentem)*. On condamna aussi le système de l'*Essai sur l'indifférence*, qui avait eu tant de succès et avait recruté à l'Église tant d'adhérents depuis quinze ans : le Lamennais autoritaire payait pour le Lamennais révolutionnaire.

Avec le *Livre du peuple* et les dernières pages des *Affaires de Rome*, commence pour Lamennais une troisième phase intellectuelle. A la fin de ce dernier ouvrage, il se demande ce que la papauté va faire, maintenant qu'elle a rompu si radicalement avec la société moderne. Continuera-t-elle à combattre les aspirations des peuples? Mais le mouvement qui les emporte est si irrésistible et si général que les résistances que Rome y opposerait ne sauraient l'arrêter et qu'elle y perdrait le peu de popularité qui lui reste. Renoncera-t-elle aux maximes qu'après un mûr examen elle a cru devoir em-

brasser? Mais ce serait s'infliger à elle-même le plus éclatant démenti et donner à toutes les nations le signal du mépris de son autorité. Elle ne peut, en effet, être considérée comme infaillible qu'à la condition de se montrer immuable. Lamennais croit donc que l'Église est dans une impasse d'où il lui sera impossible de sortir, si le christianisme ne subit pas, comme l'a pressenti de Maistre, quelque grande transformation.

Cette transformation du christianisme est d'autantplus vraisemblable, suivant Lamennais, que celle qui s'accomplit en ce moment dans l'ordre politique a en lui son principe et dérive directement de la grande maxime chrétienne : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Cette maxime, en effet, contient et enveloppe en elle, sous une forme théologique, la doctrine du progrès indéfini tout entière ; car la perfection de Dieu étant infinie, l'homme y tendra durant un temps indéfini et s'en rapprochera indéfiniment, sans l'atteindre jamais. Lamennais croit donc au progrès illimité, préconisé naguère par les disciples de Saint-Simon. Seulement ce n'est pas, suivant lui, sous l'influence d'une religion nouvelle, mais sous celle de la religion chrétienne, qu'il doit se réaliser. Et par ces mots de *religion chrétienne* Lamennais n'entend point ici le catholicisme, qui est, dit-il, devenu étranger à la race humaine, ni le protestantisme, qu'il a trop violemment attaqué autrefois pour s'y rallier aujourd'hui. Il entend par là un christianisme qu'il ne définit pas nettement et dont on ne peut rien dire, sinon que c'est un christianisme progressif et évolutionniste, par opposition au christianisme fixe et immobile des âges antérieurs.

Nous retrouvons dans le *Livre du peuple* à peu près la même doctrine que dans les *Affaires de Rome*. Là aussi Lamennais célèbre avec enthousiasme l'idée religieuse, qui coordonne dans une vaste synthèse tous les devoirs de l'homme et l'empêche, en ouvrant à ses regards de vastes horizons, d'incarner ses espérances dans la boue de cette terre. Mais il ajoute qu'il ne faut pas confondre la religion, essentiellement une et impérissable, avec les formes qu'elle revêt suivant les temps et les lieux, et il donne assez à entendre que le christianisme n'est, lui non plus, qu'une de ces formes locales et passagères. Pourtant il rend hautement justice à cette grande religion et énumère avec complaisance les bienfaits qu'elle a répandus sur les hommes. Elle a, dit-il, inspiré aux peuples modernes un esprit d'équité et de douceur tout à fait inconnu de l'ancien monde, et, si le bien qu'elle a fait a été mêlé de quelque mal, ce n'est pas elle, ce sont les passions des hommes qu'il faut en rendre responsables. Il ne faut pas désespérer d'elle, même aujourd'hui. Bientôt, en effet, le christianisme, dégagé de l'enveloppe matérielle qui le recouvre, comme un suaire, reparaîtra plus jeune et plus brillant que jamais.

Les idées de Lamennais que nous venons d'exposer sont peut-être mieux d'accord avec le principe fondamental de l'*Essai sur l'Indifférence* que les conséquences plus orthodoxes qu'il en avait d'abord déduites dans le troisième volume de cet ouvrage. Il admettait alors, on s'en souvient, une religion universelle, identique à la raison générale, et facilement reconnaissable à travers les formes diverses des religions particulières ;

mais il ne la distinguait pas du christianisme. Maintenant cette religion n'est plus, à ses yeux, le christianisme proprement dit : elle est seulement au fond du christianisme, comme au fond de toutes les religions de la terre, ce qui est bien différent. D'après notre auteur, la raison générale reste toujours l'essence de toutes les religions, mais elle ne s'épuise dans l'organisation d'aucune et en crée successivement un grand nombre. Elle reste, ce qu'elle est, l'esprit qui flotte, dégagé de toute matière, au-dessus du monde social et qui, en prenant une forme appropriée, y réalise progressivement l'ordre et l'harmonie. Ce n'est plus la conception catholique et traditionaliste : c'est une conception philosophique et rationaliste, assez analogue à celle qui consiste à voir dans toutes les religions positives autant de sectes de la religion naturelle.

On voit comment Lamennais a passé successivement du catholicisme autoritaire et ultramontain de l'*Essai sur l'Indifférence* au catholicisme libéral de l'*Avenir*, puis au christianisme révolutionnaire des *Paroles d'un croyant*, pour aboutir à la religion progressive des *Affaires de Rome* et du *Livre du Peuple*. Ce qui frappe dans cette évolution d'un esprit d'élite, c'est le peu de place qu'y tiennent les motifs de crédibilité, tirés de la théologie proprement dite ou même de la philosophie pure, et le rôle prépondérant qu'y jouent les considérations relatives aux destinées du genre humain et à l'organisation des sociétés humaines. Par là Lamennais reste fidèle à lui-même et à ses maîtres de Maistre et de Bonald, dont le christianisme était, comme le sien, plus extérieur et social qu'intérieur et métaphysique. Il

offre également, sous ce rapport, de singulières affinités avec Saint-Simon et Auguste Comte, qui fondent aussi leurs systèmes sur des spéculations historiques plutôt que sur des raisonnements philosophiques.

Des nombreux amis de Lamennais, aucun ne le suivit dans sa défection. Le plus fidèle d'entre eux, Gerbet, crut même devoir publier, dans l'*Université catholique*, une protestation où l'émotion perce à travers le luxe des métaphores. Il constate d'abord que tous les disciples du philosophe breton ont passé à la droite du Pontife romain et que le maître seul est resté à gauche, comme dans une scène du jugement dernier. Il veut bien espérer pourtant que la situation de l'ancien défenseur de l'Église n'est pas définitive et que les mérites qui s'élèvent de son passé auront la vertu de sauver ce nouveau Tertullien. En attendant, les fidèles ne doivent pas fléchir dans la foi, parce qu'un des leurs, et le plus illustre, y a renoncé, pas plus qu'ils ne devraient cesser de croire à l'ordre du monde, pour avoir vu une étoile de première grandeur s'éteindre dans les plaines du firmament. La nouvelle hérésie est gigantesque, à la vérité, mais elle a l'inconsistance, comme la haute stature des fantômes. Qu'est-ce, en effet, qu'une morale chrétienne sans croyances chrétiennes, c'est-à-dire qu'une charité qui ne s'appuie pas sur la foi? C'est une doctrine illusoire et chimérique, qui ne peut séduire personne.

VI

ESQUISSE D'UNE PHILOSOPHIE. — MÉTAPHYSIQUE : DIEU, LA CRÉATION, LE MAL.

Par la publication du *Livre du peuple* et des *Affaires de Rome*, Lamennais est entré dans une nouvelle phase de son évolution intellectuelle; il n'appartient plus ni à l'Église catholique ni à aucune des écoles qui ont la prétention de la représenter. Aussi nous n'analyserons ni l'*Esclavage moderne*, ni *Une Voix de prison*, ni les *Amschaspands et les Darvands* qu'il composa depuis et qui n'ont pas d'ailleurs une grande importance. Mais nous croyons devoir consacrer quelques pages à l'ouvrage considérable par lequel il couronna sa carrière, à l'*Esquisse d'une philosophie*.

Commencée vraisemblablement au milieu de la Restauration et achevée seulement après la Révolution de 1848, l'*Esquisse* présente assez souvent la trace des variations qu'a subies la pensée de son auteur. Néanmoins la grandeur du sujet, la hauteur des vues, la noblesse du style en font un monument qu'on ne saurait passer sous silence dans une histoire comme celle-ci. L'*Essai sur l'indifférence* ne contient qu'une thèse paradoxale et erronée touchant la certitude et une théorie contestable des religions; l'*Esquisse* renferme toute une philosophie, où Dieu, l'univers et l'homme sont étudiés et en eux-mêmes et dans les rapports qu'ils

ont entre eux. Si cet ouvrage fit moins de bruit que l'*Essai*, cela tient précisément à ce qu'il a un caractère plus désintéressé et à ce qu'il est écrit sur un ton moins passionné et moins déclamatoire.

Lamennais conçoit la philosophie à la manière de tous les grands métaphysiciens, comme une théorie de l'ensemble des choses. Elle comprend, suivant lui, toutes les sciences, avec les relations qui les unissent entre elles, et leur imprime le sceau de l'unité. Née du désir de savoir porté à sa plus haute puissance, la philosophie a souvent ébranlé les notions traditionnelles qui servent de fondement à la vie pratique, et il était difficile qu'il en fût autrement; car l'esprit, livré à tout son essor, ne peut pas toujours s'arrêter à temps. Mais il ne faut pas la condamner à cause de ses écarts : ce serait condamner la raison humaine et rendre tout progrès impossible. Il faut seulement contrôler les résultats variables auxquels on arrive par la raison individuelle, en les rapprochant des immuables principes de la raison universelle. Nous retrouvons ici le criterium du sens commun si célébré dans l'*Essai sur l'indifférence*. Mais ce n'est pas seulement par le criterium qu'il préconise, c'est encore par la méthode qu'il suit que Lamennais semble vouloir rattacher ses nouvelles spéculations aux anciennes. Au lieu de donner pour point de départ à la philosophie l'étude de l'âme, il la suspend tout entière à une certaine notion de l'être absolu; il ne suit pas la méthode psychologique, mais la méthode ontologique.

L'idée d'être, dit Lamennais, est l'idée la plus générale et la plus importante qu'on puisse concevoir. Qu'on

supprime son objet et rien n'existe dans l'ordre de l'existence; qu'on la supprime elle-même et rien n'existe dans l'ordre de la connaissance, car la connaissance ne serait pas, si elle n'était la connaissance de rien. Or, ce qui existe nécessairement, ce qui est un, infini, éternel, l'Être, en un mot, c'est Dieu. Il est celui qui est[1]. L'idée de Dieu ainsi comprise, dit très bien notre philosophe, est au fond de tous les systèmes. Qu'est-ce, en effet, qu'un système, sinon un enchaînement de causes par lequel on arrive à une cause première et nécessaire? Pour le théiste, cette cause est le Créateur; pour l'athée, c'est la création. L'athée attribue à l'être fini, relatif, contingent, les caractères de l'Être nécessaire; il confond l'œuvre avec l'ouvrier. Éternelle, selon lui, la matière est douée de certaines propriétés primitives, immuables, qui, ayant leur raison en soi, sont elles-mêmes la raison de tous les phénomènes successifs. Il ne nie donc pas Dieu, il le déplace. Quelques-uns, ajoute Lamennais, qui semble penser dès lors à nos modernes positivistes, sans contester absolument son existence, déclarent qu'il échappe à leur esprit incapable de s'en former aucune idée. Il est pour eux le grand *ignotum*. Cependant ils ne laissent pas, eux aussi, de rattacher tous les phénomènes de l'univers à certaines énergies primitives, nécessaires, éternelles. Or, ceci, qu'est-ce autre chose que replacer Dieu au sommet de la science d'où on l'avait banni? Dans l'hypothèse du dualisme, il y a également quelque chose de premier et d'absolu, à savoir, la lutte de deux principes, qui explique la mutuelle opposition des phénomènes.

[1] *Esquisse d'une Philosophie.* 1re partie, liv. I, chap. VI.

Mais cet Être absolu, qui est au fond de tous les systèmes, est-il l'être universel et indéterminé ou un être personnel et parfait? Est-il un être en puissance, qui se développe sans cesse, ou un être toujours en acte et qui possède de toute éternité l'existence dans sa plénitude? C'est pour cette dernière conception que Lamennais se prononce, en s'inspirant des doctrines chrétiennes. Suivant lui, l'absolu possède certaines propriétés qui le déterminent et le constituent ce qu'il est; car un être indéterminé n'est pas un être véritable. Il renferme premièrement la puissance; car pour être, il faut pouvoir être, et l'existence implique une énergie par laquelle elle est perpétuellement réalisée. Il renferme, en second lieu, l'intelligence; car l'intelligence est une perfection et, s'il ne la possédait pas, une qualité lui manquerait, il ne serait pas parfait et infini. L'intelligence, dans l'être absolu, est la connaissance qu'il a de lui-même, et elle est lui-même : elle est l'intelligence et l'intelligible tout ensemble. Mais, entre la puissance qui réalise éternellement la substance divine et l'intelligence qui l'informe, il faut un lien, un *nexus*. Ce lien, ce *nexus*, c'est l'amour. « Considéré dans sa substance, l'Être infini était un de l'unité la plus absolue, il s'ensuit que chacune de ses propriétés est l'être tout entier selon sa substance[1]. » Mais, comme ces mêmes propriétés sont essentiellement distinctes entre elles, il s'ensuit que l'une n'est pas l'autre. C'est le dogme de la Trinité chrétienne; c'est la doctrine d'un seul Dieu en trois personnes.

[1] *Esquisse d'une philosophie.* 1re partie, liv. I, chap. VII.

La première personne de la Trinité, la propriété primordiale qui explique tout et n'a pas besoin elle-même d'être expliquée, c'est la Puissance ou le Père. Le Père est l'énergie interne par laquelle l'Être est et se maintient : « Par la conscience intime qu'il a de soi, dit Lamennais, le Père conçoit ce qu'il est et engendre son Fils, égal en tout et coéternel à son Père[1] ; » car ils ne seraient pas ce qu'ils sont, l'un la puissance infinie, l'autre l'intelligence infinie, s'ils existaient l'un sans l'autre. Considéré dans sa nature, le Fils est Dieu tout entier, puisque Dieu est un et indivisible ; considéré comme propriété ou personne de l'Être divin, il est l'intelligence par laquelle ce dernier se conçoit lui-même ; il est la Pensée, la Parole intérieure, le Verbe que le Père se prononce éternellement. « Si l'Être se réalise perpétuellement par le Père, s'il se connaît par le Fils, il se sent ou jouit de lui-même par l'Esprit, qui, en terminant Dieu, consomme intérieurement sa félicité souveraine[2] ... » De ces trois personnes de la Trinité divine qu'on appelle le Père, le Fils et l'Esprit, l'une est le principe de toute force chez les êtres créés, l'autre le principe de toute intelligence, l'autre le principe de toute union et de toute vie.

De la question de la nature de Dieu, Lamennais passe à celle de la création de l'univers. Dès la plus haute antiquité, dit il, l'esprit humain semble avoir oscillé, sur ce point, entre deux erreurs. Quelques-uns se sont représenté l'univers comme une émanation de l'Être

[1] *Esquisse d'une philosophie*, 1re partie, liv. I, chap. x.
[2] *Esquisse*, 1re partie, liv. I, chap. xi.

infini. Cette opinion, qui est connue sous le nom de panthéisme, est complètement fausse, puisqu'elle nie la réalité propre de l'univers, c'est-à-dire le fait qu'il s'agissait d'expliquer. D'autres ont supposé que la matière aurait éternellement coexisté, à l'état de principe indépendant, avec Dieu lui-même et que celui-ci l'aurait façonnée à sa fantaisie. Cette hypothèse, qui porte le nom de dualisme, n'est pas plus admissible que la précédente ; car elle implique que ni Dieu ni la matière ne contiennent tout l'être et que, par conséquent, le vrai Dieu, qui est infini, n'existe pas.

Pour échapper aux difficultés inhérentes à ces deux systèmes, on a eu recours à un troisième : on a dit que Dieu avait créé l'univers, soit en le tirant du néant, soit en faisant passer les créatures qui le composent à l'être, en tant que créatures. Lamennais condamne la première de ces deux doctrines, qui est la doctrine chrétienne, comme impliquant une impossibilité radicale; mais il admet la seconde. Le Verbe ou entendement divin contient, dit-il, les types de tous les êtres particuliers. Or, « créer c'est produire ou réaliser au dehors ce qui auparavant n'avait d'existence que dans l'entendement divin. Et puisqu'en créant, Dieu donne l'être, cet être qu'il donne, il le tire de soi, car il ne peut évidemment exister aucune portion d'être qui n'ait sa source dans l'être infini[1] ».

D'après Lamennais, la création des êtres finis ne s'opère pas par voie d'émanation, mais par suite d'un acte libre ; elle ne retranche rien de l'Être infini, puisque les

[1] *Esquisse d'une philosophie*. 1re partie, liv. II, chap. I.

types des êtres finis continuent à résider dans son sein; elle n'y ajoute rien, car il n'en résulte aucune véritable production d'être ou de substance. Elle consiste seulement en ceci, que la substance divine se communique sans diminuer et sans déchoir, sous la condition de certaines limites, dont le principe est en elle, et que les êtres qui en résultent continuent à adhérer, en un certain sens que nous ne comprenons pas, à ce Dieu qui est la racine de toute vie, de tout mouvement, de toute existence. Lamennais conclut de ces diverses considérations que la création est, suivant la conception antique, une sorte de sacrifice de l'Être divin qui a bien voulu limiter sa propre substance pour constituer des êtres distincts de lui.

L'auteur de l'*Esquisse* ne se borne pas à admettre la création, dans le sens particulier où il l'entend, il cherche à l'expliquer et émet sur ce point des vues qui rappellent celles de Platon, de Plotin et de Leibniz. Non seulement, dit-il, il y a en Dieu une multitude d'idées, qui servent de modèles et de types à la multitude des êtres, mais ces idées sont distinctes les unes des autres, et, pour qu'elles le soient, il faut que quelque chose les termine et les distingue dans l'entendement divin, sans quoi elles se confondraient toutes dans une idée unique. Or, « créer des êtres, dit ingénieusement notre philosophe, c'est réaliser tout ensemble et au même moment leur idée et sa distinction. La substance et les propriétés auxquelles cette idée correspond, de distinctes qu'elles étaient en Dieu, deviennent actuellement distinctes hors de lui par la réalisation de la distinction qui devient limite et limite substantielle. La distinction réalisée ou

devenue limite est ce qu'on appelle matière[1] ». En effet, la matière inerte et ténébreuse n'a d'autre fonction que de borner l'esprit, tandis que l'esprit implique, avec l'unité absolue, l'infini lui-même.

L'unique fonction de la matière étant de limiter, tout ce que les êtres ont de positif ou d'intelligible est étranger à leur élément matériel et appartient à ce qu'il y a en eux de spirituel. Cependant la connaissance de l'esprit ne va pas sans celle de la matière qui le limite, de même que la connaissance d'un corps ne va pas sans celle des lignes qui le terminent et en marquent les contours. « Il n'existe point de pure matière, dit Lamennais (et c'est une doctrine qu'on trouve aussi chez un grand métaphysicien de notre temps) : l'idée même en est contradictoire. L'existence d'une chose qui limite implique celle d'une chose limitée[2]. » C'est dire que dans tout corps il y a de l'esprit (*spiritus intus alit*). On pourrait ajouter que dans tout esprit, excepté en Dieu, il y a de la matière, puisque tout esprit, excepté Dieu, est limité et que la matière est précisément sa limite. Cette limite avance ou recule plus ou moins: de là l'immense hiérarchie des êtres qui vont croissant indéfiniment en perfections, depuis l'atome inorganique jusqu'à l'âme libre et intelligente. C'est, comme on voit, la loi de continuité, qui tient tant de place chez tous les philosophes célèbres, depuis Aristote jusqu'à Leibniz, et depuis Leibniz jusqu'à Auguste Comte.

Cette théorie de la création est couronnée par celle

[1] *Esquisse d'une philosophie*, 1re partie, liv. II, chap. III.
[2] *Esquisse*, 1re partie, liv. II, chap. V.

du progrès cosmique; car, aux yeux de Lamennais, la création est essentiellement progressive : « Toute créature, dit-il, n'a d'être que parce qu'elle participe à la substance infinie et à ses propriétés essentielles, à un degré marqué par la limite qui la circonscrit, et réalise ainsi hors de Dieu son idée préexistante dans l'entendement divin... Elle tient à l'infini par ce qui constitue radicalement son être, au fini par ce qui le termine[1]. » Toutes les créatures de l'univers, ajoute-t-il, peuvent se développer indéfiniment, d'une part parce qu'elles ont leur racine dans la substance divine, qui est inépuisable, de l'autre, parce qu'elles sont destinées à la manifester de plus en plus, sous la condition du fini et de la limite. La création ira donc manifestant de plus en plus le Créateur, sans jamais l'égaler : autrement le Créateur se reproduirait lui-même et la création cesserait d'être la création, puisqu'elle n'aurait plus de limites.

La description que notre auteur fait de la nature divine et des trois attributs qui la constituent essentiellement, la puissance, l'intelligence, l'amour, est pleine de noblesse et d'élévation. Cependant on ne peut pas dire qu'il ait réussi à établir démonstrativement que ces trois attributs doivent être considérés, en philosophie, comme autant de personnes réellement distinctes dans l'unité d'un seul Dieu. Ou chacun d'eux, en effet, comme l'a très bien dit M. Jules Simon, a conscience de lui-même et a un *moi* distinct de celui des deux autres et alors nous avons, non seulement trois personnes, mais encore trois dieux, ou ils ont tous les trois une conscience

[1] *Esquisse d'une philosophie*, 1re partie, liv. II, chap. VI.

unique et se rapportent à un seul et même *moi*, et alors ils ne sont plus de vraies personnes ; ils ne sont que de simples attributs de l'Être divin. Le christianisme s'est parfaitement rendu compte de cette difficulté. C'est pourquoi il ne nous donne pas la doctrine de la Trinité pour une doctrine philosophique et susceptible de démonstration, mais pour un mystère, c'est-à-dire pour une vérité incompréhensible.

Les vues de Lamennais sur la création ne sont pas non plus irréprochables. Il affirme que Dieu, quand il donne l'être à ses créatures, le tire de lui-même et se borne à limiter sa propre substance : or, cette manière de voir ne diffère pas sensiblement de celle des panthéistes de toutes les époques. Il est vrai que, suivant lui, Dieu a créé le monde librement et que le monde, une fois produit, est devenu distinct de la substance divine; mais enfin la pente à la doctrine de l'unité de substance n'en existe pas moins dans son système. Il ne veut pas que le monde soit sorti de Dieu par voie d'émanation, comme le prétend le panthéisme alexandrin. Qu'importe, s'il admet qu'il en est sorti par voie de participation ou d'écoulement ? Écoulement ou émanation, où est la différence? L'une de ces métaphores vaut l'autre.

Bien que ces vues de Lamennais offrent des points vulnérables et n'aient pas été de sa part l'objet d'une élaboration suffisante, elles font honneur à l'esprit qui les a conçues. Avant lui, la théodicée de l'école traditionaliste était assez maigre et assez pauvre, comme on peut s'en convaincre en lisant Bonald et de Maistre. Le premier, qui était un publiciste plutôt qu'un métaphysicien, s'était borné à démontrer tant bien que mal

l'existence de Dieu et ne s'était préoccupé sérieusement ni de sa nature ni de ses rapports avec le monde. Le second, dont l'esprit avait plus de mouvement et d'essor, s'était déjà élevé à une plus grande hauteur, car il avait longuement traité du gouvernement du monde par la Providence ; mais il avait beaucoup trop incliné à considérer Dieu comme un souverain terrestre et avait imprimé à sa théodicée un caractère d'anthropomorphisme beaucoup trop marqué. Lamennais montra, dans la sienne, plus de profondeur et rouvrit, non sans éclat, la carrière depuis longtemps fermée de la métaphysique.

Après avoir traité successivement de Dieu et de l'acte par lequel il crée l'univers, Lamennais traite de l'univers lui-même. L'univers existe. Il implique, par conséquent, une certaine force qui le soutient et le maintient dans l'existence; il a une certaine forme, un certain ordre sans lequel il ne serait pas ce qu'il est, et qui ne s'explique que par un principe intelligent; il a des parties qui ont entre elles une certaine union et qui supposent un certain principe de vie. Cette force, cette intelligence, cette vie qui éclatent dans l'univers, ne sont autre chose que la puissance, l'intelligence, l'amour de l'Être divin, en tant que les créatures peuvent les imiter et y participer : c'est l'imitation et la participation platoniciennes tout ensemble.

Il y a, dans le monde, trois classes d'êtres : les êtres inorganiques, les êtres organiques et les êtres intelligents. « Ces différents êtres liés entre eux d'une manière intime, se supposent mutuellement, comme les parties d'un tout, et l'univers n'est sous ce rapport

qu'un vaste organisme auquel on a donné le nom de nature, parce qu'en effet il se compose de toutes les natures diverses harmoniquement unies. » Les êtres intelligents sont en quelque sorte greffés sur les êtres organiques et ceux-ci sur les êtres dépourvus d'organisation ; mais les uns et les autres réfléchissent, à leur manière, les attributs du Créateur. On trouve dans les êtres inorganiques la force électro-magnétique, la lumière et l'attraction, qui sont comme de pâles reflets de la puissance, de l'intelligence et de l'amour divins ; on trouve, dans les êtres organiques, l'activité spontanée, la perception et la sensation, qui en sont déjà des images plus fidèles; enfin, les êtres humains nous en offrent, dans leur volonté, dans leur raison et dans leur sensibilité, la reproduction la plus exacte qu'on puisse concevoir.

Mais ce n'est que bien lentement que le monde est arrivé à cet état : « Parmi les anciennes cosmogonies, il n'en est point qui ne parle d'une époque où l'univers, dépourvu encore de toute organisation, ne présentait, au sein de la nuit, qu'un chaos immense, » où il était « comme un tout aqueux et fluide, c'est-à-dire comme ce qui, pour nous, éloigne le plus l'idée d'existences particulières et déterminées. » Cette conception traditionnelle de l'état primitif des choses concorde parfaitement avec les derniers résultats de la science contemporaine. Celle-ci, en effet, en remontant vers le passé, arrive à des formes de moins en moins nombreuses, de moins en moins complexes, et aboutit finalement à une époque où nulle organisation n'existait sur la terre et où notre globe n'était qu'un simple amas de gaz. La métaphysi-

que confirme les données de la science. La première personne de l'Être divin, qui est la puissance, a dû agir d'abord et réaliser au dehors la substance et sa limite, l'esprit et la matière. La seconde et la troisième, qui sont l'intelligence et l'amour, n'ont dû agir qu'après, pour ordonner et vivifier le monde, qui était sorti confus et inerte de la matrice universelle[1].

Cependant le mal existe dans ce tout si vaste et si bien ordonné. Qu'est-ce donc que le mal et comment s'explique-t-il ? Suivant Lamennais, il consiste uniquement dans la limitation des êtres, et cette limitation était absolument nécessaire à leur création ; car qui dit un être créé dit un être qui a commencé, qui a tiré son existence d'ailleurs, c'est-à-dire un être limité. Se plaindre qu'il y ait du mal dans la création c'est donc se plaindre qu'il y ait une création ; c'est prétendre que Dieu aurait dû se renfermer dans la solitude inaccessible de son être, c'est considérer l'acte créateur comme une chute de l'Être divin, ce qui est une erreur manifeste[2].

Ce sont là des idées fort plausibles et en faveur desquelles on peut invoquer l'autorité des plus grands philosophes. On en trouve, en effet, le germe dans Platon, dans saint Augustin et dans la plupart des métaphysiciens dont le christianisme s'honore, et Leibniz leur avait, longtemps avant Lamennais, donné leur plein et entier développement. Il y a pourtant une certaine différence entre les idées de l'un et celles de l'autre. Le premier, qui vivait à une époque où la loi du progrès

[1] *Esquisse d'une philosophie*, 1 partie, liv. III, chap. III.
[2] *Esquisse*, 2e partie, liv. I, chap. IV.

n'avait pas encore été nettement formulée, mais qui l'avait pourtant entrevue, n'en tire pas tout le parti possible pour appuyer l'optimisme dont il fait profession, tandis que Lamennais, qui vivait dans un temps où cette loi était généralement reconnue, s'en empare et en fait un des principaux fondements de sa doctrine. A ceux qui se plaignent qu'il y a du mal dans la nature et que ce monde n'est pas le meilleur possible, il répond qu'il n'est pas, à la vérité, le meilleur possible actuellement, mais qu'il est en train de le devenir ; car c'est un monde qui doit passer par une série indéfinie de progrès et qui est réservé à d'immenses perfectionnements ultérieurs.

A l'appui de cette doctrine, Lamennais trace le tableau des convulsions qui ont tourmenté les entrailles de notre planète, ainsi que des déluges qui en ont dévasté la surface, et montre les résultats féconds qui ont suivi ces scènes de destruction : « Représentez-vous, dit-il, les éruptions, les commotions, les bouleversements volcaniques, les vastes oscillations des eaux envahissant peu à peu ou subitement d'immenses portions de la terre naissante, tandis que leur retraite en laissait à découvert d'autres enrichies de leurs sédiments... Vous croyez voir la ruine d'un monde, vous assistez à sa formation[1]. »

Parmi les solutions données à la question du mal, une des plus célèbres est la doctrine du péché originel. Lamennais ne l'admet pas et fait valoir contre elle des raisons qui ne sont ni bien fortes ni bien neuves, mais qui ne manquent pas d'intérêt, parce qu'elles nous révè-

[1] *Esquisse d'une philosophie*, 2e partie, liv. I, chap. IV.

lent quels étaient, à cette date, les sentiments religieux de l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence.* Il ne voit dans le récit de la Genèse que ce que Jean Reynaud y vit un peu plus tard, je veux dire le symbole de ce qui se passe en chacun de nous. Nous naissons tous en effet, suivant lui, dans l'innocence, dont l'idée est inséparablement liée à celle du premier âge de la vie. Mais cette innocence n'est pas la perfection : elle est l'état d'enveloppement de la conscience et de la raison, le sommeil de l'intelligence et du sens moral. A l'instant où ces hautes facultés s'éveillent et se développent, l'homme acquiert la science du bien et du mal et avec elle l'usage de la liberté; il devient capable de bien faire, mais aussi de faillir. Heureuse capacité, s'il en fut; car elle est pour lui l'initiation à la vie des êtres libres et la condition des immenses progrès qu'il doit un jour réaliser.

Le même mouvement d'ascension qui emporte la nature et l'homme, emporte l'humanité tout entière. Partie de l'état d'innocence, qui n'était aussi pour elle qu'un état d'enfance, elle s'élève par le travail et la lutte à toute la perfection dont elle est susceptible. A mesure qu'elle avance, elle voit la sphère du mal se resserrer, et celle du bien s'agrandir. Toutefois, comme elle rencontre toujours sur sa route de nouvelles limites et qu'elle est toujours impatiente de les franchir, elle éprouve toujours de nouveaux froissements et pousse toujours vers le ciel de nouvelles plaintes. Mais qu'est-ce que cette impatience, mêlée de douleur, sinon l'énergique et perpétuel aiguillon du progrès? Supprimez-la, et l'humanité, contente des domaines qu'elle a conquis

sur le mal, s'endormira dans l'oisiveté au lieu de poursuivre, à travers le temps et l'espace, sa marche triomphante. C'est ainsi que la plupart des prétendus maux qui provoquent les lamentations des hommes, nous apparaissent, quand nous les considérons d'un œil philosophique, comme des biens véritables.

Parmi les auteurs de notre temps qui se sont posé la question du mal, il en est peu qui l'aient traitée avec autant d'élévation que Lamennais, malgré les erreurs qu'il a mêlées à ses théories. C'est qu'au lieu de l'envisager isolément, il l'a rattachée, d'une part, à l'idée de Dieu, de l'autre, à une certaine conception de l'ensemble des choses. Nous nous garderons bien cependant de prétendre qu'il l'a résolue d'une manière définitive et qu'elle ne doit plus désormais offrir aucune difficulté à la pensée humaine. Ainsi, pour ne parler que de l'une des vues les plus frappantes qu'il ait émises, cette ère splendide qu'il promet à nos descendants, est-elle aussi positive qu'il veut bien le dire, et, dans le cas où elle le serait, pouvons-nous songer sans tristesse, étant des hommes et non des stoïques, qu'elle ne luira que sur nos tombeaux? Ce qu'il me faut, ce n'est pas une félicité problématique et en quelque sorte par procuration : c'est un bonheur à la fois certain et personnel, et ce n'est que dans les perspectives que m'ouvre la doctrine de l'immortalité de l'âme que j'en aperçois le doux rayonnement. Pourquoi Lamennais, qui l'admet, a-t-il traité du mal sans la faire intervenir, comme donnée essentielle, dans la question qu'il voulait résoudre? Que l'homme se résigne noblement aux maux inséparables de notre humanité et subisse courageusement ses souf-

frances individuelles, puisqu'elles sont nécessaires au bien de tous, il fait son devoir. Mais Dieu ne ferait pas le sien, pour ainsi dire, s'il acceptait ses sacrifices sans lui en tenir compte et s'il ne rétablissait pas un jour cette harmonie entre le bien et le bonheur, qui nous apparait comme une loi de notre nature. C'est là un point que Lamennais a trop négligé de faire ressortir.

VII

ESTHÉTIQUE : LE BEAU ET L'ART. — CONCLUSION.

Non content d'étudier Dieu, l'univers et l'homme, Lamennais étudie les œuvres de ce dernier, je veux dire l'industrie, l'art, la science et la société. Nous ne le suivrons pas dans les considérations auxquelles il se livre sur ces grands sujets : nous nous bornerons à faire connaître quelques-unes de celles qu'il expose sur l'art, parce qu'il y déploie ses qualités d'artiste et ses qualités de penseur tout ensemble.

Suivant Lamennais, l'art a pour objet le beau. Or, le beau, « c'est le vrai, en tant qu'il est, dans sa manifestation, simultanément perçu par l'intelligence et senti par l'amour. » Sans vérité, point de beauté : le faux déplaît, choque, repousse. Mais la vérité ne suffit point, à elle seule, pour constituer la beauté : il faut qu'elle soit unie à la forme et qu'elle soit manifestée par elle. Par le vrai, qui en est le fond, le beau parle à l'intelligence; par la forme, qui en est la manifestation, il s'adresse à la sensibilité. Puisque le beau n'est que la

manifestation du vrai, et que rien ne saurait être manifesté que par la forme, il s'ensuit que le beau n'est que le vrai, c'est-à-dire l'Être, en tant que doué de forme. Mais l'Être, considéré en soi, c'est l'infini, l'esprit, l'idéal; la forme, c'est le fini, la matière, le réel, car elle est par essence une limite. C'est pourquoi on pourrait encore définir le beau la manifestation de l'idéal par le réel, de l'esprit par la matière, de l'infini par le fini.

Le sentiment du beau suppose le sentiment de l'utile et contient déjà en germe le sentiment du vrai ; car il n'y a pas opposition, comme quelques-uns se le figurent, mais harmonie entre ces grandes faces des choses : « Les proportions les plus parfaites dans leur rapport avec le beau, sont également les plus parfaites dans leur rapport avec l'utile. Dans un organisme vivant, les formes les plus belles sont en même temps les mieux appropriées à leurs fonctions. Nul art ne dérive de soi, ne subsiste par soi-même, pour ainsi dire solitairement. L'art pour l'art est une absurdité. L'art est fait pour manifester la perfection de l'être et pour y ajouter. Aussi il ne doit point flotter au gré d'une pensée sans règles : il doit être soumis aux lois essentielles de notre nature. Ces lois résultant de l'union des lois de l'ordre physique et de l'ordre intellectuel, l'art, sous ce rapport, correspond à la faculté qu'on a nommée imagination, ou au pouvoir que l'homme possède de revêtir l'idée d'une forme sensible qui la manifeste extérieurement[1]. »

[1] *Esquisse d'une philosophie*, 2e partie, liv VIII, chap. I.

L'art est, ainsi que la science, indéfiniment progressif. Puisque le vrai est un élément essentiel du beau, à mesure que la conception du premier s'élève, il est naturel que celle du second s'élève également. Ce qui trompe, à cet égard, c'est qu'au lieu de considérer l'art dans ses relations avec le vrai en général, d'où émane le beau, on le considère dans ses relations avec une conception particulière du vrai. Or, cette conception une fois reproduite, aussi parfaitement qu'elle peut l'être, sous la forme de l'art, il est certain que l'art décline nécessairement s'il continue à la reproduire encore. Pour qu'il progresse, il faut qu'une conception nouvelle et supérieure du vrai s'empare des esprits et prenne la place de la conception ancienne. Elle engendrera alors tout naturellement une conception nouvelle et supérieure du beau. C'est par là qu'il faut expliquer et les décadences apparentes de l'art et ses progrès véritables.

De toutes les œuvres d'art sorties de la main de l'homme, la plus grande, la plus imposante, la plus complète, celle qui ressemble le mieux à la création, cette œuvre du suprême artiste, c'est le temple. On pourrait l'appeler la création de l'homme, de même qu'on a quelquefois appelé la création le temple de Dieu. Le temple a varié avec les temps et avec les lieux et s'est modifié avec la conception que l'on s'est faite de Dieu et du monde : le temple grec ne ressemble pas au temple oriental et le temple chrétien ne ressemble pas au temple grec. Lamennais fait du temple chrétien une description magnifique où le sentiment religieux qui l'avait jadis animé semble respirer encore. Il nous le

montre enveloppant dans son ample sein toutes les formes de l'existence, depuis la plante jusqu'à l'homme, et donnant successivement naissance à tous les arts, à la sculpture, à la peinture, à la musique, à la danse, à la poésie et à l'éloquence elle-même qui parle du ciel, par la voix du prêtre, aux multitudes agenouillées.

La théorie de Lamennais que nous venons d'exposer, se distingue par la grâce des détails, mais elle n'est pas irréprochable pour les vues d'ensemble. Dire que le beau est à la fois perçu par l'intelligence et senti par l'amour, c'est le définir par ses effets plutôt que par son essence. Dire qu'il est le vrai manifesté, l'idée réalisée dans une forme, c'est en donner une définition juste au fond, mais beaucoup trop abstraite et qui aurait besoin d'être élucidée par des exemples. Déclarer la doctrine de l'art pour l'art manifestement absurde, c'est émettre une opinion vraie en un sens, mais fausse en un autre, comme les savantes discussions de Hegel en font foi. Lamennais est mieux inspiré, quand il soutient que l'art est susceptible de progrès. Le beau consistant dans l'union de l'idée et de la forme, il suffit, en effet, que l'idée progresse pour que le beau finisse par progresser également ; car, tôt ou tard, l'idée finit par se faire la forme qui lui convient.

C'est parce que l'architecture de toutes les grandes époques a exprimé des idées (Lamennais lui-même en fait la remarque), que ses monuments sont si précieux pour l'histoire des civilisations éteintes. De même que l'on reconstruit, au moyen de quelques débris de squelette, tout un monde animal depuis longtemps disparu, de même on peut reconstruire, à l'aide de quelques pans

d'édifice, tout un monde social évanoui et deviner non seulement ses formes extérieures, mais encore la pensée intime qui leur donnait le mouvement et la vie. En présence des temples gigantesques de l'Inde, qui naissent en quelque sorte des entrailles de la terre et se développent çà et là en masses confuses et désordonnées, qui ne sent que c'est l'idée de l'être immense, indéterminé, universel, qui s'est exprimée dans ces prodigieux monuments ? Devant le temple grec, au contraire, dont les lignes sont si nettes, les contours si harmonieux, les proportions si irréprochables, on se croirait devant la demeure, légèrement agrandie et embellie, de l'homme. On reconnaît l'expression de l'idée panthéistique, d'un côté, celle de l'idée anthropomorphique de l'autre.

Lamennais tire de ses principes sur l'art des conséquences importantes non seulement pour l'histoire, mais encore pour l'art lui-même : « Imiter l'art ancien, dit-il, est un précepte absurde, parce qu'il exigerait que l'artiste fût pénétré de la conception antique, qu'il y crût[1]. » L'imitation matérielle des formes, séparée de la croyance à l'idée, ne peut enfanter que des œuvres sans vie. Est-ce à dire qu'à défaut de l'art ancien, il faille imiter la nature même ? Pas le moins du monde. L'art ne copie pas, il crée ; il ne reproduit pas les apparences phénoménales telles qu'elles sont et pour elles-mêmes : il s'en sert comme de simples moyens pour réaliser au dehors un type intérieur, un idéal. Lamennais enveloppe, comme on voit, et à juste titre, dans la même condamnation le système classique et le système réaliste.

[1] *Esquisse*, 2e partie, liv. VIII, chap. III.

L'esthétique de Lamennais n'a pas seulement un caractère idéaliste, elle a encore un caractère en quelque sorte aristocratique et hiératique qui s'explique très bien par le passé de son auteur. L'art qu'il admire le plus est, en effet, celui qui a élevé les temples ou qui s'est développé dans leur enceinte. C'est pourquoi il parle avec enthousiasme non seulement de l'architecture, mais encore de la sculpture du moyen âge. Il fait très bien remarquer que, sous l'influence du spiritualisme chrétien, celle-ci s'attache à faire pour ainsi dire jaillir l'esprit du sein de la matière et traite cette dernière avec un rare dédain. Uniquement soucieuse de l'idée, elle s'absorbe dans l'étude de la tête, où réside l'être intelligent, et néglige le reste du corps, où l'animal fait sa demeure. C'est pourquoi Lamennais prodigue ses éloges à Dante, à Milton et aux autres poètes qui ont su faire vibrer dans l'âme la corde religieuse. Il juge également avec beaucoup de faveur la poésie héroïque, telle qu'elle se manifeste dans l'épopée et dans la tragédie, et y voit un merveilleux moyen d'unir les hommes entre eux par l'admiration et la sympathie. La poésie comique, au contraire, qui peint les mœurs vulgaires et exprime des sentiments vulgaires, n'excite que ses mépris et lui paraît plus propre à développer l'esprit d'égoïsme que l'esprit de sociabilité. De là le fameux réquisitoire qu'il a dirigé contre le rire et dont deux poètes éminents, Lamartine et M. de Laprade, se sont plus tard inspirés.

L'esthétique est, comme on voit, une des parties les plus intéressantes du livre de Lamennais. Cependant nous pourrions adresser à l'auteur plusieurs reproches. D'abord, il ne traite qu'un petit nombre des questions

que les esthéticiens ont coutume de se poser, et encore ne les traite-t-il pas toujours avec tous les développements qu'elles comportent : il sacrifie trop la théorie à l'histoire. Ensuite, la partie historique de son travail elle-même n'est pas exempte d'imperfections. Les époques primitives y sont appréciées plus favorablement que les époques critiques, et on y préconise un peu trop l'art du moyen âge au dépens de celui de la renaissance et des âges modernes.

Quant à la philosophie de l'*Esquisse* en général, nous ne pouvons qu'en indiquer rapidement les bons et les mauvais côtés. Aujourd'hui que les sciences ont pris de si vastes développements, c'est une bien grande entreprise que celle d'en faire la synthèse, et pourtant il importe que cette synthèse soit faite, sans quoi l'esprit se perdrait dans les détails et ne verrait jamais les choses d'un regard d'ensemble. Or, c'est cette entreprise que Lamennais a tentée, et il est juste de lui en faire un titre d'honneur; seulement il n'a pas toujours procédé comme il aurait dû dans un pareil travail.

D'abord, il admet dans l'*Esquisse*, comme dans l'*Essai*, un criterium inadmissible, le consentement universel des hommes. Il ne comprend pas qu'y recourir ce n'est pas fonder la philosophie, mais la renverser et la détruire; car la philosophie ne consiste pas à s'enquérir de ce que les autres ont pu penser, mais à penser soi-même. De plus, après avoir posé ce criterium, il en fait assez rarement usage. Tantôt, en effet, il l'invoque, comme il le fait quand il s'agit d'établir l'existence de Dieu ; tantôt il le néglige et le remplace par le raisonnement, comme quand il traite du mal et du péché

originel. Or c'est là un défaut ; car, quand on pose un principe et qu'on le donne comme contenant en lui toute vérité, il n'est pas permis de n'en user que de loin en loin et d'une manière intermittente. Ajoutons que, dans la dernière partie de son ouvrage, Lamennais rejette formellement ce criterium qu'il avait établi dans la première; car il déclare qu'il n'y a pas d'autorité supérieure à celle de la raison et à celle de l'expérience qui lui sert de contrôle. Or, c'est là passer positivement du traditionalisme au rationalisme.

La méthode de Lamennais ne laisse pas moins à désirer que son criterium. Il nous transporte d'emblée au sein de l'Être absolu, il nous décrit ses attributs comme s'il en avait la science infuse et en fait sortir, sans hésiter, les existences passagères. Il prend, en un mot, son point de départ en Dieu, et non dans l'homme ; il suit la méthode ontologique, non la méthode psychologique. Il montre même un singulier dédain pour cette dernière, malgré les noms de Socrate et de Descartes, de Kant et de Maine de Biran qui la recommandent, et ne veut entendre parler que de la première, de celle qui a été suivie par Parménide et Plotin, Spinoza et Hegel. Elle lui paraît seule conforme à la raison, qui veut que l'on commence l'étude des choses par le commencement, c'est-à-dire par le principe qui les engendre et les explique.

Lamennais ne songe pas que ce qui est le commencement dans l'ordre de l'existence n'est pas toujours le commencement dans l'ordre de la connaissance. C'est ainsi qu'en physique la cause existe avant les effets, et pourtant nous n'arrivons à la connaissance de la cause

que par celle de ses effets. Or, il en est précisément de même en philosophie. Nous ne pouvons rien affirmer de la cause première que nous n'ayons puisé dans l'étude de ses effets, notamment dans celle du plus grand de tous, qui est l'homme. Où Hegel prend-il l'idée d'être, qui sert de fondement à toute sa philosophie, sinon dans son être propre? car, suivant l'excellente remarque de Leibniz, l'homme n'a l'idée d'être que parce qu'il est lui-même un être et qu'il en a le sentiment. Où Spinoza prend-il l'idée de la substance à la fois pensante et étendue, d'où il fait tout sortir par des procédés purement rationnels, sinon dans cette expérience pour laquelle il professe un si profond mépris? Ce que nous disons de Hegel et de Spinoza est bien plus vrai encore de Lamennais. Son Dieu, en effet, est bien plus riche d'attributs que le leur, puisqu'il est à la fois puissance, intelligence et amour, et ce n'est évidemment qu'en lui-même, dans le sentiment de ses propres facultés morales que ce philosophe a pu en puiser, à son insu, la première idée.

On voit suffisamment, après la longue étude que nous avons faite de Lamennais, ce qu'il faut penser de lui et de son œuvre. Né au fond de la religieuse Bretagne, élevé dans les principes du catholicisme le plus absolu, confirmé dans les idées et les tendances de sa jeunesse par son éducation ecclésiastique et par son entrée dans le sacerdoce, il attaque d'abord la société moderne et la philosophie dont elle est issue, avec toute la fougue d'une âme aussi impétueuse que sincère. Il croit que, si la révolution dérive de la philosophie du XVIIIe siècle, la philosophie du XVIIIe siècle dérive, à son tour, de la philosophie de Descartes, et que la première n'a fait

qu'appliquer aux questions politiques et religieuses le principe de la souveraineté de la raison que la seconde avait proclamé dans l'ordre métaphysique : et c'est contre ce principe qu'il dirige tous ses efforts. C'était substituer le raisonnement à l'exégèse, la méthode philosophique à la méthode historique.

Mais, durant sa longue et éclatante polémique contre la philosophie et la raison, Lamennais tomba dans deux contradictions extrêmement graves et qu'il lui était, du reste, à peu près impossible d'éviter. D'abord il combattit la raison individuelle, principe de la philosophie cartésienne et de toute philosophie, avec sa propre raison : c'était une première contradiction. Ensuite il substitua à l'autorité de la raison individuelle, considérée par lui comme de nulle valeur, celle de la raison universelle, qu'il investit d'une autorité souveraine : c'était une seconde contradiction, car une collection de raisons individuelles sujettes à l'erreur ne sauraient constituer une raison universelle infaillible. Lamennais ne s'en tint pas là. De cette infaillibilité prétendue de la raison universelle il conclut l'infaillibilité d'une Église qui est bien universelle de nom, mais qui ne l'est pas de fait, de sorte qu'il ne peut guère, à son point de vue, lui attribuer une infaillibilité véritable. Enfin, par une démarche intellectuelle que nous n'avons point à juger ici, il va de l'infaillibilité de l'Église, envisagée comme adéquate à l'humanité tout entière, à celle d'un seul homme, qui est son chef.

Comme s'il n'avait pas suffi à Lamennais de construire un système dont les divers éléments semblent s'opposer les uns aux autres, il finit par en composer un

second qui semble s'opposer au premier considéré dans son ensemble. Un jour arriva où celui que Lamennais avait déclaré seul capable de prononcer sur le vrai et le faux, déclara faux le système de Lamennais lui-même. Ce dernier n'avait, à ce qu'il semble, qu'à s'incliner devant cette autorité qu'il avait passé sa vie à établir, et devant laquelle il avait voulu courber toutes les intelligences. Il n'en fit rien. Il s'agissait, on s'en souvient, de savoir si les hommes doivent jouir de la liberté de conscience et de la liberté de la presse. Lamennais tenait pour l'affirmative, le pape pour la négative; mais le premier prétendait avoir pour lui l'opinion publique, c'est-à-dire précisément cette raison universelle sur laquelle seule il avait toujours fait reposer et l'autorité du pape et celle de l'Église et de la religion elles-mêmes. C'est pourquoi il renonça non seulement à l'ultramontanisme et au catholicisme, mais encore au christianisme, et finit par n'accepter d'autre autorité que celle de la raison, sans trop distinguer désormais, si ce n'est pour la forme, cette raison universelle qu'il avait en quelque sorte divinisée, de cette raison individuelle qu'il avait combattue. L'adversaire acharné du rationalisme mourut rationaliste, le dernier des Pères de l'Église, comme on l'avait quelquefois appelé, mourut en dehors de l'Église.

Tout, d'ailleurs, annonçait depuis longtemps un tel dénouement. Le vieil ultramontain, qui avait jadis tenu tête à tout le parti libéral, avait passé, avec armes et bagages, dans le camp du libéralisme, et les Béranger, les Jean Reynaud, les Henri Martin avaient remplacé dans ses affections les amis de sa jeunesse; le vieil en-

nemi de la révolution et des révolutionnaires avait siégé en 1848, à la Chambre, au sommet de la Montagne, et avait rédigé le *Peuple constituant*. Cependant l'Église espéra jusqu'au dernier moment ressaisir celui qui avait été tour à tour son défenseur éloquent et son rude adversaire. Il faut lire chez ses biographes le récit des obsessions dont il fut l'objet de la part du haut clergé, de la part d'une nièce pieuse et de la part de ses anciens amis, qui étaient désolés de le voir mourir en dehors des conditions requises pour le salut, lui qui avait procuré le salut à tant d'autres et qui avait fulminé contre l'incrédulité de si terribles anathèmes. Rien n'y fit. « Il se coucha, comme on l'a dit, dans son obstination devenue raisonnée et mourut dans sa colère[1]. » En 1854, par une froide et brumeuse journée de décembre, on vit passer, à travers Paris un mort suivi de quelques amis, entre deux haies de soldats. Quand on fut arrivé au champ du repos, quand on eut descendu son corps dans la fosse commune, où il avait voulu être enseveli, et qu'on l'eut recouvert de terre, le fossoyeur demanda, comme s'il s'agissait d'un mort ordinaire : Il n'y a pas de croix? et on lui répondit : Non. Telle fut la fin de l'auteur de *l'Essai sur l'indifférence*. L'ancien apologiste du christianisme fut conduit à sa dernière demeure sans que l'image du Christ brillât devant lui et sans que les prêtres, ses anciens confrères, entonnassent devant lui leurs chants de deuil, spectacle déchirant pour beaucoup, mélancolique pour tous; car il témoigne de la fragilité de nos opinions les plus fermes

[1] Ernest Renan, *Essais de morale et de critique*.

et de l'instabilité de nos croyances en apparence les plus inébranlables.

Nous avons cru devoir étudier en détail la doctrine de Lamennais, moins à cause de sa valeur propre, bien qu'elle soit réelle, qu'à cause de l'influence qu'elle a exercée sur le mouvement religieux de notre époque. Avant lui, le parti ultramontain, malgré les appels réitérés de J. de Maistre, ne s'était point encore constitué et n'avait pas même encore une ombre d'existence. C'est Lamennais qui l'a créé, qui l'a organisé et qui lui a donné la force qu'il possède en ce moment. Personne, en effet, n'a plus contribué que lui à abaisser aux pieds de la papauté l'aristocratie épiscopale, et à réduire les évêques au modeste rôle de représentants du pouvoir central, dont Rome est le siège. Mais, si Lamennais a produit, à une certaine date, le catholicisme ultramontain, qui domine aujourd'hui avec tant d'empire, il a produit un peu plus tard ce catholicisme libéral, qui a rallié longtemps un certain nombre de natures généreuses, de sorte que les deux grands courants d'idées qui se sont déroulés de nos jours au sein de l'Église, ont eu également en lui leur principe et leur source. Le rationaliste ne s'est pas accusé chez lui avec moins de force que le catholique ultramontain et que le catholique libéral, bien qu'il n'ait pas exercé la même influence sur ses contemporains. A tous ces titres, Lamennais aura sa place dans l'avenir : il restera comme l'un des types les plus expressifs, comme l'un des représentants les plus fortement caractérisés de l'époque orageuse et tourmentée où nous vivons.

CHAPITRE IV

BALLANCHE, OU LE TRADITIONALISME LIBÉRAL

Essai sur les Institutions sociales : Philosophie politique. *Palingénésie sociale* : Métaphysique et Philosophie de l'histoire.

I

ESSAI SUR LES INSTITUTIONS SOCIALES
PHILOSOPHIE POLITIQUE

Lamennais ne fut ni le premier ni le seul qui essaya, à un certain moment, de concilier la tradition et la raison, l'autorité et la liberté, l'esprit catholique et l'esprit moderne. Un écrivain moins vigoureux, mais qui n'était pas sans mérite, le Lyonnais Ballanche, avait tenté avant lui la même entreprise, et d'autres, tels que Buchez, Bordas-Demoulin et le Père Gratry, la tentèrent aussi un peu plus tard. Ballanche croit, comme de Maistre, de Bonald et l'ancien Lamennais, qu'il n'est pas possible de refaire la société d'après des conceptions purement rationnelles, et sans tenir compte de son passé historique ; mais, à la différence de ses trois grands de-

vanciers qui cherchaient à immobiliser et à pétrifier l'humanité dans les formes mortes et inertes qu'elle avait autrefois revêtues, il veut qu'elle vive, qu'elle se développe et se fasse constamment des institutions en rapport avec sa vie et son développement. C'est un traditionaliste, mais un traditionaliste éclairé, qui ne s'effraye pas des innovations, et semble parfois les appeler comme le complément naturel des traditions elles-mêmes.

Pierre-Simon Ballanche naquit à Lyon en 1776. Il était, comme Saint-Martin et Maine de Biran, d'une constitution naturellement débile, et les maladies dont il fut affligé, durant ses jeunes années, la rendirent plus débile encore. Il lui en resta une singulière impressionnabilité nerveuse et une sensibilité toute féminine. Dans l'intervalle de ses souffrances et durant ses souffrances mêmes, le jeune malade lisait beaucoup (ce qui lui était facile, car il était fils d'un imprimeur), et il se laissait naturellement guider, dans le choix de ses lectures, par ses dispositions intimes. Ses auteurs favoris étaient ceux en qui prédominait la sensibilité : Virgile, Fénelon, J.-J. Rousseau, Bernardin de Saint Pierre. Cependant il lut aussi un écrivain bien différent, Joseph de Maistre. Les *Considérations sur la France* le frappèrent vivement, et produisirent sur lui une impression profonde dont on retrouve la trace dans la plupart de ses ouvrages.

En même temps que le jeune Ballanche s'instruisait dans les livres, il recevait l'enseignement plus pénétrant des faits eux-mêmes. Après avoir salué, comme toutes les âmes généreuses, l'aurore si brillante de

promesses de la Révolution, il en avait vu avec horreur la période sanglante. Il était à Lyon, durant ce siège mémorable, dont la fin fut marquée par des exécutions si atroces ; son imagination en fut fortement ébranlée, et il en fit le sujet d'une sorte d'épopée lyonnaise qui n'a jamais vu le jour. Il écrivit un peu plus tard son livre du *Sentiment considéré dans ses rapports avec la littérature et les arts* (1801), puis ses *Fragments d'Élégie* (1808), et enfin son *Antigone* (1814), poème en prose dans le genre des *Martyrs*, de Chateaubriand, qui avait mis à la mode ce genre de composition, aujourd'hui tombé dans un juste discrédit.

Les œuvres philosophiques de Ballanche datent presque toutes de la Restauration. Ce fut, en effet, à cette époque que cet esprit, indécis et flottant jusque-là, se sentit éclairé d'une grande lumière et crut avoir trouvé sa voie. Ce problème de la marche de l'humanité qui s'était souvent présenté à sa pensée, durant le grand ébranlement de la Révolution et durant les guerres épiques du premier Empire, lui parut alors résolu de la manière la plus simple et la plus naturelle par le retour des Bourbons. Cette vieille maison de France qui venait reprendre sa place, longtemps restée vide, dans la société nouvelle, cette antique dynastie qui allait, comme autrefois, identifier ses destinées avec celle de notre nation et la diriger dans l'avenir, comme elle l'avait fait dans le passé, tout cela devait frapper un esprit qui aimait le progrès, mais qui ne le comprenait pas en dehors d'une certaine continuité sociale. Aussi crut-il de la meilleure foi du monde que

le sort de la France était désormais fixé et qu'elle n'avait plus qu'à développer, sous l'action d'un pouvoir libéral, les institutions qu'elle venait de recevoir, pour opérer dans son sein la fusion graduelle des classes et pour se gouverner de plus en plus elle-même. Une égalité progressive et une liberté croissante, telle lui paraissait être, pour nous comme pour les autres peuples de l'Europe, la réponse à faire à la question que le sphinx avait, dès le début, posée aux hommes du XIX[e] siècle.

Toutes ces vues sont développées en détail dans un ouvrage que Ballanche publia en 1818, et qui a pour titre : *Essai sur les Institutions sociales dans leurs rapports avec les idées nouvelles*. C'est un livre qui tient à la fois de la philosophie de l'histoire et de la politique, deux sciences d'ailleurs étroitement unies entre elles, car la première est à la seconde ce que la théorie est à la pratique. L'auteur lyonnais y fait d'abord ressortir l'importance de l'esprit de conservation. Il regrette, non sans raison, que des génies turbulents aient porté la discussion sur le principe même de la société, qui devrait toujours rester au-dessus de toute contestation, comme celui de la famille, comme celui de la patrie, comme celui de l'honneur, cette religion civile, ainsi qu'il l'appelle admirablement. « Les doctrines sociales, dit-il, ne peuvent jamais être mises entièrement à nu. La statue d'Isis était couverte d'un triple voile : le premier était soulevé par les néophytes; le second, par les prêtres du sanctuaire ; mais le troisième était sacré pour tous[1] ».

[1] *Essai sur les Institutions sociales*, chap. I, p. 21. Edition in-18.

Si Ballanche tient à stabilité, il ne tient pas moins au progrès, et reconnaît que le mouvement est aussi nécessaire à l'esprit qu'à la matière elle-même. L'esprit, dit-il, se développe comme le corps, sans s'en apercevoir et d'une manière insensible, mais ses développements n'en sont pas moins réels. Ils s'accomplissent non seulement sous l'action de chaque homme vivant pris en particulier, mais encore sous l'action de tous ceux qui l'ont précédé dans la vie. C'est déjà l'idée qu'Auguste Comte développera plus tard, que les vivants sont gouvernés par les morts : « Nos destinées futures ont donc cela de *fatal*, ajoute notre auteur, qu'elles sont, en quelque sorte, la conséquence nécessaire de nos destinées passées[1]. » De cette double loi de conservation et de progrès, Ballanche conclut qu'on a eu tort, en 1789, de rompre complètement avec le passé, mais qu'on aurait peut-être tort aujourd'hui de chercher à renouer avec lui des liens qui paraissent brisés pour jamais. Il incline à penser qu'au lieu de s'évertuer à rendre à la société les institutions qu'elle n'a plus, il faut laisser à la vie nouvelle, qui s'agite dans son sein, le soin de se façonner elle-même des organes qui lui soient appropriés.

Si le libre mouvement de la vie moderne doit produire de nouvelles formes sociales, il doit aussi, suivant Ballanche, enfanter de nouvelles formes littéraires ; car toutes les parties d'une civilisation se tiennent et se répondent. C'est donc commettre un véritable contre-sens que de vouloir conserver la littérature d'une époque

[1] *Essai sur les Institutions sociales*, chap. II, p. 50.

après la ruine des idées, des mœurs et des institutions auxquelles elle était unie et dont elle était, pour ainsi dire, la fleur. C'est ce que ne comprennent pas ceux qui essayent aujourd'hui de galvaniser notre littérature du XVIIe siècle. Ils ne voient pas qu'elle est morte comme cette époque fameuse, et que, pour exercer une influence semblable à la sienne, notre littérature actuelle doit avant tout ne pas lui ressembler et vivre de sa vie propre. Il n'y a plus rien de commun, en effet, entre nous et le siècle de Louis XIV; aussi mille traits nous échappent dans les ouvrages de ses grands écrivains. Bossuet est plus vieux pour nous que l'antiquité, et nous avons besoin, pour le goûter, comme pour goûter Pindare, d'un long travail d'initiation [1].

Il est impossible, comme on voit, d'être plus ingénieusement romantique que ne l'est ici l'auteur de l'*Essai*. Cependant ses idées ne sont pas exemptes d'exagération, et l'on s'étonne qu'un écrivain qui avait un si vif sentiment de la continuité de la vie sociale n'ait pas eu, au même degré, le sentiment de la continuité de la vie littéraire. Un peuple, en effet, ne compte, dans les lettres comme dans la politique, qu'à la condition de demeurer fidèle à son propre génie et de rester lui-même. Nous reconnaissons pourtant qu'il faut avoir égard à la différence des temps comme à celle des lieux, et qu'il y avait à l'époque où vivait Ballanche, toute une littérature à organiser, qui se distinguât à la fois de la littérature autoritaire du XVIIe siècle et de la littérature trop libre du XVIIIe.

[1] *Essai sur les Institutions sociales*, chap. IV.

Si les hommes de notre temps sont si divisés d'opinions en matière politique, religieuse et littéraire, cela vient, suivant l'auteur des *Institutions*, de ce qu'ils ne s'accordent pas touchant l'origine du langage. Les uns l'expliquent, ainsi que les idées qu'il contient et la société qui en résulte, par l'action divine; les autres y voient une simple invention humaine : les premiers donnent tout à Dieu et les seconds tout à l'homme. Ballanche cherche à les mettre d'accord en montrant quelle est la part de Dieu et quelle est la part de l'homme dans ce grand phénomène social. Il se place d'abord au point de vue des traditionalistes ou *archéophiles*, comme il les nomme, et fait ressortir ce qu'il y a de plausible et, suivant lui, de foncièrement vrai, dans leur manière de voir. D'après eux, l'homme est un être éminemment social : la société ne lui est pas moins nécessaire que l'atmosphère même qui l'environne. Mais, s'il est né pour la société, il doit avoir été doué, dès le principe, du sens social par excellence, de la parole, sans laquelle la société serait impossible. Après avoir fait la part des traditionalistes ou *archéophiles*, Ballanche essaye de faire celle des novateurs ou *néophiles*. Suivant lui, si la parole a eu autrefois une grande influence sur la pensée, et l'a en quelque sorte produite de toutes pièces, celle-ci peut maintenant se passer d'elle et se développer en dehors de son action : elle est désormais émancipée [1].

Le principe de l'émancipation de la pensée une fois posé, Ballanche en tire toutes les conséquences qu'il contient au point de vue religieux, au point de vue po-

[1] *Essai sur les Institutions sociales*, chap. X, IIme partie, p. 350.

litique et au point de vue littéraire. Au point de vue religieux, suivant lui, l'émancipation ne saurait être complètement réalisée, parce que nous n'en éprouvons point le besoin et aussi parce que le christianisme est, dans cet ordre d'idées, la perfection même. Nous n'avons donc, d'après notre auteur, qu'une chose à faire, c'est de maintenir la pensée chrétienne calme et immobile, au fond du sanctuaire, puisqu'elle est parfaite et par conséquent étrangère au mouvement, et de laisser son libre essor à la pensée profane, qui est imparfaite, comme tout ce qui est de l'homme, afin qu'elle puisse se rapprocher de plus en plus de cette perfection qu'elle ne possède pas. C'est une sorte de séparation de l'Église et de l'État fondée sur des raisons d'un caractère frappant et élevé[1].

Le gouvernement sous lequel la pensée profane peut le mieux se donner carrière est le gouvernement constitutionnel ; aussi c'est celui auquel les préférences de l'écrivain lyonnais sont acquises. Mais un tel régime appelle des institutions de détail qui soient en harmonie avec lui. Suivant l'honnête Ballanche, qui se représente volontiers les autres hommes à son image, le système de l'utilité sera désormais banni des relations sociales, et la justice dominera partout avec empire. La guerre, qui a si longtemps divisé les nations, disparaîtra et fera place aux arts de la paix, qui n'exigent pas moins de génie et qui n'entraînent pas tant de calamités. Le sentiment patriotique lui-même, dans ce qu'il a d'exclusif, ne pourra tenir devant l'amour croissant de l'humanité

[1] *Essai sur les Institutions sociales*, chap. XI, Ire partie.

considérée dans son ensemble, et les peuples désapprendront peu à peu la haine qui les armait les uns contre les autres. Ballanche veut même que la peine de mort ne soit plus tolérée dans une société devenue assez éclairée pour comprendre qu'elle n'a pas le droit d'ôter irrévocablement le repentir au coupable et de pervertir par le spectacle de la mort une multitude d'innocents[1].

Sous notre nouveau régime politique, nous aurons une nouvelle littérature. L'éloquence parlementaire en sera la forme la plus caractéristique, parce qu'elle sera la mieux appropriée, non seulement à notre tour d'esprit, mais encore à nos institutions. La critique existera toujours, mais elle se transformera : elle s'occupera moins des mots que des choses et cherchera moins la raison des beautés littéraires dans leur conformité avec des règles convenues que dans leur rapport avec la vie sociale, dont elles sont l'expression. La muse de l'histoire est la plus jeune des muses et celle qu'attend le plus magnifique avenir ; car elle a, en ce moment, tout un monde à découvrir et à explorer. Ballanche s'exprimait ainsi avant l'éclosion de ces merveilleux esprits qui s'appellent Thierry, Guizot, Thiers, Mignet, Michelet et Fustel de Coulanges. Non content de prédire, en quelque sorte, cette magnifique floraison de notre littérature historique, l'auteur de l'*Essai* en signale les conditions essentielles. Il faut, suivant lui, que l'historien ajoute au sentiment de la tradition le génie de l'observation. A. de Humboldt n'applique-t-il pas déjà ce dernier génie à l'étude des langues des Mexicains, comme à celle des

[1] *Essai sur les institutions sociales*, chap. XI, IIIe partie.

plantes des différentes zones? Schlegel ne s'en sert-il pas pour résoudre la question de l'origine des langues, désormais transformée en question de l'ordre expérimental? Enfin l'archéologie n'est-elle pas en train de s'élever, en s'appuyant sur des monuments positifs et des vestiges certains, au rang des sciences naturelles? Ces remarquables paroles datent de soixante ans et on les dirait écrites d'hier. Il en est de même de celles que Ballanche adresse à ses contemporains pour les pousser à diriger enfin leurs investigations vers ces vieilles civilisations orientales qui sont là, sous nos yeux, comme des débris d'un monde éteint et qui peuvent nous révéler tant et de si précieux secrets. C'est, comme on voit, l'esprit qui anime aujourd'hui nos Sociétés d'orientalistes qui, dès 1818, demandait satisfaction[1].

L'*Essai* n'est pas un livre de philosophie dans le sens vulgaire du mot, puisqu'il roule principalement sur la religion, la politique et la littérature. Cependant, comme il contient des vues très générales sur ces trois grands objets et que la philosophie est, en un certain sens, l'ensemble des idées générales qui se dégagent des diverses sciences particulières, on peut dire qu'il contient une sorte de philosophie. Il fait, comme on l'a vu, la part à peu près égale aux amis de l'ancien régime et à ceux de la Révolution : c'est, suivant l'expression de Ballanche lui-même, un traité d'alliance entre le passé et l'avenir. Aussi fut-il accueilli poliment par les deux partis en présence, mais il ne les réconcilia pas. Pendant que le Lyonnais Lemontey déclarait à son com-

[1] *Essai sur les Institutions sociales*, chap. XI, IIe partie.

patriote, dans le *Journal du Commerce*, qu'il était un libéral sans le savoir, de Maistre lui écrivait une lettre où il lui disait qu'il avait un pied dans la bonne voie, mais qu'il marcherait gauchement jusqu'à ce qu'ils y fussent tous les deux. En définitive, l'*Essai* reste comme une œuvre de conciliation, où les doctrines à concilier ne sont pas suffisamment coordonnées entre elles, mais où les vues ingénieuses et les traits heureux abondent.

II

PALINGÉNÉSIE SOCIALE : MÉTAPHYSIQUE ET PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

Après l'*Essai*, Ballanche composa un autre ouvrage encore plus important, qui est intitulé *Palingénésie sociale*. Il s'était proposé de retracer dans ce livre, qui est resté inachevé, l'ensemble des destinées humaines. Ainsi, on y trouve, au moins à l'état d'ébauche, une sorte de métaphysique ou de science de l'homme, dont il faut chercher le complément dans la *Vision d'Hébal*, et une sorte de philosophie de l'histoire ou de science de l'humanité.

La métaphysique de Ballanche mérite à peine ce nom, car elle est extrêmement vague, et n'affecte point une forme démonstrative; mais elle offre plusieurs détails curieux qu'on n'a point remarqués jusqu'à présent et sur lesquels il est bon d'appeler l'attention.

Le philosophe lyonnais nous transporte d'abord, comme l'auteur du *Timée*, dans le monde des idées,

mères éternelles des êtres, et nous montre comment ils jaillissent tous, à flots pressés, de cette source intarissable. Il nous fait assister à la formation de notre planète avec ses plaines et ses collines, ses lacs et ses mers, vastes espaces où bientôt volent, rampent et nagent des milliers d'animaux sans maîtres. C'est une création qui paraît d'abord sans but, un spectacle qui est d'abord sans spectateur ; car de ces règnes bruts et aveugles nulle pensée ne surgit, nul sentiment ne prend son essor. Mais voilà que tout à coup du sein du principe universel des choses se détache, pour devenir lui-même, un principe particulier, doué d'intelligence et de liberté, capable de faire le bien ou le mal : c'est l'être humain. Malheureusement cet être nouveau aspire à une puissance supérieure à celle qui lui a été dévolue et se heurte à un obstacle invincible. Il tombe, et un long cri de douleur s'échappe de tout l'univers, parce que l'homme a succombé à l'épreuve. Mais le Créateur vient au secours de sa créature déchue et lui prépare une longue série d'expiations, en vue d'opérer son relèvement [1]. C'est sous cette forme un peu fantastique et en s'inspirant des traditions des religions de l'Orient, encore plus que de celles du christianisme, que Ballanche expose les dogmes de la création, de la chute et de la rédemption. On croirait, en le lisant, lire un écrivain mystique de la famille de Jacob Bœhme, ou tout au moins de celle de Saint-Martin.

L'imagination de notre auteur ne se donne pas moins librement carrière dans l'exposition qu'il fait du dogme

Vision d'Hébal.

de l'immortalité, bien que sur ce point ses vues aient paru à quelques-uns beaucoup plus acceptables : « La substance intelligente, dit-il, finira par être bonne, mais d'une bonté acquise par elle-même ; car le bonheur auquel elle est appelée, il faut qu'elle le mérite... Dieu veut, en effet, dit saint Paul, que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. » C'est là, comme on voit, une doctrine d'une orthodoxie fort équivoque, mais d'une remarquable hardiesse, c'est celle de la pluralité des existences après la mort, de la victoire définitive du bien sur le mal et de la consommation finale des choses au sein de Dieu, doctrine émanée aussi de la haute Asie plutôt que de la Judée. Cette doctrine, qui a échappé à la plupart des biographes et des critiques, s'accuse encore dans ces lignes de Ballanche : « En sortant de cette vie, nous n'entrons pas dans un état définitif. Toute créature doit parvenir à sa fin, et tant qu'une destinée humaine a quelque chose à accomplir, c'est-à-dire un progrès à faire, rien n'est fini pour elle. Or pour elle l'accomplissement, c'est la perfection, comme pour tous les ouvrages du Créateur... Voilà ce qui rend impossible que tout finisse avec cette vie ; voilà ce qui rend impossible aussi que, sitôt après cette vie, il ne se trouve pas un autre état de liberté où l'homme puisse continuer de graviter vers sa perfection relative jusqu'à ce qu'il y soit parvenu [1]. »

Ballanche va jusqu'à dire que l'homme perd, dans ses vies ultérieures, cette personnalité qui résulte de la

[1] *Palingénésie sociale*, p. 131.

persistance du souvenir ; mais il affirme du moins que c'est à sa propre volonté et à ses propres mérites qu'il doit ses heureuses métamorphoses et son ascension dans des sphères de plus en plus radieuses. Son âme est une chrysalide, comme on l'a dit bien souvent; mais « il faut qu'elle se donne à elle-même les ailes brillantes sur lesquelles elle doit s'élever de région en région, jusqu'au séjour de l'immutabilité et de la gloire éternelle[1]. » Ces derniers mots expriment peut-être la seule différence qui sépare la doctrine de Ballanche sur la vie future de celle que Jean Reynaud professa un peu plus tard. Suivant ce dernier, l'âme voyage, sans s'arrêter jamais, d'étoile en étoile et de cieux en cieux ; suivant le premier, elle voyage plus ou moins longtemps de la sorte, mais elle finit par se fixer. Pour l'un, le ciel, comme il le dit, n'est pas une demeure, mais un chemin ; pour l'autre, il est d'abord un chemin et devient, à la fin, une demeure.

Mais comment concilier cette doctrine avec la croyance aux peines éternelles? Ballanche l'ignore et s'en inquiète moins, ce semble, qu'il ne convient à un chrétien comme lui. Il nous donne même à entendre, en s'inspirant sans doute des idées évolutionnistes de Joseph de Maistre, qu'un jour viendra peut-être où l'Église cessera d'enseigner l'éternité des peines. « Ce n'est pas, dit-il, que la religion, prise en elle-même et dans son fond, soit progressive : elle ne peut pas l'être. Mais, à mesure que le temps marche, les voiles tombent, les sceaux du livre sacré se brisent, un nouvel esprit éclate

[1] *Palingénésie sociale*, p. 139.

sous la lettre des vieux textes et les choses apparaissent sous un jour tout nouveau[1]. » On a lu, dans le *Messie* de Klopstock, l'histoire de ce démon qui, après s'être laissé entraîner par Satan dans sa révolte, se repent de sa faute, à la vue d'un ange non déchu qu'il avait aimé, pleure la mort de Jésus et maudit les esprits malins acharnés à la perte des hommes. Ce démon repentant voit alors un regard de Dieu tomber sur lui et entend cette douce parole retentir à son oreille : « Viens, Abdiel Abbadona, ton sauveur t'appelle. » Eh bien, l'aimable, mais un peu téméraire théosophe espère qu'un jour la touchante inspiration qui a produit Abbadona attendrira la rigueur du dogme. Klopstock, en effet, dit-il, était un grand poète : or il y a toujours, chez les grands poètes, quelque chose de prophétique, et il devient de plus en plus évident que celui-ci a été l'organe du christianisme de ce temps de mansuétude et de tolérance, de même que Dante avait été l'interprète du christianisme farouche du moyen âge.

Il s'agit moins d'apprécier la doctrine que nous venons d'exposer[2] que de la caractériser et d'en montrer l'influence. Elle porte certainement quelques traces de mysticisme, mais d'un mysticisme sobre et sévère, parce qu'il est plus ou moins contenu, d'une part, par la sagesse de l'orthodoxie catholique, de l'autre, par la justesse de l'esprit français. Au lieu de spéculer à

[1] C'est la pensée exprimée depuis par Lamartine :

> Les siècles page à page épèlent l'Évangile.
> Vous n'y lisiez qu'un mot, et vous en lirez mille !

[2] Voir cette appréciation dans notre *Philosophie au XIXe siècle*, 1re série, chapitre intitulé : P. Leroux et J. Reynaud.

perte de vue, comme Jacob Bœhme et tant d'autres, touchant la nature de Dieu et l'œuvre de la création, Ballanche se tient sur ces deux points dans une réserve relative et aime mieux pécher par excès de modestie et de prudence que par excès d'audace et de présomption. Ses vues sur la destinée de l'âme sont plus hardies et seraient même fort téméraires sous la plume d'un théologien qui reçoit ses idées des mains de l'autorité; mais elles le sont un peu moins sous celle d'un philosophe auquel on n'interdit pas aussi sévèrement de tenter des routes nouvelles et de suivre jusqu'au bout le libre mouvement de sa pensée.

Cette doctrine des existences successives à laquelle Ballanche aboutit, il y a en effet été conduit (il importe de le faire remarquer) par les principes mêmes de sa philosophie. Dès qu'on fait profession de croire que le progrès est la loi universelle des choses, il est assez naturel de le transporter de la terre dans le ciel et de substituer, là aussi, l'évolution ascensionnelle de la vie à une vie immobile et stationnaire. C'est ce qu'a fait Ballanche. Il a rattaché à sa palingénésie historique, dont tout le monde parle, une palingénésie métaphysique à laquelle presque personne n'a fait attention.

Cette palingénésie métaphysique, Ballanche l'a transmise (on ne l'a pas assez remarqué non plus) aux saint simoniens, notamment à Pierre Leroux et à Jean Reynaud, qui, n'étant plus retenus par les liens de la [illegible] exposée sans scrupule, avec toutes ses consé-

[illegible]

et Ciel, mais encore d'un mot de Sainte-Beuve dont

l'éminent critique n'a peut-être pas compris lui-même toute la portée : « La lecture de ses *Prolégomènes*, dit-il, vers 1828, contribua fortement à inspirer le souffle religieux à l'école, encore matérialiste alors, de Saint-Simon. Témoin de l'effet produit par cette lecture sur quelques-uns des plus vigoureux esprits de l'école, je puis affirmer combien cela fut direct et prompt. »

Ballanche ne s'en tient pas à la philosophie de l'homme, il traite encore de celle de l'humanité et déroule devant nous, en même temps que le tableau de nos destinées individuelles, celui de nos destinées sociales. C'est même, comme le faisait pressentir le titre de son livre, cette dernière partie de son œuvre qui est la principale et qu'il met sur le premier plan.

L'idée qui domine toute cette partie de l'ouvrage de Ballanche est celle d'une chute primitive dont l'homme se relève par une série d'efforts, par des initiations successives et par des actes répétés de dévouement qui, émanés de quelques-uns, profitent à tous; car le théosophe lyonnais admet, comme de Maistre, le mystérieux principe de la réversibilité. Suivant lui, le sort de notre espèce, immédiatement après la déchéance, fut extrêmement malheureux ; ce fut au point que l'homme prit en haine la propagation de son être, comme s'il lui eût répugné d'engendrer pour donner à la douleur de nouvelles proies. Mais il commença à se relever en luttant contre une nature marâtre et en formant le sol qui devait le porter et le nourrir. En faisant la terre, il se faisait, en quelque sorte, lui-même : ce fut le premier degré de l'initiation. Si la nature était dure pour l'homme, la société ne l'était pas moins : elle vivait sous le

sévère régime des castes. Les patriciens et les plébéiens (il y en eut partout et non pas seulement à Rome) furent, en effet, longtemps sans avoir les mêmes dieux, sans participer au même culte, sans se marier de la même manière ; les derniers étaient sous le coup d'une sorte d'excommunication. Toutefois, avec le temps, les barrières s'abaissent, une demi-égalité s'établit entre les diverses classes, grâce à l'initiation de quelques natures supérieures.

Ces natures supérieures, ces grands hommes (qu'on les appelle comme on voudra), Ballanche les décrit avec la même exactitude et la même finesse que Hegel et V. Cousin. Suivant lui, un grand homme est d'autant plus grand qu'il exprime mieux l'esprit du temps et du lieu où il vit et qu'il concentre plus fortement en lui-même les sentiments qui agitent toute une époque et toute une nation. Quand ces sentiments sont portés à un degré d'exaltation exceptionnel chez une nature impressionnable, surtout chez une nature féminine, ils lui donnent un caractère intuitif et prophétique, si bien qu'elle devient alors comme un organe dont la Providence se sert pour agir d'une manière spéciale sur l'humanité. C'est ainsi que l'auteur lyonnais explique le rôle des sibylles dans l'antiquité grecque et romaine, celui des druidesses chez les Gaulois, et celui de Jeanne d'Arc à l'époque la plus critique de notre histoire. Il fait seulement remarquer qu'un personnage n'a une véritable grandeur et une intuition véritable qu'autant qu'il reste en communion d'esprit avec la génération qu'il personnifie; mais que, du moment où il cesse d'en représenter les aspirations, il perd toute sa puissance et que son

rôle est désormais fini. C'est ce qu'il a exprimé d'une manière saisissante dans l'histoire de la sibylle de Samothrace, cette poétique personnification d'une époque évanouie, qui disparaît devant Orphée, le brillant représentant d'une ère nouvelle, lequel disparaîtra, à son tour, quand l'initiation sera étendue à un plus grand nombre d'hommes et que le plébéianisme se dégagera plus encore du joug des castes qui le tiennent asservi[1].

Les patriciens d'une époque, s'il faut en croire l'auteur de la *Palingénésie*, ont été pour la plupart les plébéiens d'une époque antérieure. C'est ce que le célèbre Vico nous fait entendre, quand il nous dit, dans sa description des trois âges de l'humanité, que, sous les dieux, le mutisme était le partage des héros; et que, sous les héros, le mutisme était le partage des hommes; mais que, sous le règne des hommes, tout le monde arrive à l'usage de la parole. Il y a donc comme une série d'initiations par lesquelles l'humanité s'affranchit successivement et grâce auxquelles toutes les couches sociales émergent graduellement à la lumière. Malheureusement ces initiations ne s'accomplissent que par la mort de l'initiateur, en vertu d'une loi mystérieuse assez analogue au dogme chrétien de la Rédemption, qui veut que le salut de l'homme s'opère par le sang d'une victime innocente. C'est, chez les Romains, celui de Lucrèce et de Virginie; c'est, chez nous, celui de Jeanne d'Arc et de Louis XVI, ce roi vraiment palingénésique, qui avait essayé d'ouvrir à ses sujets une ère nouvelle et qui paya de sa vie son initiative généreuse.

[1] *Palingénésie sociale*, p. 139 et 283.

Cette émancipation, à laquelle tend tout le mouvement historique et qui implique non seulement la liberté, mais encore l'égalité des hommes entre eux, a été, suivant notre auteur, fort avancée par le christianisme. Avant son avènement, les vainqueurs et les vaincus, les patriciens et les plébéiens, formaient deux castes séparées et ennemies, parce qu'ils avaient d'autres dieux, d'autres cérémonies et se mariaient sous d'autres auspices. Depuis l'apparition de cette religion bienfaisante, la loi des castes n'existe plus, parce que tous les hommes, sans distinction, adorent le même Dieu, pratiquent le même culte et s'unissent devant les mêmes autels. L'égalité civile est sortie de l'égalité religieuse : « Il y a donc, dit très bien Ballanche, un droit public tout entier qui a été frappé de mort par le christianisme et qu'on ne peut ressusciter sans abolir le christianisme lui-même[1]. » Il faut qu'on le sache bien, ajoute l'écrivain lyonnais, le christianisme est tout ce qu'il y a au monde de plus opposé au régime des castes, à la loi initiatrice de la théocratie ; car il impose à tous les mêmes épreuves : c'est l'initiation devenue générale et populaire Aussi on peut dire qu'à ne considérer que les grandes lignes, le christianisme et la démocratie se confondent.

L'idée d'un christianisme libéral et démocratique une fois posée, Ballanche en tire hardiment toutes les conséquences. Et d'abord, il proteste énergiquement contre cet esclavage des noirs qui avait si longtemps déshonoré la civilisation chrétienne. Il croit que ces malheureux,

[1] *Palingénésie sociale*, p. 61.

bien qu'ils soient encore fort arriérés et qu'ils semblent encore séparés de nous par tout un cycle palingénésique, doivent enfin entrer, comme nous, dans ce monde civil, d'où ils ont été si longtemps exilés. Il ne se montre pas moins sympathique aux déshérités de notre race qu'à ceux des races étrangères et inférieures ; il se félicite de voir la société civile s'affranchir successivement de toutes ses tutelles et ouvrir à tous indistinctement les grandes sources des lumières et du savoir. Il n'y a plus, en fait de nobles, s'écrie-t-il, que des individus, non des races, et les individus qui sont nobles sont ceux qui sont au niveau de leur siècle : les autres ne le sont pas.

Cependant, si favorable qu'il soit à la démocratie, Ballanche ne demande pas que le peuple se gouverne démocratiquement : il peut se donner une dynastie. Mais cette dernière ne sera légitime qu'à la condition d'être l'expression du peuple et de vivre de sa vie. Aussi le publiciste lyonnais compare-t-il une dynastie tantôt à la Sibylle de Samothrace, dont la destinée était liée à celle de la forme de civilisation qu'elle personnifiait, tantôt au lierre qui meurt avec l'arbre qui le porte, tantôt à l'hamadryade dont la vie est celle de l'arbre même[1]. Sitôt qu'une dynastie ne représente plus la société et ne sympathise plus avec elle, dépouillée du sens divinatoire des destinées sociales, elle a le sort de la vieille Sibylle, elle s'éteint et meurt. Aussi Ballanche soutient dans la *Vision d'Hébal*, que si une famille auguste a été emportée en trois jours par l'ouragan po-

[1] *Palingénésie sociale*, p., 283.

pulaire, c'est qu'elle n'avait pas su plonger ses racines dans la vraie terre et s'identifier avec nos destinées.

A partir de 1831, où il avait publié ou plutôt imprimé pour quelques amis sa *Vision d'Hébal*, Ballanche ne semble pas avoir vaqué bien activemement à l'étude des lettres et de la philosophie. On dirait que la pensée du paisible théosophe, éveillée et mise en mouvement par la Restauration, qui renouait, pour ainsi dire, le fil de nos destinées sociales, s'arrêta, déconcertée et indécise, devant la révolution de Juillet, qui rompait de nouveau le lien qui rattachait l'avenir au passé et jetait notre pays dans les voies de l'inconnu où il est encore. Il resta plus fidèle que jamais à ce christianisme qui, malgré quelques hérésies involontaires et inconscientes, avait toujours été le fond de sa croyance et de sa vie, mais il ne répudia pas non plus ces doctrines libérales auxquelles il s'était toujours plu à l'associer. Tout en vivant à l'Abbaye-aux-Bois, dans la société catholique et royaliste de Mme Récamier et de Chateaubriand, il s'intéressait aux travaux de nos plus hardis réformateurs et montrait pour toutes les nouveautés une vive sympathie.

Le jugement à porter sur Ballanche ressort suffisamment de l'exposition que nous venons de faire. C'était une nature bienveillante et candide, amoureuse du bien et incapable de soupçonner le mal : de là les efforts auxquels il se livra pour concilier les partis les plus opposés et pour faire disparaître de la société présente jusqu'aux dernières traces des institutions sévères d'une autre époque. C'était une intelligence intuitive et spontanée, mais peu rigoureuse et peu

méthodique : de là les divinations souvent heureuses qu'il a jetées sans preuves et sans ordre, comme des oracles sibyllins, dans ses divers ouvrages, en nous laissant le soin de les recueillir et de les coordonner.

Aussi, en étudiant ces idées éparses, qu'aucun lien systématique ne semble d'abord rattacher entre elles, on est tenté de se demander si on n'a pas affaire à un simple lettré plutôt qu'à un philosophe. On incline à le croire, quand on songe que notre auteur n'a point de psychologie et que le peu de métaphysique qu'il nous a laissé n'offre point un caractère rationnel. Mais on est conduit à une opinion différente, quand on se dit qu'il n'était point dépourvu de cet esprit généralisateur qui est, en définitive, l'esprit philosophique lui-même, puisqu'il s'est élevé à une conception telle quelle de l'homme et des sociétés humaines.

La vérité est que l'écrivain lyonnais n'a pas été philosophe à la manière de Maine de Biran et de Victor Cousin, mais qu'il l'a été à la manière du vicomte de Bonald et du comte de Maistre : il a philosophé, comme ces derniers, en étudiant l'humanité plutôt que l'homme, en consultant la tradition et l'histoire plutôt que la conscience et la raison. Remarquons pourtant que, s'il a suivi leur méthode, il l'a suivie librement et sans se préoccuper d'arriver à un résultat théologique préconçu. C'est pourquoi, au lieu de le ranger dans l'école traditionaliste proprement dite, il vaudrait peut-être mieux le placer simplement dans la grande école historique dont elle n'est qu'une variété et dont Vico, l'adversaire de l'individualisme et du rationalisme cartésiens, a été le fondateur. On s'expliquerait mieux par là comment

il touche, d'un côté à Joseph de Maistre, dont il s'est inspiré, et de l'autre à Pierre Leroux et à Jean Reynaud, qui lui doivent le fond de leurs doctrines[1].

[1] Outre les ouvrages que nous avons cités, Ballanche avait composé *Le Vieillard et le jeune homme* (1819) et *L'homme sans nom* 1820). Il nous reste également de lui plusieurs manuscrits qui ont été déposés à la bibliothèque de Lyon. Parmi les travaux intéressants dont il a été l'objet, nous signalerons seulement l'article un peu indulgent de M de Laprade. *(Questions d'Art et de Morale)*, et l'article un peu sévère de M. Charles *(Dictionnaire philosophique* de M. Franck).

CHAPITRE V

BUCHEZ OU LE TRADITIONALISME SAINT-SIMONIEN

Introduction à la science de l'histoire. — Traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès

I

INTRODUCTION A LA SCIENCE DE L'HISTOIRE

« C'est une chose assez naturelle que, sur la limite de deux ères, l'une qui commence et l'autre qui finit, il se trouve des hommes pourvus, comme le Janus de la Fable, de deux faces, l'une pour regarder ce qui a été et en tirer les derniers enseignements, l'autre pour considérer ce qui s'avance et en prévoir les résultats. » Ces paroles que Ballanche s'appliquait avec raison à lui-même, ne s'appliquent pas moins bien à son contemporain Buchez. Il tenta, lui aussi, de réconcilier l'Église et la société nouvelle et de faire vivre en bonne intelligence les disciples de Joseph de Maistre et ceux de Jean-Jacques Rousseau. Il crut que la religion ayant

proclamé la liberté, l'égalité et la fraternité des hommes dans l'ordre moral, et que la Révolution s'étant proposé de les réaliser dans l'ordre social, ces deux puissances n'étaient pas faites pour se heurter et se repousser, mais pour se rapprocher et s'unir. C'est à opérer ce rapprochement et cette union qu'il consacra presque toute sa vie.

Philippe Buchez naquit, au milieu de la Révolution, en 1796, dans un village belge qui faisait alors partie du département des Ardennes, et fit des études qui ne paraissent avoir été ni bien fortes ni bien sérieuses, durant les années tourmentées du premier empire. Dès le début de la Restauration nous le trouvons à Paris, d'abord employé de l'octroi, puis étudiant en médecine, alternant, comme beaucoup de ses camarades, entre les dissections de l'amphithéâtre et les discussions politiques. Ces dernières le passionnèrent beaucoup, car il devint avec Bazard et Flottard, l'un des fondateurs de la charbonnerie française et s'engagea dans l'affaire de Belfort avec assez d'audace pour y risquer sa tête.

Cependant Buchez ne partageait point les opinions irréligieuses de l'opposition de quinze ans. Né dans une famille chrétienne et élevé par une mère pieuse, il invoquait contre elles, non les enseignements de la philosophie spiritualiste, qui renaissait alors brillamment dans l'enceinte de la Sorbonne, mais les dogmes de la foi, tels qu'ils sont contenus dans les livres sacrés. Ce fut alors qu'il fut initié au nouveau christianisme de Saint-Simon, qui lui apparut comme un essai de conciliation entre la religion et la révolution. Avec quelle ardeur il embrassa la doctrine nouvelle, avec quelle vivacité il

l'exposa dans le *Producteur*, avec quelle ténacité il défendit ensuite, contre ses principaux représentants, ses croyances chrétiennes, dans les conférences de la rue Taranne, tout le monde le sait et lui-même a pris soin de nous le raconter. Après sa scission avec l'école saint-simonienne, il entreprit plusieurs publications importantes; il rédigea presque seul (de 1831 à 1832 et de 1835 à 1838) le journal néo-catholique l'*Européen;* puis il écrivit, avec Roux-Lavergne, l'*Histoire parlementaire*, qui ne comprend pas moins de 40 volumes. Ces travaux lui acquirent, dans le monde catholique et dans le monde républicain, assez de popularité. Aussi fut-il nommé, en 1848, membre, puis président de l'Assemblée constituante, qu'il défendit assez faiblement contre l'attentat du 15 mai. Rentré dans la vie privée, après le coup d'État, il mourut en 1866.

Comme la plupart des penseurs des deux écoles socialiste et traditionaliste, auxquelles il a successivement appartenu, Buchez a été amené à la philosophie par l'ardent besoin de porter remède aux maux de la société plutôt que par le désir calme et désintéressé de savoir : sa doctrine a un caractère pratique plutôt que spéculatif. Aussi est-ce par le tableau plus ou moins noir des plaies qui rongent le corps social qu'il ouvre son *Introduction à la science de l'histoire*. Cette peinture n'a rien de bien neuf, ni de bien original : elle ressemble à celles que nous avons déjà vues chez Saint-Simon et Fourier, chez P. Leroux et Proudhon, sans en avoir l'énergie et la vigueur. L'auteur y fait ressortir l'égoïsme des gouvernants, qui ne songent qu'à leur intérêt particulier, au lieu de s'occuper de l'intérêt général, et qui

ne savent que diviser les hommes, au lieu de les unir. Il y montre la société partagée en deux classes ennemies, la classe des hommes qui possèdent et qui jouissent, de père en fils, et celle des hommes qui n'ont rien et ne peuvent laisser à leurs enfants que l'héritage de leurs privations et de leurs misères. Il ajoute que les générations d'aujourd'hui n'ont pas même, comme celles d'autrefois, pour se consoler de leurs souffrances présentes, la perspective d'un avenir plus heureux ; car elles ne croient plus, elles se sont peu à peu laissé gagner par le scepticisme. C'est pour les tirer de cette triste situation que Buchez a composé son livre.

Il se demande d'abord ce que c'est que l'homme et ce que c'est que la société, et il répond à ces questions d'une manière assez exacte, bien qu'un peu sommaire. Pour lui, comme pour Bonald et Ballanche, l'homme est, avant tout, un être social ; car on ne pourrait l'isoler de la société sans l'anéantir. Quant à la société, elle est une agglomération d'hommes unis entre eux par la communauté de but ; dès que cette condition vient à disparaître, la société elle-même s'évanouit. Définition assez remarquable, comme on voit, et qui peut jeter un certain jour sur notre situation présente. C'est, en effet, à l'extrême divergence de nos aspirations qu'il faut attribuer la dissolution sociale dont nous sommes actuellement menacés. Quoi qu'il en soit, les buts divers de l'activité sociale ne peuvent, suivant Buchez, être bien connus et sainement appréciés que par l'étude des sociétés diverses. C'est donc à la science de l'histoire qu'il faut demander, en même temps que le secret de la vie des sociétés, l'explication de nos misères actuelles et l'art d'y mettre fin.

Voilà par quel chemin Buchez arrive au sujet de son ouvrage.

Mais l'histoire est-elle réellement une science ? Cet écrivain n'en doute pas. Elle est, en effet, suivant lui, un ensemble parfaitement systématisé de principes, de faits et de conséquences, qui nous donne à la fois la vue précise de ce qui a été et la prévision exacte de ce qui sera. C'est ainsi qu'elle a été conçue par tous les hommes d'État. Tous, en effet, ont demandé au passé des leçons sur l'avenir. Or ils n'auraient jamais songé à le faire s'ils n'avaient pas regardé l'histoire comme un système de faits assez bien liés pour que l'on puisse conclure de la réapparition de l'un à celle de l'autre. Peut-on cependant prévoir l'avenir dans l'ordre social, comme dans l'ordre naturel ? Buchez en est convaincu. L'espèce humaine a, dit-il, deux mouvements, dont l'un est fatal et l'autre libre. Le premier peut être calculé, comme tous les mouvements possibles : il n'y a à cela nulle difficulté. Quant au second, bien qu'il soit libre, il ne faut pas croire pour cela qu'il soit arbitraire et qu'il échappe à toute espèce de lois. La liberté, en effet, est soumise à certains motifs qui la sollicitent, et ces motifs sont susceptibles d'une détermination plus ou moins précise. Il n'y a donc pas là non plus d'obstacle insurmontable à une prévision certaine ni, par conséquent, à l'organisation d'une science de l'histoire.

Cette science une fois définie et sa possibilité établie, il ne s'agit plus que de la faire. Elle repose tout entière, suivant Buchez, sur deux idées principales, sur celle d'humanité et sur celle de progrès. Ces deux idées furent inconnues de toute l'antiquité : c'est le christia-

nisme qui les a découvertes et c'est le dix-huitième siècle qui les a mises en pleine lumière. Les anciens se représentaient chaque société comme passant de la vie sauvage à la vie civilisée et périssant ensuite de la corruption que la civilisation engendre. Ils n'établissaient pas, entre les sociétés successives, cette intime solidarité qui fait que celle qui meurt lègue tous ses travaux, soit matériels soit intellectuels, à celle qui naît, et que celle-ci les transmet à son tour, accrus par son activité propre, à celle qui la remplace. L'idée de l'humanité, considérée comme un tout vivant, dont les générations diverses sont les parties, fut ignorée d'eux : nous en devons la connaissance à la religion chrétienne. Elle seule nous a appris que nous sommes tous les fils d'un même père, et qu'un jour viendra où il n'y aura plus qu'un seul troupeau et qu'un seul pasteur. Aussi c'est chez un grand chrétien, chez l'auteur de la *Cité de Dieu*, que le sentiment de l'unité humaine se fait jour pour la première fois, et c'est chez un autre, chez Vincent de Lérins, qu'on voit poindre pour la première fois l'idée de la perfectibilité sociale. Perrault, Pascal, et, plus tard, Turgot, Condorcet, Saint-Simon, n'ont fait que reproduire et développer ces deux grandes conceptions[1].

Après avoir fait l'histoire de l'idée de progrès, Buchez en donne la définition, et ce n'est pas là la partie la moins remarquable de son travail ; il y montre, en effet, une précision et une netteté qui lui font honneur et qu'on ne rencontre pas souvent dans ses ouvrages. Qui dit progrès dit, suivant lui, un mouvement en avant, mais

[1] *Introduction à la science de l'histoire*, liv. I, chap. II et III.

un mouvement régulier, assez analogue aux progressions en mathématiques. Le progrès, ainsi entendu, résulte de la nature de l'homme et des conditions d'existence où il est placé. C'est ce que Buchez tâche de nous faire comprendre. Qu'on mette, dit-il, un être constamment actif en présence d'un être passif, mais indéfiniment modifiable, et qu'on suppose que le premier agisse constamment sur le second, dans un but identique, qu'est ce qui en résultera ? C'est que l'être passif sera indéfiniment modifié par l'être actif et qu'il finira par devenir ce que celui-ci avait voulu qu'il fût. Et il deviendra tel, non pas subitement, mais graduellement ; car chaque acte ajoutera quelque chose à l'acte précédent et, à supposer que les actes soient égaux, la transformation s'opérera d'une manière régulière et constante. Or l'homme, qui a pour essence l'activité, est placé en présence de plusieurs sujets passifs, susceptibles d'être indéfiniment modifiés. Le premier est son organisme ; le second est le monde social ; le troisième est le monde extérieur. Mais l'homme peut certainement produire une multitude d'actes qui déterminent dans son organisme une multitude de modifications, lesquelles finissent, en s'y accumulant, par lui donner des propriétés qu'il n'avait pas. C'est ce qu'il fait, quand il tente par des efforts successifs et répétés, toujours dirigés dans le même sens, d'approprier son corps à une fonction qu'il était auparavant incapable de remplir, comme cela se voit dans l'apprentissage de la plupart des arts et des métiers.

L'homme peut également agir sur le milieu social et sur le milieu physique où il se trouve placé. Il est vrai

que l'action de chaque individu est si disproportionnée à l'étendue de ces deux milieux, qu'elle n'y produit que des effets insignifiants; mais, si l'on considère l'ensemble des actions individuelles dans leur rapport avec le double sujet sur lequel elles opèrent, on verra qu'elles y déterminent de profondes modifications. De là les transformations des institutions, de l'industrie, des arts, en un mot de tous les éléments de la civilisation humaine. Qu'on songe d'ailleurs que les modifications une fois produites, soit dans l'ordre organique, soit dans l'ordre social, soit dans l'ordre physique, sont transmissibles, et on verra que le progrès est une chose très naturelle et très vraisemblable.

Buchez va plus loin, il prétend que le progrès n'existe pas seulement dans l'ordre humain, mais encore dans l'ordre géologique. A mesure, dit-il, que la géologie fouille plus profondément dans les entrailles du sol, elle y découvre des animaux de plus en plus imparfaits, preuve manifeste que la création terrestre, dans son ensemble, est progressive, et qu'elle s'est élevée graduellement des êtres les plus infimes jusqu'à l'homme qui la couronne. Cet écrivain admet le progrès jusque dans l'ordre divin et religieux. Suivant lui, il n'y a pas eu seulement trois révélations religieuses, comme les théologiens le disent, celle d'Adam, celle de Moïse et celle de Jésus-Christ; il y en a eu quatre, celle d'Adam, celle de Noé, celle qui a été faite, s'il faut en croire notre auteur, aux Indiens et aux Égyptiens, et enfin celle qui a éclairé les chrétiens eux-mêmes. Il y a donc eu quatre termes de progression dans la vie religieuse de l'humanité : l'âge adamique, l'âge noachique, l'âge brahmanique ou égyptien et l'âge chrétien. Le premier nous a révélé la famille; le second, la tribu ou la cité; le troisième, la grande société, avec ses fonctions diverses; le quatrième, l'humanité dans son unité parfaite et sa noble aspiration vers Dieu, centre de toutes les perfections.

Nous ne suivrons pas Buchez dans la description fantaisiste qu'il fait de ces différents âges, sur lesquels il semble avoir eu des mémoires particuliers. Nous nous bornerons à indiquer rapidement ce qu'il dit de l'âge chrétien, parce que sa pensée fondamentale, celle d'un catholicisme social, s'y montre à découvert : suivant lui, en effet, le Christ est venu au monde pour nous rendre heureux, non seulement dans l'autre vie, mais encore dans celle-ci, et ce n'est pas seulement notre salut spirituel et individuel, mais encore notre salut temporel et social qu'il a eu en vue en revêtant notre nature. C'est peut-être encore là du christianisme, mais c'est un christianisme qui rappelle singulièrement celui de Saint-Simon : « La parole du Christ, dit Buchez, c'était le salut du monde et l'espoir du pauvre .. Partout où il y eut une église, on établit un fonds commun pour les pauvres, un fonds de secours, même pour ses ennemis. » Si nobles que soient ces paroles, je m'assure que Bossuet les aurait traitées de charnelles; car elles font descendre Dieu du ciel pour sauver les corps autant et plus que les âmes. Le christianisme de Buchez se rapproche encore de celui de Saint-Simon par son caractère éminemment autoritaire et centralisateur. Au milieu de la dissolution générale, produite dans l'empire romain par le débordement des hérésies et les invasions des

barbares, une chose surtout le frappe d'admiration, c'est la papauté s'élevant au-dessus de ce chaos, pour y faire briller la lumière et pour soumettre les forts et les faibles, les grands et les petits à d'égales lois.

Le caractère saint-simonien du christianisme de Buchez se montre aussi, bien entendu, dans l'organisation qu'il rêve pour la société. Suivant lui, la première de ses lois est le but d'activité ; car ce but étant posé, la société se forme, s'organise, se développe, et, ce même but disparaissant, la société elle-même disparaît C'est de cette loi essentielle que naît, avant tout, la fonction de conservation spirituelle du but social, laquelle a pour agent une classe sacerdotale, puis celle de conservation matérielle du but social, qui est déférée à la classe noble ou militaire, puis celle de conservation des individus qui composent la société, qui est représentée par la classe industrielle, puis celle de direction plus ou moins suivie vers le but d'activité sociale, laquelle appartient au gouvernement. C'est là une analyse du corps social qui pourrait être mieux faite, mais qui est curieuse en ce qu'elle trahit, chez Buchez, ce mélange de saint-simonisme et de catholicisme qui a été sa vie même. Le saint-simonisme et le néocatholicisme s'accordent, en effet, à confier au sacerdoce, avec la mission de conserver dans les âmes la foi au but social, le soin de l'éducation ainsi que la culture des sciences et des arts.

Le travail de Buchez est incontestablement une construction historique digne d'examen, d'autant plus que l'auteur nous le propose comme le fondement d'une construction politique correspondante. Voyons donc ce

qu'il faut penser d'une œuvre à laquelle il attache lui-même tant d'importance.

Et d'abord, les deux thèses que l'auteur soutient, au commencement de son livre, à savoir, que l'histoire est une science et que l'humanité est en progrès, ne sont établies que d'une manière imparfaite et chancelante. Il ne suffit pas, en effet, de dire que l'espèce humaine est soumise à deux mouvements, qui ont tous deux leurs lois, pour prouver que la détermination de ces lois est possible ; car ces mouvements peuvent être et sont par le fait si compliqués qu'il est presque impossible d'en marquer les phases et d'en prévoir le retour. Il n'y a, sous ce rapport, nulle comparaison à faire entre l'astronomie et l'histoire : on prédit à coup sûr une éclipse, on ne prédit pas à coup sûr une révolution. Quant à la doctrine du progrès, Buchez la défend par des raisons ingénieuses ; pourtant quelques-unes de ces raisons se retournent contre elle. Il montre très bien que nous pouvons, par des actes répétés, modifier en mieux notre organisme et qu'en vertu des lois de l'hérédité, ces modifications sont transmissibles. Il semble, d'après ce beau raisonnement, que l'organisme humain a dû se perfectionner constamment, depuis les siècles les plus reculés jusqu'à celui où nous avons le bonheur de vivre. Malheureusement les faits, qui sont plus concluants que tous les raisonnements du monde, prouvent que, sous le rapport esthétique et sous le rapport athlétique, le corps d'un Grec du temps de Périclès ou d'un Romain du temps des Scipions, n'avait rien à envier à celui d'un Français ou d'un Prussien de nos jours.

L'idée fondamentale du livre de Buchez, que c'est la

poursuite d'un même but soit de conservation, soit d'expansion et de développement, qui sert de base à toute société, nous paraît d'une justesse incontestable. Les hommes s'unissent, en effet, d'autant plus étroitement les uns aux autres qu'ils ont plus travaillé, plus combattu, plus souffert ensemble, et c'est ordinairement la communauté de luttes, de périls et même de défaites qui cimente l'unité d'une nation. Rien n'a plus contribué que la guerre de Cent Ans autrefois, que les guerres de la république et du premier empire, de nos jours, à constituer et à consolider la nationalité française.

Buchez a raison de vouloir qu'il y ait, dans la société, un pouvoir dirigeant, qui en coordonne toutes les parties et les fasse concourir d'une manière régulière et harmonique au but qu'elle se propose. Seulement il accorde à ce pouvoir, qui est le gouvernement, trop et trop peu. Il lui accorde trop, en ne réservant pas avec assez de soin les droits des individus qui ne peuvent agir utilement qu'à la condition d'avoir une certaine initiative. Il lui accorde trop peu, en plaçant hors de lui et en détachant de ses attributions ce qu'il nomme la conservation spirituelle et la conservation matérielle du but social, et en les confiant à deux corporations plus ou moins indépendantes de son autorité.

Somme toute, Buchez n'aboutit pas, dans son livre, à des résultats bien positifs et bien sérieux. Il ne prouve pas, comme il s'en était flatté, que nous pouvons prévoir les faits de l'ordre social, tout aussi bien que ceux de l'ordre naturel, et que nous pouvons les modifier d'une manière indéfinie. Il n'indique pas les moyens de guérir ces plaies sociales qu'il appelle l'égoïsme des gou-

vernements et l'hostilité des classes, à moins qu'on ne veuille regarder comme une sorte de panacée ce régime du moyen âge qu'à l'exemple de Saint-Simon il propose à notre imitation. Malgré ces réserves (et elles sont graves), nous convenons que l'ouvrage de Buchez mérite d'être lu. Publié en 1833, il porte la trace de la fièvre de transformation qui avait saisi notre pays vers l'époque de la révolution de Juillet, et qui fit éclore tant d'œuvres remarquables dans le domaine de la poésie et de la critique, de l'histoire et de la philosophie. Notre nation eut alors comme un regain de jeunesse qui lui donna une exaltation généreuse, une audace entreprenante, à telles enseignes qu'elle ne doutait de rien et se croyait en mesure de tout refaire et de tout renouveler. On dédaignait les détails, on ne voulait entendre parler que des généralités ; on méprisait l'analyse, on n'admirait que la synthèse. Le livre de Buchez est empreint de l'esprit de cette époque hardie. On peut en rejeter, comme nous l'avons fait, les grandes conclusions, mais on est bien obligé de rendre justice aux idées larges qu'il contient, et à la manière dont l'auteur a su les enchaîner.

II

TRAITÉ COMPLET DE PHILOSOPHIE

Si le christianisme doit gouverner les sociétés en [illegible] temps que les consciences, et se préoccuper du bien temporel en même temps que du bien spirituel des

hommes, il est naturel qu'au lieu de se renfermer dans les limites de la théologie, il tâche de s'annexer la philosophie, avec les diverses sciences qui en relèvent. Il n'y aura donc plus de philosophie proprement dite, mais une philosophie chrétienne ou plutôt catholique. Ainsi le veut cette doctrine d'un christianisme social et autoritaire dont Buchez s'est constitué l'apôtre. Ce fut sans doute pour réaliser cette pensée, qu'il publia, en 1840, un ouvrage en trois volumes intitulé : *Traité complet de Philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès*. Il n'avait jamais lu ni la *Métaphysique* d'Aristote, ni les *Méditations* de Descartes, ni la *Théodicée* de Leibniz, ni les autres grands monuments de la philosophie, et ne connaissait guère les hautes questions qu'elle avait agitées que par de vulgaires manuels, comme la *Métaphysique* de l'abbé Para du Phanjas et la *Philosophie de Lyon* de l'abbé Valart, qu'il cite sans cesse ; mais il n'était pas homme à se laisser arrêter par une considération semblable. Il ne s'agissait pas pour lui, en effet, d'avoir une philosophie qui satisfît aux exigences de l'esprit scientifique, mais d'en avoir une qui répondît aux besoins sociaux. Nous reconnaissons là cet esprit saint-simonien que nous avons déjà vu à l'œuvre plus d'une fois, et dont le caractère le plus saillant est de subordonner la philosophie à la politique, et de donner à la pratique le pas sur la spéculation. Tel il nous est apparu chez Bazard, chez P. Leroux, chez A. Comte lui-même, durant sa deuxième phase, et, avant tous les autres, chez Saint-Simon, tel il nous apparaît chez Buchez, malgré la révolution qui s'est opérée dans ses croyances religieuses.

Bien que cet écrivain ne paraisse pas éprouver pour la philosophie une tendresse bien vive, il tient cependant à ce qu'elle existe et se développe. C'est qu'elle est à ses yeux la réduction de toutes les sciences à l'unité, et qu'il veut, comme la plupart des saint-simoniens, que l'unité règne en toutes choses. Si la philosophie est si négligée aujourd'hui, c'est, dit-il non sans raison d'ailleurs, qu'elle n'est pas au niveau du siècle, c'est qu'elle n'a su ni faire entrer dans les cadres de sa logique la théorie des méthodes modernes qui ont produit, dans les sciences naturelles, des découvertes si merveilleuses, ni annexer à son ontologie et à sa morale ces sciences sociales qui sont la grande préoccupation de notre époque et que de vrais philosophes ne devraient pas laisser en dehors de leur domaine. C'est le reproche déjà adressé aux spiritualistes par P. Leroux et A. Comte, qui y a échappé, pour ce qui le concerne, en ramenant presque toute la philosophie à la classification des sciences et à la sociologie.

Quoi qu'il en soit, sans cette grande étude il n'y a plus, suivant Buchez, de lien entre les esprits, et chacun d'eux est condamné à l'isolement le plus funeste. C'est le triste spectacle qui frappe en ce moment nos yeux. Comme il n'y a plus de principes communs ni de méthode commune entre les hommes de notre temps, il n'y a plus entre eux de langage commun : ils cessent de s'entendre. Et pourtant le besoin de s'entendre fut-il jamais plus pressant qu'aujourd'hui ? Il y avait autrefois, parmi nous, une philosophie qui était enseignée à l'élite des jeunes gens formés pour les carrières libérales et savantes, et qui imprimait à leurs idées et

leurs sentiments une direction unitaire ou ne peut plus favorable à l'harmonie de la société. Il faut y revenir; car il importe que les jeunes gens qui étudient dans nos grandes écoles et qui s'y préparent à la vie publique, s'y pénètrent des mêmes doctrines, si l'on veut qu'ils soient animés du même esprit et qu'ils fraternisent ensemble[1]. C'est, comme on voit, la condamnation anticipée et catégorique de la scission récemment opérée dans notre enseignement. Mais ces doctrines, qui doivent être communes à tous les esprits, où les prendre? Dans la philosophie catholique, qui est celle des séminaires, ou dans la philosophie protestante, qui est celle de l'école Normale? Buchez se prononce pour la première, qui lui paraît avoir un caractère plus social, mais il se réserve d'en combler les lacunes ou plutôt de la refaire.

Il ne trouve, en effet, la vraie philosophie catholique ni dans la *Philosophie de Lyon* ni dans la *Somme* de saint Thomas, deux ouvrages qui ne s'attendaient pas à être ainsi rapprochés l'un de l'autre, et qui sont tous deux, suivant Buchez, beaucoup plus païens qu'on ne se l'imagine d'ordinaire. Ils sont, en effet, infectés des idées d'Aristote, et la doctrine d'une raison naturelle s'y étale sans déguisement. Or, aux yeux de notre saint-simonien converti, la raison résulte de l'éducation, et la nature humaine n'est autre chose que l'instinct, fait animal, s'il en fut. Nous ne jugeons pas cette doctrine : nous laissons au lecteur le soin d'en faire justice. On comprend assez, en effet, que si notre nature n'était que l'instinct animal, et que si la raison n'était qu'un

[1] *Traité complet de philosophie*, t. I, p. VIII.

produit de l'éducation, en élevant convenablement un animal, on arriverait infailliblement à faire de lui un être raisonnable.

Buchez tâchera donc d'organiser lui-même cette philosophie chrétienne qu'il ne trouve organisée nulle part. Comment s'y prendra-t-il pour cela? Comme on s'y est pris, suivant lui, pour organiser le christianisme lui-même. C'est ici que les vues de notre réformateur deviennent curieuses et intéressantes; car elles nous livrent le dernier mot de sa doctrine, et nous font pénétrer jusqu'au fond de sa pensée. Il distingue, dans l'histoire du christianisme, quatre périodes différentes. La première et la plus féconde est celle où la doctrine chrétienne se constitua définitivement, et repoussa la plupart des hérésies par lesquelles elle était battue en brèche : elle s'étend depuis l'enseignement des apôtres jusqu'à saint Augustin. Or, ce qui caractérise les Pères de cette première période, c'est qu'ils ne font presque aucun usage des méthodes païennes et que l'induction, le syllogisme, la réfutation par l'absurde leur répugnent presque également. Ils se bornent à citer les textes de l'Écriture, sans les accompagner du moindre raisonnement : c'est la méthode affirmative ou chrétienne[1]. Malheureusement cette méthode fut dédaignée à partir de saint Augustin, qui remit en honneur la dialectique des platoniciens et la logique des stoïciens tout à la fois. C'est à son influence et à celle d'Aristote qu'il faut, suivant notre auteur, attribuer cette scolastique du moyen âge dans laquelle se consuma, pendant tant de

[1] *Traité complet de philosophie*, t. I, p. 48.

siècles, l'esprit humain. De saints papes, comme Grégoire IX, essayèrent de remédier au mal, mais sans y réussir. Il se forma, dit Buchez (après Bautain qu'il se dispense de citer), il se forma à leur instigation une secte dite des *biblici*, qui se bornaient à lire et à commenter la Bible, par opposition à celle des *sententiarii*, qui appliquaient la dialectique aux matières religieuses et construisaient sous le nom de *Sommes*, d'immenses encyclopédies. Mais ces derniers l'emportèrent sur les premiers, de sorte que le moyen âge resta toujours sous l'empire des méthodes grecques, et que ses docteurs, sans en excepter saint Thomas, admirent, comme les païens, une raison naturelle.

Buchez traite, comme on voit, la philosophie païenne à peu près comme un ecclésiastique bien connu a traité la littérature païenne : il en fait une sorte de ver rongeur qui mine et détruit insensiblement les fondements de notre société, et il propose de la remplacer par la philosophie chrétienne. Mais il ne s'aperçoit pas que remplacer la philosophie païenne, qui affirme et raisonne, par une prétendue philosophie chrétienne, qui affirmerait sans raisonner, ce ne serait pas remplacer une philosophie par une autre, mais supprimer toute philosophie. Q'est-ce, en effet, qu'une philosophie d'où le raisonnement est banni et d'où la raison est absente? Cependant, si absurdes que soient les conclusions de Buchez, elles sont logiques. Elles sont la dernière conséquence de ce saint-simonisme qui sacrifie en tout et partout l'esprit critique à l'esprit organique, au point de placer le moyen âge au-dessus des âges modernes et de préférer l'Inde et le Thibet à la Grèce et à Rome.

Elles sont aussi le dernier mot de ce mennaisianisme qui met, en toutes choses, l'autorité à la place de la liberté, la croyance aveugle à la place des convictions raisonnées, système dégradant, qui aurait certainement scandalisé Arnaud, Bossuet, Malebranche, Fénelon, en un mot tous les philosophes chrétiens du XVII[e] siècle, et qui déshonore la foi en la séparant de la raison.

Buchez divise la philosophie, comme on le faisait autrefois, en logique, ontologie et morale. Il assure gravement que la logique est la première des sciences, comme si la logique, qui est une simple discipline de l'esprit, ne supposait pas la psychologie, qui en est la théorie, et ne devait pas chercher dans cette dernière les principes destinés à lui servir de base. Mais, suivant Buchez, qui paraît s'inspirer ici d'une idée fausse du baron d'Eckstein, la psychologie n'est que la science de l'individu et ne peut, par conséquent, nous fournir que des principes individuels : l'universel lui échappe. C'est pourquoi il traitera d'abord de la logique et prendra pour cadre de ses observations tantôt la *Logique de Port-Royal*, tantôt la *Philosophie de Lyon*, deux bons vieux livres qui n'ont rien à démêler avec la psychologie.

Le premier objet qu'il étudie c'est l'idée, qu'il définit, d'une manière médiocrement spiritualiste, l'union d'un phénomène de passivité qui se produit dans la substance cérébrale et d'un phénomène d'activité qui a lieu dans l'âme et émane de l'âme. Il fait remarquer, à ce sujet, que toutes nos idées supposent dans notre esprit des catégories préexistantes auxquelles elles se rapportent. Seulement il ajoute que ces catégories ne sortent pas du fond

de notre nature, mais qu'elles nous ont été enseignées et inculquées par le langage, principe de toute pensée et de toute raison [1]. On reconnaît à ce dernier trait, le disciple du vicomte de Bonald. Buchez passe ensuite au jugement, et combat assez bien Destutt de Tracy et les autres sensualistes, qui le regardaient comme un phénomène purement passif et qui l'expliquaient par la seule sensation ; mais il s'oublie peut-être plus que de raison quand il ajoute que certaines phrases, telles que celles du genre narratif, ne contiennent pas de jugement, attendu que les affirmations qu'elles énoncent n'ont rien de commun avec les sentences rendues par un juge du haut d'un tribunal. On sent ici le philosophe improvisé qui s'est dévoué, en vue du salut social, à enseigner sans s'être donné le temps d'apprendre.

De toutes les questions de la logique, celle que Buchez traite avec le plus de détail et de soin est celle du criterium de la certitude. Après avoir vainement cherché ce criterium dans les principes bien connus de Descartes et de Kant, de Cousin et de Lamennais, il croit l'avoir découvert dans un principe où personne ne l'avait vu avant lui, dans le principe du devoir, dans la loi de la vie, en un mot, dans la morale. Et il attache tant de prix à la découverte qu'il a faite, qu'il n'hésite pas à la regarder comme le complément du christianisme lui-même.

L'idée qu'a eue Buchez de donner à l'élément moral la prédominance sur tous les autres éléments de notre nature, n'est pas aussi singulière qu'il le semble au premier abord. C'était celle de Socrate et d'Épictète dans l'antiquité, de Port-Royal et de Kant dans les temps modernes. C'était même, à le bien prendre, celle de Proudhon, dans son livre *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, et celle d'A. Comte, dans sa *Politique positive ;* car le premier voulait qu'on subordonnât tout à la justice, et le second demandait qu'on déférât à la morale la présidence du monde philosophique. Mais, en donnant à la morale la haute main sur toutes choses, aucun de ces penseurs n'avait songé à en faire l'unique pierre de touche en matière de vérité, ni à l'ériger en criterium universel de la certitude. Buchez est le seul qui ait eu une pensée semblable.

[1] *Traité complet de philosophie*, t. I, p. 257.

Quelle est la valeur d'une telle conception ? Il n'est pas difficile de le voir. On entend par *criterium* le caractère général qui distingue la vérité de l'erreur. Or, s'il y a des vérités qui se rapportent aux êtres intelligents et libres, il y en a qui concernent les êtres inintelligents et nécessités, et, si le criterium de la morale nous révèle les premières, il ne nous dit absolument rien des secondes : il est applicable à l'ordre pratique, non à l'ordre de la spéculation. L'ordre pratique lui-même n'est pas tout entier de son ressort. Je pourrai, à l'aide de ce principe, juger si tel homme a bien ou mal agi au point de vue du devoir, mais non s'il a bien ou mal agi au point de vue de l'intérêt : s'il me donne la solution de la plupart des questions de la morale, il ne me suffit pas pour résoudre celles de l'économie politique et de la politique proprement dite.

Nous n'analysons point l'ontologie de Buchez, parce qu'elle n'offre rien de remarquable et que les idées de

cet écrivain sur Dieu et sur l'âme manquent souvent d'exactitude, toujours de profondeur. Quant à sa morale, il ne l'a point rédigée, bien qu'il l'eût annoncée au public et qu'elle dût être la partie principale de son œuvre, celle à laquelle toutes les autres auraient été subordonnées. Nous voyons seulement, d'après le peu qu'il en dit, qu'à l'exemple des *biblici*, et conformément aux règles de méthode qu'il avait établies, il n'essayait même pas de la constituer philosophiquement et la prenait purement et simplement dans l'Évangile. Nous voyons, en outre, qu'au lieu de lui donner un caractère plus ou moins rationnel, il la faisait uniquement reposer sur le sentiment. L'amour des autres, poussé jusqu'à l'oubli de soi-même, semblait en être le principe fondamental. Par là la morale de Buchez se rapproche non seulement de celle de Saint-Simon, mais encore de celle d'Auguste Comte : elle est aussi, à sa manière, une morale de l'altruisme. Mais aimer les autres, c'est rechercher leur bien à tous ou du moins celui du plus grand nombre d'entre eux, c'est s'efforcer, suivant la formule saint-simonienne, d'améliorer le sort de la classe la plus pauvre et la plus nombreuse. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, Buchez reste saint-simonien.

Mais pour travailler au bien du plus grand nombre, il faut le connaître et pour le connaître, il faut étudier la société en elle-même et dans ses développements, examiner avec soin ce qui est utile au corps social et ce qui lui est nuisible, ce qui contribue à ses progrès et ce qui y met obstacle; car le bien c'est ce qui est social et progressif, le mal ce qui offre les caractères opposés.

Ainsi, au lieu de consulter notre conscience sur ce que nous devons faire ou éviter, nous consulterons la politique et l'histoire. Cette morale, dont Buchez avait voulu faire un criterium universel, aura donc elle-même un criterium et un criterium assez vague et assez inconsistant, car il change suivant les partis et varie au gré des passions. Ce sera la raison d'État et le salut public, tels que l'histoire et la politique nous les montrent ; ce sera la souveraineté du but et la justification des moyens par la fin, c'est-à-dire un principe au nom duquel on a plus d'une fois légitimé de graves atteintes portées au droit naturel. Buchez lui-même n'a pas reculé devant les conséquences de ce système. Convaincu que le mouvement de la Ligue, au XVI[e] siècle, et celui de la Révolution, au XVIII[e], étaient favorables à l'unité nationale et au progrès social, il a essayé, dans son *Histoire parlementaire*, d'excuser la plupart des excès qu'ils entraînèrent : les horreurs de la Saint-Barthelemy et celles de la Terreur ont eu également en lui un juge plein d'indulgence. Marat lui-même, le hideux Marat, semble trouver grâce devant lui : « Son journal, dit-il, était mal écrit, mais souvent plein de bon sens. » Espérons que ce n'était pas, dans la pensée de Buchez, le jour où il demandait trois cent mille têtes d'aristocrates!

On voit que, si Buchez a remué beaucoup d'idées philosophiques, il mérite à peine le nom de philosophe. Jamais, en effet, il n'a étudié la philosophie pour elle-même ; il l'a toujours étudiée pour autre chose, je veux dire en vue d'un système social préconçu, dont elle devait être la simple confirmation. Ce système n'est autre

que celui de l'autorité améliorant, bon gré mal gré, le sort des masses. Seulement l'autorité n'est pas la même ici que chez Saint-Simon et A. Comte ; elle n'est pas prise dans le domaine de l'abstraction et de la spéculation, mais dans le champ de la réalité et de l'histoire : c'est l'autorité catholique, faisant tout plier devant elle et n'admettant, ni dans l'ordre spirituel ni dans l'ordre temporel, aucune dissidence. A la fois démocrate et autoritaire, jacobin et ligueur, saint-simonien et chrétien, sans qu'on ait jamais su bien au juste, suivant l'expression de M. Renouvier, jusqu'où allait son christianisme, Buchez a été un des types les plus complets du désordre qui régnait de son temps dans les idées, et de l'audace qui poussait à les réaliser, dès qu'on en croyait la réalisation possible. Type curieux aux époques tranquilles, où les spéculations restent confinées dans la sphère de la théorie, mais dangereux aux époques troublées, où on tente de les faire descendre dans les faits, si fausses et si incohérentes qu'elles soient !

Malgré ses défauts ou peut-être à cause de ses défauts, Buchez a eu d'assez nombreux disciples. Les principaux sont, outre Roux-Lavergne, le docteur Cerise, qui concourut avec le maître à la rédaction de l'*Européen*, et M. Ott, celui des buchéziens qui a le plus écrit et auquel on doit *Hegel et sa philosophie* (1844), le *Traité d'économie sociale* (1851) et *De la raison* (1873). On peut également rattacher à ce groupe de catholiques libéraux Arnaud de l'Ariège, un des membres les plus respectés de nos assemblées délibérantes.

CHAPITRE VI

BAUTAIN ET D'AUTRES TRADITIONALISTES

Système de Bautain. — Ses vues en psychologie, en morale et en politique. Autres traditionalistes : Bonnetty, Ubaghs, Donoso Cortès, Ventura.

I

SYSTÈME DE BAUTAIN

Ce qu'il y a de plus intéressant dans l'histoire des idées morales, ce n'est pas le cours suivi et paisible d'une pensée qui va méthodiquement des principes aux conséquences qu'ils contiennent, et des théories aux applications qu'elles comportent : ce sont les mouvements impétueux d'une âme qui, obéissant à la logique du cœur plutôt qu'à celle de l'esprit, se précipite brusquement d'une doctrine dans une autre, et donne au monde le spectacle d'un changement à vue, d'une soudaine et éclatante transformation. Dans l'histoire, comme dans le drame, ce qui frappe ce n'est pas une situation toujours la même, ce sont les catastrophes

ou tout au moins ce qu'on nomme, en termes d'art, les péripéties. C'est ce que nous avons vu, en exposant la philosophie de Lamennais, et ce que nous allons voir encore, en retraçant celle de Bautain, avec cette différence toutefois, que le premier passa de la science sacrée à la science profane, tandis que le second déserta la science profane pour la science sacrée, et porta dans le camp des théologiens des armes fabriquées et fourbies dans les ateliers des philosophes.

Louis-Eugène-Marie Bautain naquit à Paris, le 17 février 1796. Après avoir fait d'excellentes études, sous les meilleurs maîtres de l'Université, parmi lesquels il aimait à citer l'ingénieux et brillant Villemain, il entra à l'École normale (1813). Il s'y lia étroitement avec Jouffroy et Damiron, et suivit avec eux les leçons de Victor Cousin, qui, plus âgé de quelques années que ses disciples, exerçait sur eux une singulière fascination et leur apparaissait comme le prince de la jeunesse. Ses années d'école finies, il fut reçu agrégé, puis docteur, avec une petite thèse sur la satire, comme on en faisait dans ce temps-là, et fut nommé immédiatement professeur de philosophie au collège de Strasbourg (1816). Il avait alors vingt ans. Il remplit ces fonctions avec toute l'ardeur de la jeunesse et avec tout le succès qui la couronne ordinairement. Aussi la haute administration venait à peine de lui conférer le titre définitif de sa chaire qu'elle le chargeait, en outre, de l'enseignement de la philosophie à la faculté des lettres. Bautain ne recula pas devant cette double tâche et s'en acquitta à ravir, fécondant ses souvenirs de l'École normale par les méditations les plus intenses, et par

Ainsi, au lieu de consulter notre conscience sur ce que nous devons faire ou éviter, nous consulterons la politique et l'histoire. Cette morale, dont Buchez avait voulu faire un criterium universel, aura donc elle-même un criterium et un criterium assez vague et assez inconsistant, car il change suivant les partis et varie au gré des passions. Ce sera la raison d'État et le salut public, tels que l'histoire et la politique nous les montrent ; ce sera la souveraineté du but et la justification des moyens par la fin, c'est-à-dire un principe au nom duquel on a plus d'une fois légitimé de graves atteintes portées au droit naturel. Buchez lui-même n'a pas reculé devant les conséquences de ce système. Convaincu que le mouvement de la Ligue, au XVIe siècle, et celui de la Révolution, au XVIIIe, étaient favorables à l'unité nationale et au progrès social, il a essayé, dans son *Histoire parlementaire*, d'excuser la plupart des excès qu'ils entraînèrent : les horreurs de la Saint-Barthelemy et celles de la Terreur ont eu également en lui un juge plein d'indulgence. Marat lui-même, le hideux Marat, semble trouver grâce devant lui : « Son journal, dit-il, était mal écrit, mais souvent plein de bon sens. » Espérons que ce n'était pas, dans la pensée de Buchez, le jour où il demandait trois cent mille têtes d'aristocrates!

On voit que, si Buchez a remué beaucoup d'idées philosophiques, il mérite à peine le nom de philosophe. Jamais, en effet, il n'a étudié la philosophie pour elle-même ; il l'a toujours étudiée pour autre chose, je veux dire en vue d'un système social préconçu, dont elle devait être la simple confirmation. Ce système n'est autre

ou tout au moins ce qu'on nomme, en termes d'art, les péripéties. C'est ce que nous avons vu, en exposant la philosophie de Lamennais, et ce que nous allons voir encore, en retraçant celle de Bautain, avec cette différence toutefois, que le premier passa de la science sacrée à la science profane, tandis que le second déserta la science profane pour la science sacrée, et porta dans le camp des théologiens des armes fabriquées et fourbies dans les ateliers des philosophes.

Louis-Eugène-Marie Bautain naquit à Paris, le 17 février 1796. Après avoir fait d'excellentes études, sous les meilleurs maîtres de l'Université, parmi lesquels il aimait à citer l'ingénieux et brillant Villemain, il entra à l'École normale (1813). Il s'y lia étroitement avec Jouffroy et Damiron, et suivit avec eux les leçons de Victor Cousin, qui, plus âgé de quelques années que ses disciples, exerçait sur eux une singulière fascination et leur apparaissait comme le prince de la jeunesse. Ses années d'école finies, il fut reçu agrégé, puis docteur, avec une petite thèse sur la satire, comme on en faisait dans ce temps-là, et fut nommé immédiatement professeur de philosophie au collège de Strasbourg (1816). Il avait alors vingt ans. Il remplit ces fonctions avec toute l'ardeur de la jeunesse et avec tout le succès qui la couronne ordinairement. Aussi la haute administration venait à peine de lui conférer le titre définitif de sa chaire qu'elle le chargeait, en outre, de l'enseignement de la philosophie à la faculté des lettres. Bautain ne recula pas devant cette double tâche et s'en acquitta à ravir, fécondant ses souvenirs de l'École normale par les méditations les plus intenses, et par

Ainsi, au lieu de consulter notre conscience sur ce que nous devons faire ou éviter, nous consulterons la politique et l'histoire. Cette morale, dont Buchez avait voulu faire un criterium universel, aura donc elle-même un criterium et un criterium assez vague et assez inconsistant, car il change suivant les partis et varie au gré des passions. Ce sera la raison d'État et le salut public, tels que l'histoire et la politique nous les montrent; ce sera la souveraineté du but et la justification des moyens par la fin, c'est-à-dire un principe au nom duquel on a plus d'une fois légitimé de graves atteintes portées au droit naturel. Buchez lui-même n'a pas reculé devant les conséquences de ce système. Convaincu que le mouvement de la Ligue, au XVIe siècle, et celui de la Révolution, au XVIIIe, étaient favorables à l'unité nationale et au progrès social, il a essayé, dans son *Histoire parlementaire*, d'excuser la plupart des excès qu'ils entraînèrent : les horreurs de la Saint-Barthelemy et celles de la Terreur ont eu également en lui un juge plein d'indulgence. Marat lui-même, le hideux Marat, semble trouver grâce devant lui : « Son journal, dit-il, était mal écrit, mais souvent plein de bon sens. » Espérons que ce n'était pas, dans la pensée de Buchez, le jour où il demandait trois cent mille têtes d'aristocrates!

On voit que, si Buchez a remué beaucoup d'idées philosophiques, il mérite à peine le nom de philosophe. Jamais, en effet, il n'a étudié la philosophie pour elle-même ; il l'a toujours étudiée pour autre chose, je veux dire en vue d'un système social préconçu, dont elle devait être la simple confirmation. Ce système n'est autre

que celui de l'autorité améliorant, bon gré mal gré, le sort des masses. Seulement l'autorité n'est pas la même ici que chez Saint-Simon et A. Comte ; elle n'est pas prise dans le domaine de l'abstraction et de la spéculation, mais dans le champ de la réalité et de l'histoire : c'est l'autorité catholique, faisant tout plier devant elle et n'admettant, ni dans l'ordre spirituel ni dans l'ordre temporel, aucune dissidence. A la fois démocrate et autoritaire, jacobin et ligueur, saint-simonien et chrétien, sans qu'on ait jamais su bien au juste, suivant l'expression de M. Renouvier, jusqu'où allait son christianisme, Buchez a été un des types les plus complets du désordre qui régnait de son temps dans les idées, et de l'audace qui poussait à les réaliser, dès qu'on en croyait la réalisation possible. Type curieux aux époques tranquilles, où les spéculations restent confinées dans la sphère de la théorie, mais dangereux aux époques troublées, où on tente de les faire descendre dans les faits, si fausses et si incohérentes qu'elles soient !

Malgré ses défauts ou peut-être à cause de ses défauts, Buchez a eu d'assez nombreux disciples. Les principaux sont, outre Roux-Lavergne, le docteur Cerise, qui concourut avec le maître à la rédaction de l'*Européen*, et M. Ott, celui des buchéziens qui a le plus écrit et auquel on doit *Hegel et sa philosophie* (1844), le *Traité d'économie sociale* (1851) et *De la raison* (1873). On peut également rattacher à ce groupe de catholiques libéraux Arnaud de l'Ariège, un des membres les plus respectés de nos assemblées délibérantes.

CHAPITRE VI

BAUTAIN ET D'AUTRES TRADITIONALISTES

Système de Bautain. — Ses vues en psychologie, en morale et en politique. Autres traditionalistes : Bonnetty, Ubaghs, Donoso Cortès, Ventura.

I

SYSTÈME DE BAUTAIN

Ce qu'il y a de plus intéressant dans l'histoire des idées morales, ce n'est pas le cours suivi et paisible d'une pensée qui va méthodiquement des principes aux conséquences qu'ils contiennent, et des théories aux applications qu'elles comportent : ce sont les mouvements impétueux d'une âme qui, obéissant à la logique du cœur plutôt qu'à celle de l'esprit, se précipite brusquement d'une doctrine dans une autre, et donne au monde le spectacle d'un changement à vue, d'une soudaine et éclatante transformation. Dans l'histoire, comme dans le drame, ce qui frappe ce n'est pas une situation toujours la même, ce sont les catastrophes

ou tout au moins ce qu'on nomme, en termes d'art, les péripéties. C'est ce que nous avons vu, en exposant la philosophie de Lamennais, et ce que nous allons voir encore, en retraçant celle de Bautain, avec cette différence toutefois, que le premier passa de la science sacrée à la science profane, tandis que le second déserta la science profane pour la science sacrée, et porta dans le camp des théologiens des armes fabriquées et fourbies dans les ateliers des philosophes.

Louis-Eugène-Marie Bautain naquit à Paris, le 17 février 1796. Après avoir fait d'excellentes études, sous les meilleurs maîtres de l'Université, parmi lesquels il aimait à citer l'ingénieux et brillant Villemain, il entra à l'École normale (1813). Il s'y lia étroitement avec Jouffroy et Damiron, et suivit avec eux les leçons de Victor Cousin, qui, plus âgé de quelques années que ses disciples, exerçait sur eux une singulière fascination et leur apparaissait comme le prince de la jeunesse. Ses années d'école finies, il fut reçu agrégé, puis docteur, avec une petite thèse sur la satire, comme on en faisait dans ce temps-là, et fut nommé immédiatement professeur de philosophie au collège de Strasbourg (1816). Il avait alors vingt ans. Il remplit ces fonctions avec toute l'ardeur de la jeunesse et avec tout le succès qui la couronne ordinairement. Aussi la haute administration venait à peine de lui conférer le titre définitif de sa chaire qu'elle le chargeait, en outre, de l'enseignement de la philosophie à la faculté des lettres. Bautain ne recula pas devant cette double tâche et s'en acquitta à ravir, fécondant ses souvenirs de l'École normale par les méditations les plus intenses, et par

l'étude acharnée des systèmes les plus abstraits de l'Allemagne contemporaine.

Un tel régime intellectuel ne pouvait se prolonger longtemps impunément. Un jour que le jeune professeur faisait sa leçon à la faculté, avec sa chaleur ordinaire, il sentit le fil de ses idées se rompre dans sa tête et s'arrêta court sans pouvoir le renouer. Il venait d'être atteint d'une infirmité cérébrale qui le condamna pour quelques mois à une triste et pénible inaction. Ce fut pendant sa maladie qu'il perdit cette confiance en soi-même et cet orgueil de la vie qui fait les chercheurs indépendants et les philosophes. Il tomba dans cet état de prostration et de découragement, que le fondateur de la Société de Jésus demandait à ceux qu'il voulait ramener à la religion, et qui implique, avec la conscience de sa propre faiblesse, le besoin de trouver au dehors une force et un point d'appui qu'on ne trouve pas au dedans de soi. Il rencontra alors dans le monde une personne déjà d'un certain âge, mais d'une rare distinction, qui joignait à une connaissance approfondie de la philosophie allemande les sentiments les plus religieux. M[lle] Humann, sœur du futur ministre de Louis-Philippe, fut pour Bautain ce que M[me] Bœcklin avait été pour Saint-Martin, à Strasbourg même, une initiatrice, sinon à la haute mysticité, du moins à la mysticité moyenne, et une vraie directrice de conscience. Sous cette influence féminine et presque maternelle, et sous celle d'un milieu tout chrétien auquel il ne demandait pas mieux que de s'accommoder, le jeune malade ouvrit l'Évangile et éprouva bientôt, comme un grand spiritualiste du XVIII[e] siècle, mais d'une manière plus efficace

et plus durable que le saint livre parlait à son cœur. Cet esprit saturé d'abstractions et fatigué de la multiplicité des systèmes, savoura avec délices ces pures doctrines qui peuvent être l'aliment des forts, comme celui des faibles, tant elles sont bien appropriées à tous les besoins de l'homme. La foi se substitua chez lui à la raison, la religion à la philosophie.

Il est dans la nature de tout sentiment sincère et profond d'être contagieux. Aussi, quand Bautain remonta dans sa chaire, après la crise qu'il avait traversée et qui avait fait de lui un homme nouveau, l'esprit religieux dont il était animé donna à sa parole quelque chose de plus vivant et de plus entraînant que jamais, de sorte que plusieurs de ses auditeurs, parmi lesquels quatre Israélites de distinction, passèrent comme lui sous la bannière du christianisme. Ce fut le noyau de ce qu'on appela, à un certain moment, l'École de Strasbourg[1]. Le maître et les disciples ne s'en tinrent pas là. Un jour vint où, dans l'ardeur de leur foi nouvelle, ils éprouvèrent le besoin de la répandre avec plus d'autorité, et allèrent demander à Mgr de Trevern, évêque du diocèse, de vouloir bien les admettre aux honneurs du sacerdoce. Si le prélat y consentit avec empressement, c'est ce qu'il est facile de penser. Ce fut au point qu'au lieu de leur faire suivre un cours régulier de théologie au séminaire, il se borna à leur faire faire à Molsheim, dans la maison des hautes études, une sorte de retraite,

[1] Elle comptait dans ses rangs, outre les quatre Israélites, Théodore Ratisbonne, Isidore Goschler, Jules et Nestor Lewel, — Adolphe-Carl-Eugène de Regny, Henri de Bonnechose, Alphonse Gratry, Adrien de Reinach Jacques Mertian.

à la suite de laquelle ils furent ordonnés prêtres[1]. Cette circonstance ne contribua pas peu à fortifier, chez Bautain et ses amis, la tendance qu'ils avaient déjà à subordonner le raisonnement au sentiment, et à mettre les procédés didactiques de l'école au-dessous des inspirations spontanées de la nature.

Ce caractère de la doctrine de Bautain s'accuse nettement dans le premier ouvrage important qui soit sorti de sa plume, dans son opuscule intitulé : *De l'enseignement de la philosophie en France au* XIXe *siècle* (1833). Il y a, disait-il, trois écoles qui se disputent aujourd'hui l'empire, au sein des établissements laïques : l'école de Condillac, l'école écossaise et l'école éclectique. La première, qui a exercé tant d'influence au XVIIIe siècle, décline de jour en jour et ne recrute plus d'adhérents nouveaux. Qui voudrait, en effet, à l'heure qu'il est, s'emprisonner dans la doctrine à la fois hypothétique et étroite de la sensation transformée ? L'école écossaise, dont les idées ont été importées en France par Royer-Collard, a eu le mérite de ruiner dans les esprits les hypothèses du sensualisme condillacien et de remettre en honneur la vraie observation psychologique ; mais elle a eu le tort de se renfermer dans l'étude de l'homme individuel et de faire constamment appel à des principes premiers dont Kant a démontré le caractère purement subjectif et partant l'irrémédiable incertitude. Quant à l'école éclectique, elle a eu l'heureuse pensée de consulter la conscience du genre humain, en même temps que celle de l'individu, et de compléter les données de la

[1] L'ordination de Bautain eut lieu en 1828.

et plus durable que le saint livre parlait à son cœur. Cet esprit saturé d'abstractions et fatigué de la multiplicité des systèmes, savoura avec délices ces pures doctrines qui peuvent être l'aliment des forts, comme celui des faibles, tant elles sont bien appropriées à tous les besoins de l'homme. La foi se substitua chez lui à la raison, la religion à la philosophie.

Il est dans la nature de tout sentiment sincère et profond d'être contagieux. Aussi, quand Bautain remonta dans sa chaire, après la crise qu'il avait traversée et qui avait fait de lui un homme nouveau, l'esprit religieux dont il était animé donna à sa parole quelque chose de plus vivant et de plus entraînant que jamais, de sorte que plusieurs de ses auditeurs, parmi lesquels quatre Israélites de distinction, passèrent comme lui sous la bannière du christianisme. Ce fut le noyau de ce qu'on appela, à un certain moment, l'École de Strasbourg[1]. Le maître et les disciples ne s'en tinrent pas là. Un jour vint où, dans l'ardeur de leur foi nouvelle, ils éprouvèrent le besoin de la répandre avec plus d'autorité, et allèrent demander à Mgr de Trevern, évêque du diocèse, de vouloir bien les admettre aux honneurs du sacerdoce. Si le prélat y consentit avec empressement, c'est ce qu'il est facile de penser. Ce fut au point qu'au lieu de leur faire suivre un cours régulier de théologie au séminaire, il se borna à leur faire faire à Molsheim, dans la maison des hautes études, une sorte de retraite,

[1] Elle comptait dans ses rangs, outre les quatre Israélites, Théodore Ratisbonne, Isidore Goschler, Jules et Nestor Lewel, — Adolphe-Carl-Eugène de Regny, Henri de Bonnechose, Alphonse Gratry, Adrien de Reinach Jacques Mertian.

à la suite de laquelle ils furent ordonnés prêtres[1]. Cette circonstance ne contribua pas peu à fortifier, chez Bautain et ses amis, la tendance qu'ils avaient déjà à subordonner le raisonnement au sentiment, et à mettre les procédés didactiques de l'école au-dessous des inspirations spontanées de la nature.

Ce caractère de la doctrine de Bautain s'accuse nettement dans le premier ouvrage important qui soit sorti de sa plume, dans son opuscule intitulé : *De l'enseignement de la philosophie en France au* XIXe *siècle* (1833). Il y a, disait-il, trois écoles qui se disputent aujourd'hui l'empire, au sein des établissements laïques : l'école de Condillac, l'école écossaise et l'école éclectique. La première, qui a exercé tant d'influence au XVIIIe siècle, décline de jour en jour et ne recrute plus d'adhérents nouveaux. Qui voudrait, en effet, à l'heure qu'il est, s'emprisonner dans la doctrine à la fois hypothétique et étroite de la sensation transformée ? L'école écossaise, dont les idées ont été importées en France par Royer-Collard, a eu le mérite de ruiner dans les esprits les hypothèses du sensualisme condillacien et de remettre en honneur la vraie observation psychologique ; mais elle a eu le tort de se renfermer dans l'étude de l'homme individuel et de faire constamment appel à des principes premiers dont Kant a démontré le caractère purement subjectif et partant l'irrémédiable incertitude. Quant à l'école éclectique, elle a eu l'heureuse pensée de consulter la conscience du genre humain, en même temps que celle de l'individu, et de compléter les données de la

[1] L'ordination de Bautain eut lieu en 1828.

psychologie par celles de l'histoire de la philosophie; mais, faute d'un criterium, pour faire un choix entre les doctrines dont cette dernière lui offre le tableau, elle est incapable de distinguer celles qui sont vraies de celles qui sont fausses.

Après avoir attaqué les écoles qui règnent dans l'enseignement laïque, Bautain prend à partie celles qui dominent dans l'enseignement des séminaires, c'est-à-dire la vieille scolastique et la nouvelle philosophie du sens commun. Il reproche à la première, qui conserve si soigneusement les formes de la philosophie du moyen âge, d'en avoir oublié l'esprit, et de ne pas comprendre, comme on le faisait à cette époque, qu'il faut croire avant de raisonner. Au lieu d'enseigner d'autorité et au nom de la foi l'existence de Dieu, le devoir, l'immortalité de l'âme, on les soumet, à l'exemple de Descartes, à un doute méthodique et on s'évertue ensuite à les établir par des procédés tout rationnels. Mais comment ne voit-on pas qu'en habituant le monde à mettre la foi de côté sur ces questions importantes, on l'habitue à s'en passer et à n'en plus avoir? Pour la philosophie du sens commun, il n'échappera à personne qu'en subordonnant l'autorité de l'Église à celle de la raison générale, elle subordonne la foi religieuse et surnaturelle à une croyance toute profane et purement humaine.

Quelle est donc la doctrine que Bautain veut substituer à celles dont il se flatte d'avoir démontré l'inanité ou tout au moins l'insuffisance? C'est ce qu'il s'agit maintenant d'examiner. Dès qu'il rejette la raison particulière et la raison générale, comme également humaines et relatives, il ne peut faire appel qu'à la raison

divine, identique à la raison absolue. Mais cette raison, où est-elle et où rend-elle ses oracles? Là où Bautain l'a naguère entendue, dans l'Écriture sainte et dans la parole révélée, dont elle garde le dépôt. Et qu'on n'objecte pas au mystique de Strasbourg qu'il est peu philophique d'admettre la parole révélée sans preuves. Il répondrait qu'il faut bien toujours et en tout état de cause, quand on se met à philosopher, partir de certains principes qui sont admis sans être prouvés, et que ceux que nous fournit la parole révélée ont au moins un avantage sur les autres, à savoir, la richesse et la beauté de leurs conséquences. En même temps, en effet, qu'ils dirigent la raison, ils se justifient par elle; en même temps qu'ils servent de point de départ à la science de l'homme et à celle de la nature, ils y trouvent une éclatante vérification. C'est dans ce travail de justification et de vérification que consiste, suivant Bautain, la vraie philosophie. Elle se confond avec la vraie religion, en ce qu'elle part, comme elle, de la foi à la parole révélée; mais elle s'en distingue en ce qu'elle se sert de la raison pour l'expliquer et en rendre compte.

Cette doctrine de Bautain prête le flanc à plusieurs objections. Ce philosophe récuse l'autorité de notre raison parce qu'elle lui paraît relative, et ne veut s'en rapporter qu'à la raison divine, qui est absolue. Mais comment connaissons-nous les vérités émanées de la raison divine, sinon par notre raison propre, qui leur imprime nécessairement un caractère de relativité, si elle est réellement relative? Bautain tombe ici, comme Lamennais et comme tous ceux qui font reposer la foi sur le doute, dans une flagrante contradiction. Quant à

l'assertion que la révélation doit être admise sans preuves, parce que dans toute démonstration il y a des vérités qu'on ne démontre pas, elle ne soutient pas l'examen. Les vérités qu'on ne démontre pas sont celles qui sont évidentes par elles-mêmes ; or la révélation n'est certainement point dans ce cas.

On voit en quoi le système de Bautain se rapproche de celui de Lamennais et en quoi il s'en éloigne. Tous deux sacrifient la raison à la foi et rentrent par conséquent dans ce qu'on appelle indifféremment le scepticisme théologique ou le fidéisme. Mais le dernier s'appuie sur la foi au témoignage des hommes pour motiver la foi à la parole divine, tandis que le premier, supprimant cet intermédiaire, fait directement appel à la foi à la parole divine; de là le nom de fidéisme humain et celui de fidéisme divin par lesquels on les distingue quelquefois l'un de l'autre.

Les idées que Bautain avait simplement et brièvement exposées dans son opuscule sur l'enseignement de la philosophie, il les développa avec plus d'élévation et d'ampleur dans son grand livre intitulé : *Philosophie du Christianisme*, 2 vol. in-4° (1833). Frappé des progrès toujours croissants du rationalisme et de l'ambition qu'il affichait de remplacer le christianisme dans la direction des choses humaines, il appela l'attention de l'Église sur le redoutable ennemi qui la menaçait et lui portait déjà l'épée au front, pendant que ses candides lévites s'escrimaient encore, avec d'innocents syllogismes, contre les systèmes décrépits du siècle dernier. Il fit plus, il essaya de le combattre. Il s'arma d'abord contre son adversaire d'un de ses aveux les plus récents,

de l'aveu de sa radicale impuissance en matière de métaphysique, tel qu'il le trouvait formulé dans la *Critique de la raison pure :* « Ici, dit-il, je vous renvoie aux antinomies de Kant, où vous verrez les plus forts arguments pour ou contre l'existence de Dieu, opposés l'un à l'autre, s'équilibrant, se neutralisant ou s'effaçant, comme les termes positifs et négatifs dans une équation, et donnant pour résultats zéro, d'où Kant conclut que la métaphysique est impossible..... Cette décision est le coup le plus rude qui ait jamais été porté au rationalisme[1]. » Sans se donner la peine de refaire les analyses du philosophe allemand et de vérifier l'exactitude de ses conclusions, Bautain somma donc le rationalisme d'évacuer sans délai la région des causes et des principes, qui appartenait de droit au christianisme, et de se renfermer désormais dans le champ des phénomènes et des applications. Si, en effet, la métaphysique n'est pas une affaire de science, mais de croyance, il est juste que la raison l'abandonne à la foi.

A l'appui de cette opinion, le philosophe de Strasbourg invoquait l'histoire en même temps que le bon sens. Il faisait voir que, dans les premiers âges de l'Église, on se bornait à citer l'Écriture, quand il s'agissait d'éclairer l'esprit et de diriger la vie, et que ce ne fut que plus tard qu'on se mit à raisonner, à propos et hors de propos, sur les principes régulateurs de la pensée et de la conduite humaines : la méthode naturelle fit place alors à la méthode scolastique ; le bon sens, au syllo-

[1] *Philosophie du christianisme*, tome II, p. 75.

gisme. Cette révolution ne s'accomplit pourtant pas sans résistance. Beaucoup de docteurs qui tenaient plus à la pratique qu'à la spéculation et qui préféraient les dogmes de la Bible, qui nourrissent le cœur, aux sentences d'Aristote qui aiguisent l'esprit, protestèrent contre les nouveaux procédés introduits dans les écoles: de là la lutte qui s'engagea vers le XIe siècle, entre les *doctores biblici* et les *doctores sententiarii*.

Les arguments de Bautain paraissent au premier abord assez plausibles; mais on trouve, à la réflexion, qu'ils ne sont pas des plus péremptoires. En admettant que nous ne puissions pas connaître les vérités métaphysiques par la raison, cela ne prouve pas que nous pouvons les connaître autrement, de sorte que la conclusion de cette belle démonstration est le scepticisme et non le christianisme. Mais est-il bien vrai que nous ne pouvons connaître par la raison les vérités de ce genre? Bautain l'affirme, en s'appuyant sur l'autorité du rationalisme critique; mais rien ne nous empêche de le nier en nous fondant sur celle du rationalisme dogmatique, puisque c'est d'autorité plutôt que de preuves qu'il s'agit. Nous ne sommes nullement forcés de choisir, comme notre auteur le voudrait, entre une foi sans raison et un scepticisme sans limites.

Quant à la distinction qu'il établit entre la méthode naturelle et la méthode scolastique, elle est assez ingénieuse, car elle répond à celle de l'esprit mystique et de l'esprit dialectique, qui se sont partagé le christianisme au moyen âge, ou plutôt à tous les âges, et on comprend que Bautain, ayant à choisir entre les deux, ce soit au premier qu'il ait donné la préférence. Il avait

de tout temps été un peu mystique et c'était par le mysticisme qu'il était arrivé à la foi: il était donc naturel qu'il voulût faire prendre aux autres la route qui l'y avait conduit. Cependant on hésitera, si religieux qu'on soit, à s'y engager trop avant sur ses traces, si l'on songe qu'il aboutit, en la suivant, à condamner, sous le nom de rationalisme, tout le mouvement philosophique du moyen âge et des âges modernes, auquel le mouvement scientifique et le mouvement politique sont si étroitement liés. La philosophie moderne n'est, en effet, à ses yeux, qu'une philosophie païenne, qui part du doute pour se donner le plaisir de tout prouver ou de tout nier. Aussi les principes de Bautain ne vont à rien moins, comme on a déjà pu le pressentir, qu'à la supprimer et à la remplacer par l'Écriture et la théologie [1].

Ajoutons que toute la polémique instituée par cet écrivain contre la raison et en faveur de la foi semble reposer sur une confusion de mots et un malentendu. Bautain appelle en effet raison, on ne l'a pas assez remarqué, ce que nous appelons raisonnement et s'évertue à démontrer, ce que personne ne lui conteste, que la raison ainsi comprise est impuissante, parce qu'elle ne porte point ses principes en elle même et est obligée de les tirer d'ailleurs : « La raison, dit-il, n'est point un principe, ni la puissance des principes, mais seulement la faculté de déduire des principes ce qu'ils renferment [2]. » Dès que Bautain prend le mot *raison* dans cette acception, il est tout simple qu'il soutienne que l'homme, réduit aux sens

[1] *Philosophie du christianisme*, t. II, p 17-18.
[2] *Philosophie du christianisme*, t. I, p. 170.

et à la raison, n'a que des connaissances sensibles : il n'a, en effet, que celles que les sens lui donnent et celles que le raisonnement en tire, lesquelles sont homogènes aux premières. Il est tout simple aussi qu'il prétende que, pour s'élever à des connaissances supérieures, l'homme a besoin d'une faculté plus haute, qu'il appelle, non pas raison, mais intelligence pure. Nous voulons bien qu'il en soit ainsi. Seulement nous croyons que l'homme exerce spontanément cette faculté, dès que les choses soit intérieures, soit extérieures le sollicitent à l'exercer; tandis que l'auteur de la *Philosophie du christianisme* affirme qu'il ne l'exerce que sous l'action de la parole et à la suite d'un acte de foi : « Il faut, dit-il, qu'une parole supérieure vienne lui annoncer les principes, lui dire que Dieu est, qu'il est créateur, et il faut qu'elle croie cette parole, sous peine de rester païenne et ignorante [1]. » Ainsi, d'après Bautain comme d'après Bonald, c'est la parole qui produit la pensée, c'est le mot *Dieu* qui éveille en nous l'idée de Dieu : de pareilles énormités ne se discutent pas.

Quand on part d'une telle théorie de la raison, on doit être conduit à simplifier singulièrement la science rationnelle de l'être divin, la théodicée. C'est, en effet, ce qui est arrivé à l'écrivain que nous étudions. Les preuves si multipliées et si développées que tous les grands philosophes chrétiens, depuis saint Augustin jusqu'à Fénelon, avaient données de l'existence de Dieu, Bautain les considère comme non avenues. Il en est de même des hautes considérations auxquelles ils s'étaient élevés sur

[1] *Philosophie du christianisme*, t. I, p. 175.

la nature du premier Être et sur ses attributs essentiels : elles sont, à ses yeux, dépourvues de valeur. Bien loin de connaître Dieu, dit Bautain, nous ne nous connaissons pas nous-mêmes, nous ne connaissons que nos manières d'être; le fond de notre être, comme Kant l'a très bien vu, se dérobe à nous et échappe à toutes nos prises. Dès que nous ignorons le principe de notre vie individuelle, comment pourrions-nous saisir celui de la vie universelle? Aussi, s'il faut en croire le mystique de Strasbourg, Dieu ne peut être connu que de lui-même : c'est l'abîme insondable, le feu dévorant dont nul ne saurait approcher, que nul ne saurait contempler, dont nul ne saurait se faire ni une idée ni une image. Réduits à nos moyens personnels de connaître, nous ne pouvons savoir ni ce que Dieu est ni s'il est : la parole révélée seule peut nous en instruire.

Mais cette parole révélée, que nous dit-elle et quelles sont les idées essentielles dont nous lui sommes redevables? La première et la plus importante, suivant notre auteur, est l'idée d'être. Un philosophe célèbre croit que tout homme a cette idée, parce qu'il est lui-même un être et qu'il en a conscience : Bautain n'est pas de cet avis. Il pense que, pour que nous l'ayons, il faut que Dieu, l'Être des êtres, nous la communique en même temps que le mot qui l'exprime : « Il faut, dit-il après Bonald, qu'il se soit manifesté à un homme ou à des hommes, et qu'il leur ait appris lui-même son nom sacré [1]. » Mais l'idée de l'être, à l'état vague et

[1] *Philosophie du christianisme*, t. I, p. 227.

indéterminé, ne suffit pas pour constituer une religion et régler la vie humaine. Aussi Dieu l'a-t-il précisée et déterminée, dans la mesure du possible, en nous révélant le dogme de la Trinité. Bautain s'ingénie à expliquer ce mystère par une série de comparaisons qui sont loin de dissiper les ténèbres qui le couvrent. C'est, suivant lui, sous la condition du ternaire que nous connaissons tout. Nous ne pouvons pas imaginer un corps qui ait moins de trois dimensions, former un jugement qui ait moins de trois termes, concevoir un acte de vertu qui ne suppose pas au moins trois choses, un agent libre, une loi qui le régit et un rapport entre cet agent et cette loi. Si tous les objets de l'ordre physique, de l'ordre logique et de l'ordre moral sont des trinités bien caractérisées, on voit bien qu'il doit en être de même de Dieu, le plus grand objet de l'ordre métaphysique.

Après avoir justifié à sa manière la conception de la Trinité, Bautain s'efforce de prouver qu'en dehors d'elle il n'y a place que pour l'athéisme, le scepticisme et surtout le panthéisme, l'erreur la plus séduisante de notre temps. Cette conception, en effet, dit-il, « est l'idée du principe éternel pleinement manifesté en lui-même avant toute création, l'idée de Dieu s'engendrant et se contemplant, se connaissant et s'aimant de toute éternité... Si vous n'admettez pas, avec l'idée du Un absolu, celle de son éternelle génération en lui-même, vous n'aurez jamais qu'une métaphysique panthéistique [2]. »

Bautain n'a pas trouvé dans le camp des rationalistes

[1] *Philosophie du christianisme*, t. I, p. 274, t. II, p. 93.

beaucoup d'adversaires. Trois d'entre eux seulement, à ma connaissance, ont dirigé contre lui, non des attaques en règle, mais de simples escarmouches, Damiron, Saisset et M. Franck. Le premier le combattit, dès 1834, à une époque où il n'avait encore publié que sa brochure sur l'enseignement de la philosophie. Il critiqua avec assez de justesse le principe de la foi à l'Écriture, qui sert de fondement à tout le système, et montra qu'il conduisait directement à la restauration de cette scolastique dont l'auteur ne voulait pas. Quant à Saisset, il eut occasion de toucher deux ou trois fois à la doctrine de Bautain dans son article sur la philosophie du clergé, qui parut dans la *Revue des Deux Mondes*, en 1844. Il s'attacha moins à la réfuter qu'à la caractériser, à en déterminer la vraie nature. Elle consistait, disait-il, « à réduire la raison aux vérités d'expérience et de raisonnement, et à lui interdire absolument le domaine des principes, c'est-à-dire l'ordre entier des vérités morales et religieuses. » Il rapprochait ensuite Bautain de Lamennais et voulait bien convenir qu'il y avait eu progrès de celui-ci à celui-là dans la philosophie du clergé : « C'est, disait-il avec une haute ironie, c'est un premier pas vers la vérité que de reconnaître, avec M. Bautain et son école, qu'il y a un certain nombre de vérités d'expérience et de raisonnement qui sont indépendantes de l'autorité de l'Église, et qu'on peut savoir que l'aimant attire le fer et que le soleil se lèvera demain sans consulter l'Écriture sainte. » Depuis, M. Franck a consacré à Bautain un article qui n'a d'autre défaut que d'être trop court, où il expose avec précision et repousse avec force les

opinions de l'auteur de la *Philosophie du christianisme* [1].

La doctrine de Bautain souleva, au sein du clergé, une opposition bien plus vive. Parmi les adversaires qui entrèrent en lice contre lui, il faut citer un ecclésiastique qui défendit le lamennaisianisme, dans un ouvrage diffus [1], où il mêlait parfois à de lourds arguments des personnalités malséantes. Non content de relever dans la thèse du jeune Gratry, disciple de Bautain, des incorrections fâcheuses (*character* au neutre, *vivuntur* pour *vivunt*) et de dire malignement que c'était là du latin de l'École polytechnique, il traitait la respectable Mlle Humann de Sunamite en chef, de femme-Messie de la nouvelle école et insinuait que Bautain avait cherché dans sa liaison avec cette illuminée, bien posée et bien apparentée, un moyen non seulement de communiquer avec l'autre monde, mais encore de faire son chemin dans celui-ci. La scolastique que Bautain avait également attaquée, trouva des défenseurs plus sérieux dans Picot, rédacteur de l'*Ami de la religion*, qui reprocha à l'éloquent professeur de condamner l'enseignement des séminaires sans le connaître, et dans M. Ræss, supérieur du grand séminaire de Strasbourg, qui ne se gêna pas pour lui dire que, si l'abbé de Bonnechose, son élève, critiquait le latin de la scolastique, c'est qu'il ne le savait pas. Mais le coup le plus sensible que Bautain reçut lui fut porté par Mgr de Trévern, qui l'avait d'abord si bien accueilli et lui avait même confié la direction de son

[1] *Philosophes modernes* (1879).
[2] *De l'enseignement philosophique de M. l'abbé Bautain* (in-8° de 648 pages, Strasbourg, chez Leroux, 1833).

petit séminaire. A la suite de plusieurs entretiens où le professeur et le prélat ne purent s'entendre, ce dernier adressa au premier une liste de six articles qu'il le sommait de signer, sous peine de voir dénoncer son enseignement à l'Église comme hétérodoxe et dangereux. Bautain résista quelque temps; mais Rome s'étant prononcée contre lui, sans manquer du reste aux égards dus à son mérite, il n'hésita pas à signer les six articles en question, c'est-à-dire à rétracter les diverses erreurs qu'on avait notées dans sa doctrine. Les principales étaient, que c'est la foi, non la raison, qui est le vrai criterium de la certitude; que la raison, réduite à elle seule, est incapable d'établir l'existence de Dieu, et que l'autorité de l'Écriture n'a pas besoin d'être prouvée [1].

A partir de ce moment, la vie de Bautain n'offre plus d'incidents remarquables. Après avoir enseigné la philosophie à la faculté des lettres de Strasbourg, jusqu'en 1840, et dirigé quelque temps le collège de Juilly, il fut nommé, en 1853, professeur de théologie morale à la faculté de théologie de Paris et partagea désormais sa paisible existence entre l'enseignement et la prédication. Il mourut en 1867, la même année que Victor Cousin, son ancien maître. Il renouvela en plusieurs circonstances, notamment à la fête des écoles, qui fut célébrée à Sainte-Geneviève, en 1855, le désaveu qu'il avait fait jadis de ses premières doctrines, bien qu'il y fût resté assez attaché. Après avoir cité les paroles de saint Paul sur la puissance de la raison naturelle, « capable de

[1] *Biographie du clergé contemporain*, par un solitaire, t. VIII, article *Bautain*.

s'élever par ses seules lumières jusqu'à la connaissance de Dieu », le fidéiste vieilli s'écria : « Et moi aussi j'ai résisté à ce texte, et pendant quelque temps j'ai fait tout pour y échapper. Afin de donner un plus beau champ à la parole de Dieu, j'étais porté à affaiblir la valeur de la raison humaine. Mais l'Église, toujours sage, a redressé une mauvaise tendance qui pouvait devenir un égarement[1]. » Néanmoins il importe de rechercher jusqu'à quel point les ouvrages que Bautain composa durant la dernière période de sa vie, portent la trace de ses anciennes opinions et se rattachent à son système.

II

SES VUES EN PSYCHOLOGIE, EN MORALE, EN POLITIQUE

En déclarant que la vraie philosophie doit emprunter tous ses principes à l'Écriture sainte, non à la raison, et que celle-ci doit se borner à déduire les conséquences des principes consignés dans celle-là, Bautain avait tracé un programme qu'il ne lui était pas facile de réaliser. L'Écriture contient, à la vérité, des principes, mais ils n'y sont pas formulés d'une manière abstraite et scientifique : ils s'y présentent sous une forme concrète et populaire, tantôt entremêlés à la trame des récits, tantôt dissimulés sous le voile des symboles, tantôt à demi étouffés par les mouvements de la passion et par les cris de l'âme, de sorte que ce n'est pas un petit travail que

[1] *Discours sur Bautain* par M. Campaux.

de les dégager, de les préciser et de les mettre en lumière. Ajoutons que, si elle s'explique assez longuement sur Dieu et le devoir, elle ne disserte guère sur les facultés et les méthodes, et que, si on en peut tirer les éléments d'une théodicée et d'une morale, il n'est pas aisé d'en extraire les matériaux d'une psychologie et d'une logique. Bautain semble l'avoir senti. Aussi, quand il voulut faire de la psychologie, c'est-à-dire traiter de l'esprit humain et de ses facultés, il cita bien quelquefois l'Écriture, mais il s'appuya le plus souvent sur les moyens de connaître tout personnels et purement humains qu'il avait si violemment combattus.

Suivant Bautain, la psychologie ne doit pas se contenter d'étudier l'âme en elle-même, parce que rien n'est connaissable à l'état isolé; elle doit encore l'étudier dans ses rapports avec la nature qui la contient, avec la société où elle se développe et avec Dieu dont elle relève : il faut qu'elle s'éclaire des lumières de la physiologie, de celles de la philologie et de celles de la théologie. Physiologiste en même temps que théologien (car il s'était fait recevoir docteur en médecine à Strasbourg, en 1826), Bautain était, ce semble, plus capable que nul autre de réaliser le plan qu'il avait conçu. Malheureusement son goût malsain pour le merveilleux et l'extraordinaire compromit le succès d'une entreprise qui méritait d'avoir une meilleure issue.

Dès le début de son grand ouvrage intitulé *Psychologie expérimentale, ou l'Esprit humain et ses facultés*, il se demande ce que c'est que la nature, avec laquelle l'âme est en rapport, et fait remarquer qu'elle ne se confond pas avec le monde. Le monde, tel qu'il

nous apparaît, est, dit-il, le produit de la nature : c'est la nature objectivée et passée en manifestation. Mais, pour que ce passage s'opère, il faut qu'un troisième principe intervienne : c'est l'esprit de la nature, qui comprend l'esprit psychique et l'esprit physique, lesquels engendrent par leur combinaison l'esprit du monde. Mais l'homme étant un microcosme, c'est-à-dire un petit monde, doit contenir en lui tout ce qu'il y a dans le grand. Il y a donc en lui une âme et un corps, et aussi un esprit psychique ou esprit de l'âme, un esprit physique ou esprit du corps et un esprit intermédiaire qui résulte de leur union. Il est clair que pour faire des distinctions si étranges, Bautain n'a consulté ni cette raison que d'ailleurs il n'aime pas, ni même ces saints livres auxquels seuls il voulait demander ses inspirations.

Le commerce de l'esprit de l'homme avec la nature est, d'après Bautain, la première condition de la connaissance; plus ce commerce est animé par l'action des objets et la réaction du sujet, plus nos facultés acquièrent d'énergie. Notre auteur fait très bien voir, en s'inspirant de J.-J. Rousseau et en devançant M. Spencer, qu'à notre époque de science livresque, nous ne comprenons pas assez l'importance de la connaissance personnelle et expérimentale. Nous ne savons jamais bien, dit-il, que ce que nous avons expérimenté, et l'habitude de mettre toujours un livre entre nous et les objets, c'est-à-dire, au fond, d'apprendre par ouï-dire, est le vrai moyen de n'avoir que des idées factices. La pensée est presque toujours en raison directe de la sensation qui la stimule et qui lui fournit ses matériaux; car on ne pense bien que ce qu'on a bien senti.

Si Bautain attribue aux objets extérieurs une grande influence sur notre développement psychologique, il attribue une influence plus grande encore à la parole, par laquelle nous communiquons avec nos semblables. Il montre peu d'originalité touchant la question de son origine, car il la résout comme de Bonald; mais il déploie un certain talent dans l'analyse qu'il en fait. Il nous trace, en particulier, une description de l'action oratoire qui ne déparerait pas la meilleure des rhétoriques. Malheureusement il laisse échapper, ici encore, certains traits qui trahissent un auteur plus imaginatif que judicieux. Ainsi, il découvre entre les deux voyelles, A et O, des rapports que jusqu'à lui on n'avait jamais soupçonnés : « L'O, dit-il, est l'A pleinement objectivé, comme la sagesse divine est la manifestation de Dieu, comme l'univers est la manifestation de la sagesse divine. » Quant au verbe, comme il unit l'être à la manière d'être, il lui paraît le médiateur universel, il est, à ses yeux, la vie du discours, de même que le Verbe divin est la vie du monde[1]. Qu'on vienne dire, après cela, que la Bible ne sert à rien pour faire de la psychologie !

La plus haute de nos facultés, suivant Bautain, est celle qui nous met en rapport avec Dieu et à laquelle cet auteur donne le nom d'intelligence. Cette faculté répond-elle, comme quelques-uns l'ont dit, à la raison éternelle des éclectiques ou, comme d'autres l'ont cru, à la *surintelligence (sovrintelligenza)* de Gioberti ? c'est ce que nous ne voulons pas examiner. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'elle ne se manifeste en nous, d'a-

[1] *L'Esprit humain*, t. II, p. 205-251.

près le philosophe de Strasbourg, que consécutivement à l'action de la parole, à la foi en la parole et à l'opération de Dieu, qui en est inséparable : « Elle naît dans l'âme, dit-il, quand l'objet qui lui correspond agit sur l'âme, c'est-à-dire Dieu lui-même par l'intermédiaire de la parole de l'homme[1]. » Il semble, à entendre Bautain, que Dieu ne peut pas agir seul et intérieurement sur nous et que, pour nous parler efficacement au dedans, il a besoin que quelqu'un nous parle en même temps du dehors. C'est l'antique doctrine du *Logos* et du *Maître intérieur* gâtée par la récente théorie de la parole ; c'est le platonisme et l'augustinisme altérés par le bonaldisme.

On voit que si Bautain a conçu la psychologie d'une manière assez large, il l'a souvent corrompue par des imaginations bizarres. Mais ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est que l'Écriture, où il devait puiser tant de lumières, ne lui a pas été d'un grand secours dans cette science. Ou il ne l'a pas consultée ou il l'a consultée sans fruit, ce qui constitue, dans un cas comme dans l'autre, un argument décisif contre son système.

Quant à la morale de Bautain, elle paraît assez en harmonie avec sa théorie de l'impuissance de la raison. Suivant lui, en effet, la philosophie morale doit être subordonnée à la théologie morale ; car celle-ci est fondée sur la révélation, qui est certaine, celle-là sur la raison, qui est incertaine[2]. Mais c'est là une argumentation qui renferme une contradiction flagrante. Si, en effet, la

[1] *L'Esprit humain*, t. II, p. 3?0.
[2] *La Conscience*, p. 1 et suivantes.

raison est incertaine, on ne voit pas comment elle peut prouver la révélation avec certitude ; dans cette supposition, la raison et la révélation tombent d'une même chute et sont enveloppées dans la même ruine. A cela, Bautain répond que la théologie morale possède des principes d'une évidence immédiate, tandis que la philosophie morale n'en possède pas. Mais ce sont là des assertions erronées, s'il en fut. Les principes de la théologie morale ne sont pas immédiatement évidents, car elle les tire de l'Écriture, et l'autorité de l'Écriture a besoin d'être démontrée. Tel est l'avis non seulement de l'Église, mais encore des plus célèbres théologiens de la France et de l'Allemagne qui se livrent à tant de travaux d'exégèse pour mettre hors de doute l'authenticité, l'intégrité et la vérité des livres saints. La philosophie morale n'a pas besoin de tant de recherches pour établir les principes sur lesquels elle repose. Elle les tire directement de la raison, qui nous fournit des règles aussi claires et aussi sûres pour bien vivre que pour bien penser. Quand elle nous dit, en effet, que nous avons le devoir de nous respecter nous-mêmes et de respecter les autres, nous savons bien que c'est là un principe aussi certain que celui de l'égalité du tout et de la somme de ses parties.

Bautain s'arme, en outre, contre la morale philosophique des divergences de ceux qui la professent. Il voudrait qu'ils fussent d'accord sur les principes et d'accord sur les conséquences, d'accord, en un mot, en tout et sur tout. Or ils ne le sont pas. Il n'est point de question plus importante en morale que celle du Bien, puisque toute les autres en dépendent. Eh bien, dit Bautain,

lisez le *Cours de droit naturel* de Jouffroy, et vous verrez de combien de manières différentes elle a été résolue par les philosophes[1]. Je lui réponds d'abord que les solutions énumérées par Jouffroy diffèrent plus par la forme que par le fond et rentrent souvent les unes dans les autres. Dire que le bien c'est la fin des êtres, que le bien c'est l'ordre, que le bien c'est la perfection, c'est dire, en d'autres termes, à peu près la même chose. — Je lui réponds, en second lieu, que la question du bien est une des plus ardues de la morale spéculative et que la divergence des solutions qu'on en donne n'implique pas toujours une divergence correspondante dans la solution des questions de la morale appliquée. Deux artistes peuvent n'être pas d'accord sur la définition métaphysique du beau et admirer pourtant les mêmes beautés dans les œuvres artistiques. Deux géomètres peuvent n'être pas d'accord sur la nature métaphysique de l'espace et s'accorder néanmoins sur les grandes vérités de la géométrie. De même deux philosophes peuvent différer d'opinion sur l'idée du bien, et l'appliquer toutefois aux mêmes actions. Zénon et Épicure professent des principes fort opposés ; cependant ils s'accordent souvent dans la pratique, car ils recommandent également le courage et la tempérance, la prudence et la justice.

Du reste, s'il y a eu des dissidences dans la philosophie morale, il y en a eu aussi dans la théologie morale ; si la première a eu ses stoïciens et ses épicuriens, la seconde a eu ses jansénistes et ses molinistes. Bautain n'est donc pas très bien venu à s'écrier, en modifiant légèrement

[1] *Conscience*, p. 8.

le mot de Pascal : « La vérité philosophique est autre au delà du Rhin, autre en deçà[1] » ; car il s'expose à se faire demander si cela est particulier à la vérité philosophique.

Nous reconnaissons pourtant à Bautain un mérite, c'est d'avoir essayé de mettre sa morale d'accord avec sa métaphysique ; car, dans l'une comme dans l'autre, il pose en principe qu'il faut sacrifier la raison à l'autorité. Seulement c'est là un principe qu'il n'applique pas toujours. Au lieu, en effet, de déduire sa morale de l'Écriture, comme il l'avait fait pressentir, il l'emprunte généralement aux traités de la scolastique. Or ces traités sentent singulièrement le rationalisme et le paganisme, puisque c'est la raison toute païenne d'Aristote qui les a inspirés. Sur ce point il abandonne, à notre grande surprise, le sentiment pour le raisonnement et fausse compagnie à ses chers *biblici* pour se rallier à ces *sententiarii* qu'il a si sévèrement condamnés.

Bautain consacra la première partie de sa vie à la métaphysique et à la psychologie, et la seconde à la morale. Il ne s'occupa guère de politique qu'accessoirement et en passant, dans quelques-uns de ces sermons connus sous le nom de *Conférences*, où des ecclésiastiques distingués ont eu, de nos jours, l'idée de faire appel à la raison des profanes plutôt qu'à la foi des croyants et de présenter le christianisme par son côté politique et social plutôt que sous son aspect théologique et religieux. Notre auteur prononça les discours auxquels nous faisons allusion au commmencement de 1848, dans

[1] *Conscience*, p. 9.

la chaire de Notre-Dame, où il montait pour la première fois. C'était, comme on sait, l'époque où Pie IX, récemment investi de l'autorité pontificale, semblait vouloir inaugurer l'alliance de l'esprit chrétien et de l'esprit moderne et où l'un de ses conseillers, un nouveau Savonarole, le Père Ventura, s'écriait à Rome même que, si les rois de la terre se montraient hostiles à l'Église, elle pourrait bien se tourner vers la démocratie, comme autrefois vers les barbares, et couronner, après l'avoir humecté des eaux du baptême, le front de cette héroïne sauvage. Bien que Bautain ait imité quelque part ce mouvement oratoire, son amour pour la liberté et la démocratie ne dépasse point les limites de la modération ; il reste même souvent fort en deçà.

L'orateur fait très bien voir que la religion doit s'accorder avec la liberté politique, puisqu'elle fait partie comme elle des choses de l'ordre moral. Il établit parfaitement qu'en formant d'honnêtes gens elle forme des citoyens libres; car c'est parmi les hommes qui ont assez d'énergie morale pour se gouverner eux-mêmes que l'action gouvernementale peut se réduire en quelque sorte à son *minimum* et la liberté politique recevoir son *maximum* d'extension. Cependant il ne faut pas croire qu'il conçoive la liberté comme nous et qu'il l'admette dans les termes où elle est formulée par nos lois depuis 1789. Comme il n'y a rien de plus propre à maintenir la société que la foi des populations, le gouvernement ne doit pas, suivant lui, souffrir qu'on l'attaque. De là la condamnation de l'hérésie qui s'ingère de discuter les questions que l'Église a résolues une fois pour toutes, et celle de la philosophie, qui, en minant la

croyance au surnaturel, mine les fondements de la religion elle-même. Il n'y a d'admissible, en fait de philosophie, que la philosophie chrétienne : cette philosophie, en effet, selon les expressions de Bautain, n'est point opposée à la religion, elle lui est au contraire très amie et très soumise.

C'est assez dire que notre auteur voudrait qu'il n'y eût dans l'État qu'une seule religion reconnue. Il s'indigne, comme l'avait fait Lamennais, bien qu'avec moins d'emportement, que le gouvernement paye plusieurs cultes qui se contredisent et se font la guerre : n'est-ce pas, dit-il, payer les erreurs qui nous égarent et alimenter les principes de division et de mort qui nous travaillent? Ce n'est pas que Bautain veuille supprimer la liberté de penser, mais la manière dont il l'entend, après le vicomte de Bonald, n'en laisse subsister qu'une vaine ombre. Pensez, dit-il, ce que vous voudrez tout bas et dans votre coin, mais n'en dites rien. C'est dans ce grand et noble langage que Bautain s'exprime sur l'un des droits les plus sacrés de l'homme, sur celui que les martyrs du christianisme ont conquis au genre humain au prix de leur sang ! Il ne voit pas qu'avec de tels principes on justifierait toutes les tyrannies qui ont pesé sur les consciences et qu'on étoufferait, dans son germe, tout libre développement de la vie morale et religieuse.

Malgré cela, Bautain se croit sincèrement partisan de la liberté et de la religion tout ensemble. C'est pourquoi il célèbre avec enthousiasme et à plusieurs reprises O'Connell, qui a, dit-il, défendu énergiquement cette double cause. Il ne voit pas qu'O'Connell n'a défendu,

en définitive, que sa liberté et celle des siens, et que le vrai libéral se reconnait à cette marque, qu'il défend la liberté de ses adversaires comme la sienne propre, et qu'il souffre et saigne des coups qui sont portés à l'une autant que de ceux qui sont portés à l'autre. La liberté de conscience, en effet, dont il s'agit principalement ici, ne doit pas être considérée comme une concession bénévole, faite pour tel temps et dans telle mesure, mais comme un droit strict et en quelque sorte bilatéral dont nous acceptons le bénéfice pour nous à la charge de le reconnaître à autrui.

Le système de Bautain est certainement un des plus curieux qui se soient produits au sein du clergé, dans le cours du dix-neuvième siècle. Cet écrivain fut, s'il faut l'en croire, amené à le concevoir par l'antipathie qu'il éprouvait contre le rationalisme et par l'admiration que lui inspirait la doctrine de Kant[1]. De même que les théologiens s'étaient appuyés, en d'autres temps, soit sur le platonisme, soit sur le cartésianisme, pour combattre un sensualisme antichrétien, de même Bautain se servit, à son époque, du criticisme kantien pour lutter contre un rationalisme qui lui paraissait éminemment dangereux pour la foi. Mais on peut lui reprocher d'avoir reproduit d'une manière trop vague et trop sommaire les arguments que le philosophe allemand développe d'une manière si ferme et si précise. La partie dogmatique de son œuvre ne laisse pas moins à désirer que la partie critique. Il nous propose de croire sans preuves aux livres sacrés des Hébreux : pourquoi pas à ceux des

[1] *Philosophie morale*, Préface.

Indiens, à ceux des Perses, à ceux des Arabes? car, en l'absence de toute preuve, il y a entre les uns et les autres parité complète.

Malgré tous ces défauts, Bautain eut un mérite, celui de faire entrer dans le mouvement du siècle une portion du clergé qui sans lui serait restée stationnaire, et de faire pénétrer la vie dans des esprits que la scolastique avait comme pétrifiés. Il lui suffit pour cela de les mettre en contact, quoique ce fût pour lui faire la guerre, avec la philosophie du temps, c'est à-dire avec une philosophie vivante. Mgr Maret, le Père Gratry et d'autres encore relèvent de lui à quelques égards et sont plus ou moins marqués de son empreinte.

III

AUTRES TRADITIONALISTES : BONNETTY, UBAGHS, DONOSO CORTÈS, VENTURA

Bautain ne fut pas le seul auteur catholique qui défendit le traditionalisme et combattit le rationalisme sous le gouvernement de Juillet et durant les années qui suivirent. Il fut secondé, dans cette entreprise hasardeuse, par plusieurs écrivains qui ne manquaient pas de mérite. Le plus célèbre fut Bonnetty, directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, vaste recueil fondé en 1830, qui compte aujourd'hui plus de 90 volumes. Bonnetty s'éleva surtout, à l'exemple de Gerbet, de Bautain et de Buchez, contre l'enseignement philosophique des séminaires, qu'il trouvait très mal

conçu et où il voyait la source de toutes les erreurs qui nous inondent. C'est, disait-il, un bizarre amalgame de platonisme, de péripatétisme et de cartésianisme, c'est-à-dire des systèmes païens et rationalistes, comme on peut s'en convaincre en lisant la *Philosophie du Mans* ou celle *de Lyon*. Les jeunes lévites qui étudient soit ces manuels, soit les grands ouvrages dont ces derniers contiennent la quintessence, y apprennent une philosophie naturelle, distincte et séparée de la tradition. Aussi, c'est de là que nous est venue la religion dite naturelle, qui s'est transformée insensiblement en religion panthéiste et humanitaire.

« Votre méthode, dit Bonetty, en s'adressant aux professeurs de philosophie du clergé, est radicalement et matériellement fausse, et c'est de cette méthode que découlent logiquement toutes les erreurs actuelles sur Dieu. » Les erreurs sur l'âme, le devoir, la société, en découlent également. Elles viennent de ce que « les philosophes catholiques ont eu l'imprudence d'accorder que la raison seule, au moyen des idées innées, ou intuition, ou participation à la raison divine, peut inventer ou découvrir Dieu, l'âme humaine, sa nature, ses devoirs envers Dieu, envers elle-même, envers ses semblables, et de plus constituer une véritable société civile. » Le remède à tant de maux est bien simple; suivant l'honorable directeur des *Annales*, il est dans le dédain de l'enseignement rationaliste d'un côté, et dans le recours à la tradition et à la parole sainte de l'autre: « Sainte parole de Dieu, s'écrie-t-il, parole extérieure et primitive, nous savons que c'est par vous que toutes choses ont été faites, et pourtant, parmi les peuples chrétiens, on a inventé une science et une sagesse d'où vous avez été exclue ! »

Le mal que Bonnetty prétend guérir n'est pas d'hier: il y a, dit-il, bien des siècles qu'il dure. Depuis bien des siècles, en effet, certains philosophes catholiques se sont imaginé qu'il y avait je ne sais quelle philosophie capable de traiter avec autorité de Dieu et de ses attributs, de l'homme et de ses devoirs, sans rien emprunter à la religion et sans affecter un caractère théologique. Cette erreur dans laquelle sont tombés tous les maîtres de nos écoles, les franciscains comme les dominicains, les oratoriens comme les jésuites, et à laquelle les hommes les plus illustres, un saint Thomas et un saint Bonaventure, un Bossuet et un Fénelon, n'ont pas échappé, est la source de tous nos malheurs. C'est de là que sont sorties (Bonnetty le dit en toutes lettres) les conceptions utopiques des romans de George Sand, et la morale gnostique du *Raphaël* de Lamartine, les objections de l'*Esquisse* de Lamennais et les doctrines ultradémocratiques de Ledru-Rollin.

Voilà où on en était, en 1852, dans une partie notable du catholicisme français, car ces idées de Bonnetty ne lui étaient pas particulières: c'étaient celles que Bautain et Buchez avaient naguère émises, et elles avaient recruté depuis nombre d'adhérents. Ces philosophes scolastiques dont le XVIIe et le XVIIIe siècles s'étaient tant moqué et dans lesquels on avait si longtemps personnifié l'esprit d'immobilité et de routine, on en était venu à les redouter comme des libres penseurs et des révolutionnaires. On s'écriait que la raison et le paganisme tenaient encore trop de place dans leurs

œuvres, au grand détriment de l'esprit moderne, qu'elles corrompaient continuellement. Il fallait, par conséquent, en revenir aux travaux du christianisme pur, où la raison naturelle et la culture païenne ne brillaient que par leur absence. C'était la pensée de l'abbé Gaume, c'était l'idée qui avait inspiré le *Ver rongeur*, que Bonnetty transportait du domaine de la littérature dans celui de la philosophie. Le directeur des *Annales* ne l'ignorait pas. Aussi il soutenait la thèse du célèbre abbé en même temps que la sienne, mais il regardait la sienne comme la plus importante des deux. Après avoir fait remarquer que tous les rationalistes et semi-rationalistes avaient pris parti pour les classiques païens, il ajoutait : « Mais la question essentielle n'est pas dans le plus ou moins d'auteurs païens lus et commentés dans les classes. La question essentielle, nécessaire, décisive, est celle de l'enseignement de la philosophie, c'est-à-dire du dogme et de la morale philosophiques. »

L'esprit qui inspirait le directeur des *Annales* dans ses théories, il le portait dans l'appréciation de tous les ouvrages et de tous les actes de quelque importance qui se produisaient autour de lui. Tantôt il repoussait les attaques si habiles que le Père Chastel avait dirigées contre la philosophie traditionnelle (juin et juillet 1849, avril et juin 1852); tantôt il traitait du rationalisme dangereux et du traditionalisme véritable (janvier, juin et juillet 1853); un autre jour il s'attachait à interpréter les actes du concile d'Amiens et à montrer la conformité de ses décisions avec la doctrine des *Annales de Philosophie*. Il rallia ainsi autour de lui beaucoup d'adhérents, mais il rencontra aussi un certain nombre de contradicteurs. Il eut généralement pour lui les rédacteurs de l'*Univers*, toujours prompts à soutenir les opinions extrêmes et paradoxales ; mais il eut contre lui les écrivains plus sensés et plus modérés du *Correspondant* et de l'*Ami de la Religion*, notamment M. l'abbé Cognat, esprit sage et bien équilibré qui s'honora en combattant avec la même fermeté le traditionalisme exagéré de Bonnetty et l'ultramontanisme intempérant de M. Veuillot.

Comme les esprits s'exaltaient de plus en plus et que la querelle menaçait de s'envenimer, Rome crut devoir intervenir. Elle soumit à la signature de Bonnetty plusieurs propositions qui impliquaient l'abandon de toute sa doctrine, celles-ci, par exemple : — Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme ; — la raison précède la foi et elle y conduit l'homme avec le secours de la révélation et de la grâce ; — la méthode dont se sont servis saint Thomas, saint Bonaventure et les autres scolastiques après eux ne conduit point au rationalisme et elle n'a point été cause que, dans les écoles contemporaines, la philosophie soit tombée dans le naturalisme et le panthéisme. Bonnetty signa ces propositions, et la querelle du traditionalisme fut pour quelque temps, sinon éteinte, au moins assoupie.

Nous avons suivi, en France, à peu près dans toutes ses phases les destinées du traditionalisme ; mais cette doctrine ne se renferma point dans les limites de notre pays et il n'y a pas lieu d'en être surpris. Une philosophie qui a quelque vitalité et quelque puissance dé-

borde ordinairement par delà les frontières et s'impose, dans les contrées les plus diverses, aux esprits qui lui sont appropriés. C'est ainsi qu'au XVIIe siècle, le cartésianisme s'était répandu, non seulement en France, mais encore en Hollande, en Allemagne, en Suisse et dans tous les autres États de l'Europe ; c'est ainsi qu'au XVIIIe siècle l'idéologie de Condillac et les doctrines politiques de Rousseau et de Montesquieu avaient franchi les monts et avaient séduit la plupart des philosophes et des publicistes de l'Italie. De nos jours, la philosophie française a peut-être exercé moins d'influence au dehors, et s'est peut-être un peu laissé primer par la métaphysique allemande. Cependant le positivisme d'Auguste Comte a de bonne heure pénétré en Angleterre et y a laissé une trace profonde, pendant que notre philosophie spiritualiste s'introduisait sans effort de l'autre côté des Alpes et y ralliait à son drapeau des intelligences d'élite. Les théories traditionalistes de Bonald et de Lamennais n'ont pas non plus été sans action chez les nations qui offraient avec la nôtre une certaine communauté d'idées et de sentiments, telles que la Belgique, l'Espagne et l'Italie elle-même.

De toutes les villes belges, celle où ces théories se sont répandues avec le plus de facilité et développées avec le plus d'éclat est la ville de Louvain, siège d'une grande université catholique. Mais ce qu'il y a de remarquable, c'est qu'elles y ont pris un caractère à part et y ont constitué un traditionalisme mitigé et adouci qui a la prétention de rester à égale distance du traditionalisme pur et du pur rationalisme. Les traditionalistes belges ne sont pas de ceux qui veulent que

Dieu n'ait mis dans l'esprit de l'homme aucune idée des vérités métaphysiques et morales, et qui estiment que la première connaissance de ces vérités émane de l'enseignement extérieur; mais ils n'attribuent pas pour cela à l'esprit humain une spontanéité complète et une indépendance absolue. Tout en lui reconnaissant une activité propre et continue, ils croient qu'il a besoin, pour parvenir à un véritable usage de la raison et à la vue distincte des vérités qu'il porte en lui, d'un enseignement venu du dehors. Ce n'est pas, disent-ils, que cet enseignement soit pour l'homme la cause *efficiente* de l'usage de la raison, mais il en est la condition *sine qua non*. A ces dernières propositions déjà passablement traditionalistes, malgré les restrictions qu'ils y apportaient, ils en ajoutaient d'autres qui le paraissaient encore plus, celles-ci, par exemple, que les vérités métaphysiques ne sauraient être prouvées, et que l'existence de Dieu n'est pas susceptible de démonstration, les preuves qu'on en donne se ramenant à une foi d'un certain genre, qui implique la simple croyance plutôt qu'une véritable évidence.

En présence de ces assertions, l'autorité ecclésiastique ne pouvait manquer de s'émouvoir. Aussi, dès 1843 et 1844, elle signala au docteur Ubaghs, le principal représentant du traditionalisme belge, quelques propositions de sa Logique et de sa Théodicée qui appelaient une correction. Plus tard, en 1858 et 1859, un chanoine de Liège, nommé Lupus, publia un livre intitulé : *Le traditionalisme et le rationalisme examinés au point de vue de la philosophie et de la doctrine catholique*, où il prenait à partie, en même temps que Bonald

et Bonnetty, le docteur Ubaghs et ses amis de l'université de Louvain. Ce qui rendit le coup plus sensible aux traditionalistes belges, c'est que l'ouvrage du chanoine de Liége reçut les éloges de la *Civiltà cattolica*, connue par ses rapports avec le Saint-Siége, et fut recommandé par le jésuite Perrone, l'aigle de la théologie contemporaine. Cependant ils ne perdirent pas courage et répondirent à Lupus dans les *Annales* de Bonnetty, pendant qu'un traditionaliste français, l'abbé Peltier, chanoine de Reims, publiait un *Anti-Lupus*, où il attaquait M. Cognat, en même temps que Lupus lui-même. M. Ubaghs et ses collègues de l'université de Louvain, Laforêt, Lefebvre et Beelen, forts de la pureté de leurs intentions, en appelèrent alors à Rome (1860). Après de longues et vives discussions, ils furent condamnés, le 2 mars 1866, non seulement comme traditionalistes, mais encore comme ontologistes, ainsi que nous le verrons dans la suite de cette histoire. La principale opinion d'Ubaghs visée dans le décret était l'impossibilité prétendue où nous serions, suivant lui, de connaître aucune vérité métaphysique sans le secours d'un enseignement extérieur, c'est-à-dire, en dernière analyse, sans le secours de la révélation.

Le mouvement traditionaliste ne pénétra pas seulement dans la Belgique, il se fit sentir jusque dans l'inerte et immobile Espagne. Cette nation, qui n'avait jamais eu de philosophie, puisqu'elle n'avait jamais eu assez de liberté d'esprit pour raisonner et discuter ses croyances, sembla un instant, par l'organe de Donoso Cortès, saluer la philosophie de la tradition comme la seule qui fût en harmonie avec ses aspirations et ses

instincts. Le fougueux marquis de Valdegamas n'avait du reste rien de ce qu'il fallait pour fonder une philosophie tant soit peu originale. C'était un homme de parti, obstinément attaché au passé et dont l'amour désintéressé du vrai n'était certainement pas la passion dominante ; c'était un politique, et un politique rétrograde, égaré dans la philosophie. Aussi se borna-t-il, dans ses leçons de 1836 et de 1837 et dans le livre qui en fut la reproduction, à développer les idées de Bonald sur l'origine du langage et celles de Bonald et de Maistre sur l'organisation de la société. Le sacrifice de la liberté à l'autorité, du progrès à la tradition, lui paraît, comme à ses maîtres français, la première loi d'un État bien constitué, et, en dehors de la théocratie, il ne voit point de salut pour les nations modernes. Un esprit plus sage et plus mesuré, Balmès, subit, lui aussi, à quelque degré, l'influence de l'auteur de la *Législation primitive*. Bien qu'il se rattache au rationalisme mitigé plutôt qu'au traditionalisme, il admit l'origine divine du langage.

Le principal représentant du traditionalisme en Italie a été le Père Ventura, membre, puis général de l'ordre des Théatins. Après avoir joui d'une grande faveur sous le pape Léon XII, il perdit son crédit sous Grégoire XVI, à cause de ses tendances libérales et de ses rapports avec Lamennais. Il ne le recouvra que dans la première année du règne de Pie IX, dont il fut le conseiller et l'inspirateur, jusqu'au moment où la révolution romaine et les mouvements qui la suivirent le forcèrent à s'exiler et à chercher un refuge en France. Il y composa plusieurs ouvrages à la fois libéraux et ultramontains,

tels que ceux qui ont pour titres : *La Raison philosophique et la raison catholique ; De la vraie et de la fausse philosophie; De l'origine des idées.* Il fit même, à la chapelle des Tuileries, un grand nombre de conférences sur les devoirs du pouvoir politique chrétien et sur les droits des nationalités devant celui qui allait, quelques semaines plus tard, déclarer la guerre à l'Autriche et affranchir l'Italie.

Ventura est assez peu favorable au pouvoir temporel. Il le fait reposer, comme saint Thomas son maître, sur le consentement des peuples plutôt que sur le principe d'hérédité; mais, en revanche, il fait du pouvoir spirituel une émanation de Dieu même et lui soumet toutes les couronnes. C'est la doctrine de Lamennais, à un certain moment de son évolution intellectuelle. Pour lui, comme pour le rédacteur de l'*Avenir*, la liberté des peuples et celle de l'Église sont solidaires, et la Révolution française n'est qu'un corollaire de la religion chrétienne. En même temps que Ventura déchaîne la liberté politique et ne lui assigne d'autres limites que les décisions de l'Église, il enchaîne la liberté philosophique, en lui imposant pour unique procédé la méthode scolastique, et en lui donnant les perspectives de la *Somme* de saint Thomas pour unique horizon. C'est en se plaçant à ce point de vue moitié traditionaliste et moitié scolastique, qu'il pprécie tous les philosophes qui ont marqué dans l'histoire. Il n'éprouve que du mépris pour Platon et Aristote, et confond Descartes et Malebranche dans le même dédain. C'est la doctrine de l'abbé Gaume et de Bonnetty développée avec la verve déréglée d'un improvisateur ital icn. Doctrine insensée, mais curieuse,

car elle nous fait connaître à fond et dans ses dernières conséquences cette philosophie traditionaliste qui croit se rehausser en outrageant la raison et ses plus dignes répresentants, et qui, après avoir affiché la prétention de nous élever au-dessus de nous-mêmes, ne réussit qu'à nous faire retomber au-dessous[1].

[1] Voir la savante *Histoire de la philosophie italienne au dix-neuvième siècle* par M. Louis Ferri, t. II. p. 198.

CHAPITRE VII

M. L'ABBÉ MARET ET LE P. GRATRY
OU LE SEMI-RATIONALISME CHRÉTIEN

Philosophie de M. l'abbé Maret : *Essai sur le panthéisme, Théodicée chrétienne* — Vie de Gratry. — Dignité de la raison. Dieu prouvé par le procédé dialectique. — Le procédé dialectique identique à l'induction et au procédé infinitésimal. — Réfutation de l'hégélianisme ou Dieu démontré par l'absurde. — Dieu saisi par le sens divin et la méthode morale. — Destinée de l'homme et destinée de l'humanité.

I

PHILOSOPHIE DE M. L'ABBÉ MARET : *ESSAI SUR LE PANTHÉISME THÉODICÉE CHRÉTIENNE*

Après avoir si longuement retracé l'histoire de l'école traditionaliste et de ses principaux représentants, nous allons faire connaître une école qui s'éleva en face d'elle, au sein du catholicisme, et qui compta, elle aussi, des adhérents distingués. Nous voulons parler de cette école semi-rationaliste qui, s'inspirant de saint Augustin et de Descartes, de Bossuet et de Malebranche, essaya de concilier la raison et la foi, les aspirations de

la société civile et celles de la société religieuse, au lieu de les mettre en conflit. Elle fut inaugurée, vers le commencement de ce siècle, par le cardinal de la Luzerne et par Frayssinous, évêque d'Hermopolis. Frayssinous, le plus célèbre des deux, se révéla, comme on sait, par des conférences qu'il fit à diverses époques, sous le Consulat, sous l'Empire et sous la Restauration.

Prenant la parole au lendemain de ce XVIII[e] siècle, où toutes les croyances de l'homme avaient été remises en question, et après cette Révolution qui en avait partout supprimé l'enseignement, Frayssinous comprit que le public auquel il s'adressait était presque aussi prévenu contre les principes de la religion naturelle, que contre ceux de la religion révélée elle-même. Aussi ce furent les premiers qu'il s'appliqua d'abord à établir. C'est par là que ses conférences se rattachent à la philosophie et rentrent dans notre sujet.

Frayssinous ne créa point de système, mais il emprunta aux systèmes les plus célèbres et les plus autorisés les preuves qu'ils donnaient du libre arbitre et de la spiritualité de l'âme, de l'existence de Dieu et de la loi morale, en les dégageant des hypothèses auxquelles ils les avaient parfois mêlées. Il invoque volontiers le sens commun, comme les traditionalistes, pour raffermir les grandes vérités qui sont en quelque sorte le patrimoine éternel du genre humain, mais il se garde bien de l'invoquer seul, comme ils le font, et de jeter pour ainsi dire l'interdit sur nos autres moyens de connaître. Il s'en réfère volontiers à l'évidence du sens intime en matière de certitude, à l'exemple de Descartes et des cartésiens, mais il n'a garde de révoquer en doute,

comme quelques-uns d'entre eux, la certitude des sens et de mettre ainsi l'esprit humain sur le chemin du scepticisme universel. Il aime mieux reconnaître, comme un auteur de l'âge précédent, comme le P. Buffier, une évidence et une certitude égales aux dépositions de toutes nos facultés, du moment qu'elles se produisent dans des conditions convenables. Frayssinous portait dans la question des rapports de l'Église et de l'État la même mesure que dans celle des rapports de la foi et de la raison, et se montrait politique circonspect autant que philosophe modéré. Bien loin de demander avec hauteur que le pouvoir temporel se soumît au pouvoir spirituel et se bornât à exécuter ses décisions, il traçait à chacun des deux sa sphère, et estimait qu'ils ne pouvaient en sortir sans se discréditer l'un et l'autre, et sans nuire au bien public.

Après Frayssinous, le semi-rationalisme et le gallicanisme déclinèrent rapidement, au sein de l'Église, sous l'influence toujours croissante du traditionalisme et de l'ultramontanisme, et finirent par n'y trouver presque plus d'interprètes importants et écoutés. La vogue et la popularité étaient à Lamennais et à ses disciples, qui rallièrent autour d'eux tout ce qu'il y avait de jeune et de bouillant dans le clergé de France, pour marcher à l'assaut de la science indépendante et de la société civile. Les études philosophiques elles-mêmes restèrent quelque temps fort négligées dans ce grand corps, et cela se conçoit : dès qu'on y regardait la philosophie comme une maîtresse d'erreurs, il était bien naturel qu'on n'allât pas chercher la vérité à son école.

Ce fut, quelque étrange que la chose puisse paraître,

la lutte qui s'engagea entre l'Église et l'Université qui détermina, au sein de la première, une sorte de renaissance des études philosophiques. Il fallut bien, pour combattre victorieusement les doctrines de ses adversaires, se mettre en état de les comprendre et de leur opposer des doctrines meilleures. Parmi ceux qui prirent part à cette polémique et qui y portèrent le plus de mesure et d'habileté, on peut citer un compatriote et un ancien protégé de Frayssinous, Affre, archevêque de Paris. Ce prélat tint à se séparer non seulement de Lamennais qui soutenait la radicale impuissance de la raison, mais encore de Bautain qui lui refusait le pouvoir de s'élever jusqu'aux grandes vérités morales et religieuses : il reconnut que Dieu et le devoir ne sont point inaccessibles à ses investigations. Malheureusement, sous l'influence de l'esprit traditionaliste qui soufflait de toutes parts, ce que Affre donnait à la raison d'une main, il le lui retirait de l'autre. Si elle peut connaître la morale et la religion dites naturelles, c'est, suivant lui, qu'elles lui ont été primitivement révélées, et qu'elles se sont transmises jusqu'à nous par une tradition ininterrompue.

Mais Affre était un administrateur plutôt qu'un philosophe. Aussi, il laissa bientôt à un de ses administrés les plus éminents, à M. l'abbé Maret, le soin de remettre en honneur, très timidement d'abord, avec plus d'assurance plus tard, ce rationalisme chrétien qui avait fait autrefois la gloire d'Arnaud et de Malebranche, de Bossuet et de Fénelon.

M. Maret (Henri-Louis-Charles), évêque de Sura *(in partibus)*, primicier de Saint-Denis et doyen de la

Faculté de théologie de Paris, est né à Meyrueis (Lozère), le 5 avril 1805. Il fit ses études classiques au collège d'Alais et ses études théologiques au séminaire d'Issy, où il se lia avec Lacordaire. Nous tenons de bonne source qu'il lut, vers cette époque, Voltaire, Rousseau et la plupart des philosophes du XVIIIᵉ siècle ; mais cette lecture n'altéra point ses sentiments religieux et laissa sa foi entière. Ordonné prêtre en 1830, il exerça d'abord le ministère sacré comme vicaire à Saint-Philippe du Roule. Durant les loisirs que lui laissaient ses fonctions, le jeune vicaire lisait les journaux, les revues et les publications de toute sorte qui se rattachaient à la question religieuse. L'*Avenir* de Lamennais le toucha médiocrement ; mais, en revanche, les œuvres de Ballanche et de Buchez, le *Catholique* du baron d'Eckstein et les écrits de Bautain, ces derniers surtout, le frappèrent et lui ouvrirent un horizon nouveau. Ce fut alors que cet esprit méditatif se mit à réfléchir sur les rapports de la foi catholique avec la science contemporaine, et qu'il se demanda quel était le principal ennemi contre lequel la première devait aujourd'hui se défendre. Cet ennemi lui parut être le panthéisme. De là son *Essai sur le Panthéisme* qu'il composa dans sa modeste chambre de vicaire de Saint-Philippe, rue de Chartres, 2, pendant les années 1838-1839, et qui parut au commencement de l'année 1840.

Bien que l'*Essai* fasse déjà la part assez large à la raison, il se ressent encore beaucoup de l'influence du traditionalisme et du fidéisme qui dominaient à l'époque où il fut écrit. Il semble même, pour dire toute ma pensée, avoir été inspiré par la lecture du grand fi-

déiste de Strasbourg. Dans une lettre éloquente de la *Philosophie du christianisme*, ce dernier reprochait, en effet, au clergé de s'oublier dans les exercices enfantins d'une scolastique stérile ou de s'escrimer à contre-temps contre l'athéisme et le déisme du XVIIIe siècle, pendant qu'un ennemi bien autrement redoutable, armé de toutes les ressources de la science moderne, s'emparait peu à peu de toutes les positions, envahissait insensiblement sans avoir été reconnu, la société tout entière, et frappait déjà aux portes de l'Église pour le renverser. Le panthéisme, s'écriait Bautain, voilà la grande hérésie du XIXe siècle. Après Bautain, Isidore Goschler, celui de ses disciples auquel il reconnaissait le plus de sagacité philosophique, avait développé son idée dans une thèse médiocre qui fit néanmoins quelque bruit. Ce fut cette idée que M. l'abbé Maret reprit avec plus de talent dans son ouvrage.

Le nouvel écrivain s'attache à faire voir que le panthéisme est le trait, sinon unique, au moins caractéristique et essentiel de la philosophie du XIXe siècle. Il fait, suivant lui, le fond des grands systèmes de la moderne Allemagne, de celui de Schelling et de celui de Hegel, qui ont eu au dedans et au dehors de ce pays un si long retentissement. S'il s'accuse moins nettement dans l'éclectisme et le saint-simonisme, les deux principales doctrines qui se soient produites en France, à notre époque, en dehors de l'Église, il s'y laisse pourtant apercevoir à des regards attentifs. Pour le saint-simonisme, cela est évident et il est inutile d'y insister; pour l'éclectisme, M. l'abbé Maret croit pouvoir l'établir sans trop de peine. Il voit, en effet, des germes de panthéisme dans cette

théorie de la raison impersonnelle qui semble identifier la raison humaine avec la raison divine, dans cette doctrine de la création où l'on n'admet pas plus de Dieu sans création que de création sans Dieu, et surtout dans cette proposition du fondateur de l'éclectisme, que le principe des choses est à la fois Dieu, nature et humanité.

Nous ne voulons pas défendre V. Cousin contre les accusations que M. l'abbé Maret dirige contre lui. Nous ferons seulement remarquer que cet esprit aussi mobile qu'élevé a passé successivement de la philosophie écossaise à la philosophie de Kant, de la philosophie de Kant à celle de Hegel, de celle-ci à celle de Descartes, et que c'est uniquement sur la phase hégélienne de son évolution mentale que peuvent porter équitablement les critiques qu'on lui adresse. Ajoutons que, si dans certains passages de ses écrits Cousin semble identifier Dieu, l'homme et la nature, dans d'autres, il les distingue avec le plus grand soin. C'est ce qu'il fait notamment, quand il s'attache à établir, à l'exemple de Maine de Biran son maître, ce grand principe de la personnalité de l'homme qui sera l'éternel écueil du panthéisme[1]. Si l'auteur de l'*Essai* est sévère envers Cousin, il est injuste envers ses disciples. Il englobe dans l'accusation générale de panthéisme Théodore Jouffroy, un philosophe plus réservé que téméraire, et auquel on a toujours reproché la circonspection tout écossaise plutôt que l'audace germanique de ses conceptions, le

[1] Voir le beau travail de M. Bersot, intitulé : *Victor Cousin et la philosophie de notre temps* (*Débats*, 11 et 12 novembre 1879).

penseur qui a si bien décrit, dans ses *Mélanges*, l'empire du pouvoir personnel sur les instincts, et qui a si fortement réfuté, dans son *Cours de droit naturel*, le fatalisme et le panthéisme lui-même comme incompatibles avec la noble morale qu'il se proposait d'établir. M. l'abbé Maret ne se contente pas de voir le panthéisme partout, en dehors de l'Église, au XIXe siècle : il tire de ce fait une conclusion plus importante que ce fait lui-même, et qui paraît avoir été le but de son livre. Il en conclut que la raison, séparée de la révélation et abandonnée à elle-même, aboutit nécessairement aux plus déplorables erreurs, en un mot, que le rationalisme a pour dernière conséquence le panthéisme.

Quand l'*Essai sur le panthéisme* parut, il produisit une assez vive émotion dans le camp des rationalistes. Émile Saisset, qu'on trouve toujours au premier rang, à cette époque, parmi les défenseurs de la science profane et de la société civile, l'attaqua dans son article intitulé : *Philosophie du clergé*, dont nous avons déjà parlé plus haut. Il y décrivait d'abord, à grands traits, l'attitude du clergé français durant les trente dernières années : il le montrait proclamant avec Lamennais la radicale impuissance de la raison, reconnaissant avec Bautain sa compétence dans les choses d'expérience et de raisonnement, et arrivant avec M. l'abbé Maret à lui accorder le pouvoir de s'élever jusqu'à la loi du devoir et jusqu'à Dieu lui-même. Puis, il faisait voir que ce dernier auteur n'allait pas encore assez loin, car il mettait à sa concession une condition qui tendait à la détruire, c'est que la raison, pour s'élever à ces grandes vérités, devait opérer sous la direction de la religion

chrétienne. Abandonnée à elle-même, elle tombait nécessairement dans les plus graves erreurs; le rationalisme, en d'autres termes, aboutissait inévitablement au panthéisme. Saisset repousse avec vigueur une telle assertion. Il fait remarquer que, si ce n'est plus à la philosophie, comme au temps de l'*Essai sur l'indifférence* et de la *Philosophie du christianisme*, mais au rationalisme, que le clergé prétend s'attaquer, c'est cependant au fond le même ennemi qu'il vise. Qu'est-ce, en effet, que le rationalisme, sinon l'appel à la seule raison en matière de vérités morales ou religieuses? Or, la philosophie elle-même n'est pas autre chose.

C'est ainsi, ajoute Saisset, que la philosophie a été comprise par tous ces grands hommes du XVIIe siècle, qu'on semble, par pudeur, excepter de l'anathème lancé contre leurs successeurs actuels. Descartes commence sa philosophie par le doute méthodique, un doute qu'il étend à toutes choses, même à l'existence de Dieu, et il ne demande qu'à sa seule raison le moyen d'en sortir. Bossuet et Fénelon, Malebranche et Leibniz traitent de l'existence de Dieu et de ses attributs, de l'action de la Providence et de la nature du mal par les seules lumières naturelles et sans recourir jamais à l'autorité. Voilà donc des auteurs qui sont, aux termes de la définition de M. l'abbé Maret, non seulement des philosophes, mais encore des rationalistes. A plus forte raison faut-il dire la même chose de Platon, d'Aristote et des autres grands génies de l'antiquité. De plus, comme le rationalisme, d'après l'auteur de l'*Essai*, conduit nécessairement au panthéisme, tous les illustres philosophes que nous venons de citer devront être panthéistes au

premier chef. Comment se fait-il donc qu'ils ne le soient pas?

A cette objection de fait, qui a déjà une assez grande force, Saisset ajoute une objection *a priori*, qui a peut-être encore plus de valeur, car elle ne laisse à l'adversaire aucune échappatoire. Soutenir que le rationalisme aboutit nécessairement au panthéisme, c'est soutenir, dit-il, que la raison, librement et sincèrement consultée, juge que de tous les systèmes le panthéisme est le plus conforme à ses lois essentielles, c'est-à-dire qu'il est de tous le plus raisonnable, ou plutôt qu'il est le seul raisonnable. Il faudra donc dire désormais de ce système ce que Pascal et après lui Lamennais disaient du scepticisme, qu'il est le vrai. Mais Saisset ne prend pas tous ces raisonnements au sérieux. Il croit que le panthéisme est seulement pour ses adversaires ce que le scepticisme était naguère pour Lamennais, un épouvantail destiné à faire peur à l'esprit humain de lui-même, et à le rejeter tout tremblant dans les bras de la foi. Entre le catholicisme et le panthéisme pas de milieu! c'est là un mot de parti, comme on en fait souvent dans l'ardeur des luttes politiques; ce n'est pas l'expression froide et sévère d'une vérité démontrée.

Bien que l'*Essai sur le panthéisme* ne fût pas une réfutation décisive du rationalisme considéré en lui-même et qu'il en signalât seulement une des conséquences possibles, il obtint un assez grand succès, comme le prouvent les articles de journaux et de revues qui lui furent consacrés, et les traductions qui en furent faites en italien, en allemand et plus tard en espagnol. C'est que ce livre répondait à un nouveau besoin des

esprits, qui n'avait pas été satisfait depuis longtemps au sein du clergé, au besoin de faire appel à la raison, au lieu de se borner à déclamer contre elle. Mgr Affre jugea l'ouvrage de M. l'abbé Maret excellent, et offrit à l'auteur une chaire à la Sorbonne.

Le premier fruit de l'enseignement du nouveau professeur fut le livre intitulé : *Théodicée chrétienne ou comparaison de la notion chrétienne et de la notion rationaliste de Dieu.* C'est un ouvrage polémique et réfutatif autant que théorique et dogmatique, comme cela ressort du titre même. Il roule, en effet, comme l'*Essai* et comme la plupart des productions philosophiques du clergé contemporain, sur les mérites comparés de la philosophie et de la théologie, et sur le droit qu'elles peuvent avoir au gouvernement des esprits. Ces seuls mots de *Théodicée chrétienne* accouplés l'un à l'autre indiquent assez la solution que M. l'abbé Maret donne à cette question. Si enclin qu'il soit à faire à la philosophie sa part, il est encore un de ces écrivains qui ne la comprennent qu'associée à la religion. C'est la thèse de l'*Essai sur le Panthéisme*, précisée en même temps qu'agrandie, et traitée avec plus d'ordre et de mesure tout ensemble.

Le caractère du livre s'accuse dès le préambule. L'auteur se demande si la raison peut connaître l'existence de Dieu, et, au lieu de répondre par une affirmation catégorique, il hésite : il accorde qu'elle peut la connaître, mais seulement dans le cas où elle s'est développée dans un milieu chrétien, et sous l'action d'un enseignement extérieur. Cette part faite au traditionalisme dans le préambule de la théodicée, M. l'abbé Maret

professe un rationalisme assez correct dans la théodicée elle-même. Ces preuves classiques de l'existence de Dieu dont Lamennais et Bautain avaient contesté la valeur, il les admet toutes et les expose les unes après les autres, comme l'avaient fait Bossuet et Fénelon, et plus récemment La Luzerne et Frayssinous. Il prétend seulement (et c'est ici que le semi-traditionaliste se retrouve) qu'elles ne sauraient être portées à leur dernier degré de perfection en dehors de l'influence des idées traditionnelles et chrétiennes. Pour le prouver, il s'attache à montrer les progrès qui se seraient accomplis, s'il faut l'en croire, en théodicée, sous l'action du christianisme, de Platon à saint Augustin, de saint Augustin à saint Anselme et de saint Anselme à Descartes. Malheureusement, comme on l'a dit, les preuves que M. l'abbé Maret admire chez saint Augustin ont un caractère platonicien bien marqué, et il y a une sorte de contradiction à les passer sous silence ou à les signaler froidement chez le maître, pendant qu'on les relève si bien et qu'on les célèbre avec tant d'enthousiasme chez le disciple.

De la question de l'existence de Dieu, M. l'abbé Maret passe à celle de sa nature et s'attache, sur ce point encore, à mettre les enseignements du christianisme au-dessus de ceux du rationalisme. Celui-ci, en effet, ne nie pas Dieu, mais il affiche, au moins suivant notre auteur, la prétention de l'agrandir, ou tout au moins de le tirer de la solitude inaccessible de son être, pour le mêler à l'univers, à peu près comme l'âme est mêlée au corps. A cette conception plus ou moins panthéistique de l'Être divin, M. l'abbé Maret oppose la conception chrétienne qui part de l'idée de la souveraine perfection de Dieu pour exclure de sa nature la multiplicité, la diversité, la composition, la matière, la succession, le temps, et qui lui attribue l'unité absolue, la simplicité, l'immortalité et l'éternité. Seulement on peut lui dire que cette conception qu'il nomme chrétienne, il pourrait tout aussi bien la nommer rationnelle, car elle relève de la raison aussi bien que de la foi, de sorte qu'en l'opposant à un rationalisme erroné, il ne fait qu'opposer à ce dernier le rationalisme véritable.

M. l'abbé Maret ne s'en tient pas là. Il essaye de déterminer plus nettement cette nature divine que beaucoup de philosophes regardent comme indéterminable, et emprunte pour cela ses données à la théologie : c'est dire qu'il expose le dogme de la Trinité. Nous n'avons point affaire ici à un écrivain, comme l'auteur de la *Philosophie du christianisme*, dont l'esprit aventureux et imaginatif cherche dans la constitution ternaire des diverses créatures la preuve de la trinité du Créateur. Nous avons affaire à un penseur plein de circonspection et de sagesse, qui emprunte ses données à la théologie, en se gardant le plus possible d'y mêler ses vues propres. Le caractère plus ou moins impersonnel de cette exposition en fait le mérite aux yeux des fidèles qui veulent s'instruire des doctrines consacrées, mais il lui ôte un peu de son intérêt aux yeux des profanes qui cherchent du nouveau là même où, par un effet de la nature des choses, il ne doit pas y en avoir.

En ce qui concerne les rapports de Dieu et de l'univers, M. l'abbé Maret professe naturellement la doctrine de la création *ex nihilo* et l'oppose aux doctrines dualiste et

panthéiste. Celles-ci lui paraissent positivement contradictoires; car elles impliquent que l'être parfait ne l'est pas. Suivant l'une, en effet, il est limité par une matière éternelle, et suivant l'autre, il déchoit de sa perfection souveraine, pour revêtir les misères de la nature et de l'humanité. Quant à la doctrine de la création *ex nihilo*, elle peut être obscure et difficile à comprendre, mais du moins elle n'implique pas contradiction.

Ces considérations de M. l'abbé Maret ne sont pas neuves : il n'y a guère moyen d'être neuf, quand on traite des questions si souvent débattues, et qu'on tient à ne pas s'écarter de l'enseignement traditionnel. Mais les applications qu'il en fait aux principaux systèmes contemporains offrent de la nouveauté et de la finesse tout ensemble. Pendant un séjour d'un an qu'il avait fait à Munich, où il avait vécu dans la société du théologien Döllinger et du philosophe Görres, il s'était initié au mouvement de la philosophie germanique ; aussi discute-t-il avec une certaine compétence les idées de Fichte, de Schelling et de Hegel. Quant à celles de P. Leroux et de Lamennais, il les connaissait de longue date et n'a pas de peine à montrer qu'elles inclinent, à des degrés divers, vers la doctrine de l'unité de substance.

Traditionaliste mitigé dans son *Essai sur le panthéisme* publié en 1840, M. l'abbé Maret s'était assez rapproché du rationalisme dans sa *Théodicée chrétienne* qui vit le jour en 1844 ; il s'y rallia complètement dans son livre intitulé *Philosophie et religion*, qui parut en 1856. Nous ignorons si cette évolution fut déterminée par ses propres réflexions ou par le mouvement d'idées qui s'opérait autour de lui, dans l'Église ; car c'était le temps où le traditionalisme était attaqué par le P. Chastel et condamné par le concile d'Amiens, et où le P. Gratry relevait, dans sa *Connaissance de Dieu*, le drapeau de la raison.

Quoi qu'il en soit, le rationalisme de notre philosophe, j'entends son rationalisme chrétien, comme celui de saint Augustin et de Fénelon, se montre sans voile dans son nouveau livre. Il y fait voir que le sensualisme est un système erroné, car la sensation ne peut expliquer les idées nécessaires et absolues, puisqu'elle est elle-même contingente et relative. Il s'efforce de prouver que le psychologisme ou conceptualisme, comme il l'appelle, est lui-même un système insuffisant. Sans doute il rend compte des idées d'être, d'unité, d'identité, qui ont leur type dans notre âme et qui se rapportent aux divers aspects de notre nature spirituelle ; mais il échoue dans l'explication des idées de genre et d'espèce, dont les objets existent certainement hors de l'âme qui les conçoit, dans celle des idées morales qui ne viennent pas de nous, mais s'imposent à nous et s'imposent de haut et avec empire, dans celle enfin des idées métaphysiques d'infini et de perfection, qui ne peuvent avoir en nous leur modèle et leur original. Toutes ces idées étant nécessaires et absolues, ne sont pas quelque chose de l'âme, sans quoi celle-ci serait elle-même nécessaire et absolue ; elles sont, suivant l'expression de Bossuet, quelque chose de Dieu, elles sont Dieu même sans cesse présent au dedans de nous et nous éclairant de cette *lumière qui illumine tout homme à sa venue en ce monde*. C'est le rationalisme poussé jusqu'à la doctrine de l'intuition de l'Être des êtres, en un mot, jusqu'à l'ontologisme.

Nous ne voulons pas examiner ici ce qu'il faut penser de cette doctrine, que nous étudierons en détail dans un volume sur la philosophie contemporaine; bornons-nous à dire qu'elle est complètement opposée à celle du vicomte de Bonald. Notre auteur ne l'ignore pas : aussi il combat énergiquement cette dernière, tout en avouant qu'il l'avait autrefois admise et professée.

Par les divers travaux que nous venons de passer en revue, Mgr l'évêque de Sura s'est acquis au sein de l'Église une grande et légitime autorité. C'est un philosophe éclairé; car il a dégagé assez habilement la métaphysique cachée sous les dogmes du christianisme et mis le doigt avec assez de sûreté sur les côtés faibles des doctrines contraires à la foi. C'est un théologien sage et tolérant; car il n'a jamais été favorable aux empiétements du pouvoir spirituel, et s'est distingué par son extrême modération à l'époque du dernier concile. Le seul défaut que nous nous permettons de lui reprocher, c'est de ne pas avoir à un assez haut degré le sentiment des difficultés qu'offrent les questions fondamentales, et de se contenter trop facilement en matière de preuves. C'est un esprit que le souffle du doute n'a jamais remué jusqu'à ses dernières profondeurs, et qui n'a jamais sérieusement considéré l'univers comme un problème dont il s'agit de trouver la solution.

Mais ce qu'il faut louer sans réserve chez Mgr Maret, c'est l'aménité constante et la parfaite courtoisie de son langage, qui tranche avec le ton amer et injurieux de quelques-uns de ceux qui défendent la même cause. Il est plein d'égards pour ses adversaires philosophiques, pour V. Cousin, pour Guizot, pour P. Leroux

lui-même, et il s'exprime sur Lamennais avec un respect attendri. On sent qu'on a affaire ici à un de ces esprits conciliants, à une de ces natures sympathiques qui conduisent les profanes à la religion autant que d'autres les en éloignent.

II

VIE DE GRATRY. — DIGNITÉ DE LA RAISON. — DIEU PROUVÉ PAR LE PROCÉDÉ DIALECTIQUE

La thèse soutenue par M. l'abbé Maret, dans son *Essai sur le Panthéisme*, fut assez vite abandonnée. Le clergé finit par sentir le danger d'une opinion qui, en proclamant que la raison aboutit, dans son mouvement naturel, à la négation de toutes les grandes doctrines morales et religieuses, proclamait le contenu même de la foi contraire à la raison. Dès lors, au lieu de se servir des erreurs de l'esprit humain pour combattre la raison et la philosophie, il se servit de la raison et de la philosophie pour combattre les erreurs de l'esprit humain. Cette évolution est surtout sensible chez le P. Gratry. Nourri de fortes études, affilié à cette Société de l'Oratoire dont Bossuet a célébré la sage indépendance, et qui avait donné à la France le P. Thomassin, Malebranche et d'autres esprits aussi attachés à la philosophie qu'à la religion, il suit la noble voie que lui indiquent l'éducation qu'il a reçue et la tradition qu'il a acceptée. Loin de rabaisser la raison, il la relève ; loin de proclamer que le panthéisme en est le dernier mot, il déclare qu'il en est la négation et le renversement.

Bien plus, il essaie de le prouver par des arguments tirés de la raison même et par l'autorité des plus grands philosophes, sauf à montrer ensuite que la religion ajoute aux lumières naturelles de nouvelles lumières. Que s'il ne rend pas encore pleinement justice au rationalisme, qu'il désigne sous le nom de philosophie séparée, il est cependant plus équitable envers lui que ses prédécesseurs.

Alphonse Gratry naquit à Lille en 1805. Il était fils d'un employé de l'intendance militaire qui le promena de ville en ville en Allemagne, durant les guerres du premier empire, et d'une jeune femme de dix-sept ans à peine à laquelle il s'attacha comme à une sœur aînée et à une mère tout ensemble. Il commença ses études au lycée de Tours et les finit à Paris, au lycée Saint-Louis. Il ne réussit pas seulement en rhétorique, où sa brillante imagination le servait à souhait, mais encore en philosophie, où il préluda à ses succès futurs comme moraliste et métaphysicien, en remportant le prix d'honneur au concours général.

Ce fut pendant ses études (lui-même nous le raconte dans ses *Souvenirs de jeunesse* et dans ses *Sources*) qu'il passa par une crise qui devait décider de sa vie. Il était un soir étendu sur sa couchette d'écolier, quand il se mit à rêver aux succès qui l'attendaient soit dans la modeste enceinte du collège, soit sur la scène plus éclatante du monde. Il se voyait déjà par la pensée orateur célèbre, écrivain renommé, chef de famille opulent et entouré d'une postérité nombreuse. Mais bientôt ce brillant tableau allait s'assombrissant : il se sentait peu à peu fléchir sous le poids des années, il perdait

successivement chacun de ceux qui lui étaient chers et bientôt la mort, l'inévitable mort, étendait sur lui sa main glacée. Le rêve fut si ardent, la vision si intense, qu'un instant le jeune songeur crut toucher à ses derniers moments : voilà donc, se dit-il, ce que c'est que la vie ! et cependant les hommes n'y pensent pas et ne cherchent pas à en percer le mystère; ils jouissent un instant de la lumière, sans réfléchir, « comme des moucherons qui dansent et bourdonnent dans un rayon de soleil. » Dans l'émotion qui l'agite, le jeune Gratry ne peut se contenir : « O Dieu, s'écrie t-il, expliquez-moi l'énigme ! Mon Dieu, faites-moi connaître la vérité; je jure de lui consacrer ma vie. »

Gratry venait, dans cet instant solennel, de se poser ce problème de la destinée dont la seule pensée a fait éclore tant de métaphysiciens et de philosophes. Il se le posait, comme une autre nature d'élite, Théodore Jouffroy, se l'était posé quelques années auparavant; mais l'un voulait résoudre ce problème pour le résoudre, l'autre, pour agir conformément à la solution trouvée; le premier tenait, avant tout, à éclairer son intelligence, le second à orienter sa vie. Non seulement le but poursuivi par les deux jeunes hommes n'était pas le même, mais les moyens qu'ils employèrent pour l'atteindre furent différents. Quand Jouffroy, en descendant au fond de lui-même, se fut aperçu qu'aucune de ses anciennes croyances n'était restée debout, il essaya de s'en faire d'autres lentement, avec circonspection, en se pliant aux règles de la logique la plus sévère; quand Gratry, en se berçant de la pensée d'un brillant avenir, eut été amené à réfléchir sur le mys-

tère de l'existence, il ne se livra point à des recherches savantes pour le pénétrer. Il s'abandonna aux élans de son cœur, il eut des entretiens pieux, des visions et des extases qu'il nous confie lui-même. Si le premier avait été, avant tout, un chercheur et un philosophe, le second fut surtout un croyant et un apôtre.

Nous ne suivrons pas Gratry à l'école polytechnique où il ne se distingua en rien de ses camarades, ni à l'école d'application de Metz, où le jeune sous-lieutenant ne fit que passer, ni à Paris, où il donna quelque temps des leçons pour vivre. Bornons-nous à dire qu'il s'affilia, vers la fin de la Restauration, à la petite société qui s'était groupée autour de Bautain et de Mlle Humann; que devenu prêtre, il entra, sur le conseil de la sainte, comme on l'appelait, au couvent des Rédemptoristes de Bischenberg, puis au petit séminaire de Molsheim, où il enseigna depuis 1830 jusqu'en 1840; qu'il fut, à cette date, nommé directeur du collège Stanislas, puis aumônier de l'École normale supérieure, et qu'il se révéla alors au grand public par la polémique fâcheuse qu'il engagea contre M. Vacherot, à propos de sa savante et profonde *Histoire de l'École d'Alexandrie*. Mais le livre qui établit sa réputation comme écrivain et comme penseur fut son livre *De la Connaissance de Dieu*, qui parut en 1853, et qui fut couronné par l'Académie française en même temps que le livre *du Devoir* de M. Jules Simon.

Dès le début de cet ouvrage, Gratry s'élève contre ceux qui ont exagéré la faiblesse de la raison au point de soutenir qu'elle est impuissante à établir l'existence de Dieu et les autres grandes vérités qu'on peut regarder comme les *préambules de la foi*. C'est, dit-il, dans cet excès funeste que sont tombés autrefois Luther, Calvin, les jansénistes, et, de nos jours, Lamennais et ses adhérents. Ces derniers n'ont réussi, par leurs déclamations indiscrètes, qu'à aggraver le mal de l'indifférence au lieu de le guérir. A force de répéter aux hommes que la raison humaine ne peut rien savoir, ils ont fini par le leur faire croire et par les désintéresser aussi complètement des vérités qui sont du ressort de la philosophie que de celles qui relèvent de la théologie. Aussi ce n'est pas seulement la religion, suivant l'éminent oratorien, c'est la raison elle-même qui est aujourd'hui en péril. La défiance qu'elle inspire fait qu'on hésite à se servir de ses instruments les plus solides et de ses armes les mieux trempées ; on craint ou de n'en pas savoir tirer parti ou de se blesser en en faisant usage.

Par suite de cette pusillanimité intellectuelle, qui est devenue endémique, on laisse se produire autour de soi les sophismes les plus choquants, sans les arrêter au passage. Raisonner, discuter, argumenter, ce sont là des choses surannées comme les mots qui les expriment. Que d'hommes ne voit on pas, et parmi les plus éclairés et les plus savants, qui subissent passivement l'atteinte d'un raisonnement faux, qui « en emportent dans la tête la conclusion comme une flèche qu'aucune armure n'a repoussée et que la main inhabile ou timide ne sait pas arracher[1] » ! Il en résulte que chacun, ayant cessé de s'intéresser aux choses rationnelles et supérieures, qui sont le fonds éternel de la philosophie, ne vit plus

[1] *Connaissance de Dieu*. Introduction, p. 4.

que pour les plaisirs et les affaires, c'est-à-dire pour les choses sensuelles et inférieures : « Plus de raison, comme dit Bossuet, ni de partie haute; tout est sens, tout est abruti et entièrement à terre. » C'est là un tableau de l'indifférence en matière philosophique qui peut servir de pendant à celui que Lamennais nous a laissé de l'indifférence en matière religieuse.

Lorsque Gratry débuta dans sa carrière de philosophe, l'esprit français ne souffrait pas seulement du lamennaisianisme pur ou mitigé dont il avait trouvé le germe sur notre propre sol, il commençait à être atteint d'un mal plus profond qu'il avait puisé au dehors, nous voulons parler de l'hégélianisme. Durant ses courses un peu aventureuses à travers les systèmes de tous les temps et de tous les lieux, V. Cousin s'était pris un instant de belle passion pour les doctrines de Schelling et de Hegel; il en avait même déroulé les aspects les plus saisissants aux regards de ses auditeurs surpris autant que charmés, dans les hardies et éclatantes leçons de 1828. Il les renia plus tard, mais d'autres les adoptèrent et les opposèrent non sans succès au rationalisme spiritualiste et cartésien auquel il avait fini par s'arrêter. Ils ne transportèrent pas chez nous de toutes pièces la construction immense du philosophe allemand et ne soutinrent même pas, comme Gratry les en accuse, le principe fondamental de l'identité des contradictoires, mais ils en firent ressortir avec autant de sympathie que d'admiration certains côtés caractéristiques et importants. Gratry vit dans la nouvelle philosophie une maladie mentale qui appelait un prompt remède; car il la faisait principalement consister dans la négation du principe

de contradiction, c'est-à-dire de la raison elle-même dont il est le fond. Pour combattre le fléau, comme il l'appelait, il fallait, disait-il, rétablir dans les esprits le respect de la raison et les habituer à en pratiquer, sous le nom de règles de la logique, les lois essentielles; il fallait les accoutumer à distinguer sévèrement la philosophie de la sophistique, qui a toujours cherché à se parer de son nom et à usurper son autorité.

Après ces préliminaires que nous avons cru devoir reproduire avec quelque détail, parce qu'ils accentuent nettement la physionomie du Père Gratry et marquent avec précision le rôle qu'il a joué, cet écrivain aborde l'étude de la philosophie. Il la définit, comme les anciens et comme Bossuet, l'étude de la sagesse, c'est-à-dire qu'il lui assigne un double objet, le vrai et le bien. C'est là une conception que nous ne pouvons qu'approuver, car nous avons nous-même essayé d'établir, à l'encontre de M. Renan et de M. Taine, que la philosophie est une recherche intellectuelle et une discipline morale tout ensemble[1]. Gratry fait rentrer dans la philosophie la connaissance de Dieu, la connaissance de l'âme dans ses rapports avec Dieu et avec le corps, la théorie de l'intelligence et celle de la volonté, c'est-à-dire la théodicée, la psychologie, la logique et la morale, et en cela il fait comme tout le monde. Mais il s'écarte des idées généralement reçues, en ce qu'il place la connaissance de Dieu avant toutes les autres, sous prétexte qu'elle est la plus facile de toutes et qu'elle les contient toutes implicitement.

Y a-t-il un Dieu, c'est-à-dire un être infini et parfait,

[1] Voir notre *Philosophie du devoir*, 3e édition, introduction.

principe et support immuable de toutes choses, ou n'y a-t-il que des êtres imparfaits et limités qui apparaissent un instant et sans cause à la lumière du jour et qui s'évanouissent ensuite pour jamais ? De ces deux opinions, la première pouvait seule satisfaire un esprit qui aspirait à un bonheur sans fin et sans nuages et que la pensée de la rapidité vertigineuse de la vie avait précipité de bonne heure dans les bras de la foi. Mais Gratry ne se borne pas à chercher en lui-même la preuve d'une vérité qui lui est chère, il la demande à tous les penseurs éminents qui l'ont précédé et se plaît à constater qu'ils sont unanimes sur ce point essentiel, comme sur tous ceux qui importent au développement de la vie morale. Bien plus, il soutient qu'ils y sont tous arrivés, non par la déduction, qui va du même au même, mais par la dialectique, qui va du différent au différent ; car c'est la seule méthode qui permette de franchir l'abîme qui sépare le relatif de l'absolu.

Parmi ceux qui ont établi l'existence de Dieu comme il l'entend, Gratry cite en première ligne Platon. Platon s'élève, en effet, de l'imparfait au parfait, du fini à l'infini, par l'effacement de toute imperfection et la suppression de toute borne. De plus, il prend le premier de ces deux termes pour point de départ, non pour principe, et comprend qu'il y a là induction ou saut dialectique, non déduction ou marche syllogistique. Il n'ignore même pas que, pour nous élancer ainsi de l'imparfait au parfait, nous avons besoin d'être sollicités par l'amour que le parfait nous inspire, et qu'à cette hauteur la vie intellectuelle et la vie morale se confondent [1].

[1] *Connaissance de Dieu*, t. I, p. 72 et suivantes.

Le théoricien du syllogisme, Aristote, suit lui-même la marche dialectique pour résoudre la question qui nous occupe. Il y a du mouvement, dit-il, donc il y a un moteur immobile. Au point de vue de la dialectique, qui s'élève d'un bond du contingent au nécessaire, et ajoute à une vérité une vérité nouvelle qu'elle ne contient pas, ce raisonnement est irréprochable. Mais, au point de vue de la déduction syllogistique, qui va du même au même, ou si l'on aime mieux, du contenant au contenu, il est vicieux au premier chef. Le mouvement, en effet, n'est pas identique à l'immobilité : comment dès lors conclure celle-ci de celui-là ? Le variable ne contient pas l'invariable : pourquoi donc faire sortir ce dernier du premier ? En présence du mouvement qui emporte, à ce qu'il semble, tous les êtres, Héraclite n'affirmait que le mouvement : « Tout s'écoule », disait-il tristement. Il s'arrêtait au premier terme de la marche dialectique. En présence de ce même mouvement, Platon affirmait l'immuable : il suivait la marche dialectique jusqu'au bout. Aristote l'affirme aussi : il fait de la dialectique, en croyant peut-être faire de la syllogistique [1].

Gratry trouve le même procédé, non seulement chez saint Augustin et chez saint Thomas, qui sont disciples l'un de Platon et l'autre d'Aristote, mais encore chez les philosophes du XVIIe siècle, qui ne sont disciples de personne. A cette époque, l'esprit humain, affranchi des liens de l'autorité, se met à chercher la vérité par lui-même, sans le moindre souci du passé, et l'exprime telle qu'il la voit : la philosophie est complètement

[1] *Connaissance de Dieu*, t. I, p. 13.

renouvelée. Cependant, comme les lois de la raison humaine sont toujours les mêmes, et que les esprits supérieurs les suivent toujours, il arrive que la théodicée nouvelle, représentée par les plus beaux esprits de ce temps, coïncide sur tous les points essentiels avec l'ancienne, sauf qu'elle constitue à son égard un progrès véritable au point de vue de la précision et de la rigueur.

Descartes précise et simplifie la preuve de l'existence de Dieu, et analyse l'idée de l'infini avec une exactitude inconnue de l'antiquité, tout en restant en parfait accord avec tous les penseurs éminents de l'ancien monde. Pour lui, comme pour eux, se bien connaître c'est déjà connaître Dieu, car c'est voir dans la vue du fini l'infini par contraste; pour lui, comme pour eux, l'homme aspire à ce qu'il y a de plus grand et de meilleur, c'est-à-dire qu'il tend vers l'infini et que l'amour du souverain Bien est son amour essentiel; pour lui, comme pour eux, il y a en nous une idée confuse de Dieu qu'il appartient à la raison de rendre explicite, et un vague attrait vers Dieu, qu'il dépend de la liberté de faire aboutir. C'est pour cela, dit Gratry, que toute doctrine en matière religieuse peut devenir, suivant les dispositions du sujet, une doctrine de vie ou une doctrine de mort, une philosophie du Bien et de l'Être ou une philosophie du Mal et du Non-Être. C'est la grande distinction de la philosophie véritable et de la sophistique[1].

Gratry découvre la dialectique platonicienne appliquée à la démonstration de l'existence de Dieu jusque chez Pascal, où elle est bien moins apparente qu'ailleurs

[1] *Connaissance de Dieu*, t. I, p. 337.

et où beaucoup de lecteurs ne la soupçonneraient pas. Suivant lui, l'ardent solitaire insiste principalement sur le côté pratique de la preuve de l'existence de Dieu, c'est-à-dire sur le ressort moral. Ce qu'il lui faut, ce qu'il appelle de tous ses vœux, ce n'est pas seulement Dieu entrevu par l'esprit, c'est Dieu devenu sensible au cœur par l'amour et la pratique du bien. De là son dédain, non pas précisément pour la raison, mais pour le raisonnement, pour le procédé syllogistique, dédain qui l'a fait accuser de scepticisme. De là ses appels constants, réitérés, à l'amour, à la charité, au cœur, qui lui paraît le vrai centre de la vie morale. Ce qu'il humilie, c'est moins, dit notre auteur, la raison elle-même, que la raison séparée du cœur et de Dieu ; car Dieu se révèle surtout au cœur qui l'aime et qui s'attache à lui comme au souverain bien. Sous le sceptique dont on a tant parlé de nos jours, Gratry retrouve simplement un disciple de la vraie dialectique, de celle qui s'appuie et se fonde sur l'amour. C'est là une explication de la doctrine de Pascal, qui n'est peut-être pas exacte de tout point, mais qui est extrêmement ingénieuse[1].

Cette partie de l'œuvre de Gratry peut donner lieu à plusieurs observations. C'est à tort, suivant nous, que l'auteur a placé, à l'exemple de Lamennais, l'étude de Dieu avant celle de l'âme et suivi la méthode ontologique de préférence à la méthode psychologique. Il s'appuie, pour le faire, sur deux raisons qui ne nous paraissent pas plus solides l'une que l'autre. La première, c'est que la théodicée est la plus facile des sciences philosophiques ;

[1] *Connaissance de Dieu*, t. I, p. 372.

la seconde, c'est qu'elle implique les autres et que ces dernières s'en déduisent naturellement. Il est mal fondé à prétendre que la connaissance de Dieu est plus facile que celle de nous-mêmes ; car chacun sait qu'il n'y a rien de si clair pour nous que notre existence et notre pensée, qui est notre attribut essentiel, tandis que Dieu nous apparaît toujours, lors même que nous y croyons fermement, comme un être mystérieux et caché, *Deus absconditus*. Il a tort de soutenir que la psychologie se déduit de la théodicée ; car il est manifeste que, si je ne connaissais que celle-ci, je n'aurais pas le moindre soupçon de celle-là. Si, en effet, l'existence de l'homme suppose celle de Dieu, la réciproque n'est nullement vraie. Il est bien plus exact de dire que ce n'est, comme nous l'avons vu, qu'avec des matériaux empruntés à la psychologie qu'on peut construire scientifiquement la théodicée.

Nous reprocherons encore au père Gratry d'avoir donné un développement immodéré à la partie historique de son travail : il a en effet, consacré plus de quatre cents pages, c'est-à-dire plus de la moitié de son livre, à l'histoire d'une seule preuve de l'existence de Dieu. Il a, par conséquent, gravement méconnu ces lois de l'unité et de la proportion qui s'imposent à toutes les œuvres de l'esprit et auxquelles il juge lui-même que notre littérature actuelle ne se conforme pas toujours assez. Nous reconnaissons, du reste, que, dans ce morceau d'histoire, Gratry montre autant de pénétration que de savoir et amène habilement, bien qu'en leur faisant un peu violence, les penseurs les plus divers à rendre témoignage à une grande vérité et à la seule méthode par

laquelle, suivant lui, il ait été donné aux hommes de l'atteindre. Nous aimons à voir chez lui Aristote, qui a tant combattu la dialectique de Platon, obligé de s'appuyer sur elle pour s'élever aux plus hauts sommets de sa metaphysique, et Pascal lui-même, ce véhément adversaire de la raison, réduit à pratiquer, à son insu, sous le nom d'amour de Dieu, un des principaux procédés de la méthode dialectique et rationnelle.

III

LE PROCÉDÉ DIALECTIQUE IDENTIQUE A L'INDUCTION ET AU PROCÉDÉ INFINITÉSIMAL

Après s'être servi du procédé dialectique pour prouver l'existence de Dieu, Gratry s'attache à en faire ressortir l'importance et à montrer que nous ne suivons pas seulement ce procédé en théodicée, mais encore dans les sciences physiques et mathématiques ; car il est au fond identique à l'induction des physiciens et au procédé infinitésimal des géomètres. Il expose cette théorie dans sa *Connaissance de Dieu*, où elle n'est qu'ébauchée, et dans sa *Logique*, où elle est développée avec ampleur et appuyée de toutes les raisons qui peuvent la rendre plausible. C'est là ce qu'il considère comme sa grande découverte ; c'est par là qu'il espère imprimer aux études philosophiques un mouvement tout nouveau et ramener les savants à la philosophie, en attendant qu'il puisse ramener les philosophes eux-mêmes à la religion.

L'induction ou marche dialectique est, suivant Gratry, un procédé d'une importance capitale et sans lequel tout progrès dans nos connaissances serait à jamais impossible. La déduction, en effet, ne peut jamais s'élever au-dessus de son point de départ, puisqu'elle procède toujours par voie d'identité : allant toujours du même au même, elle reste toujours au même point. L'induction ou dialectique, au contraire, ne prend son point de départ que comme un point d'appui, pour s'élever plus haut : elle arrive ainsi à quelque chose de différent, elle atteint un principe supérieur et universel. Platon nous le fait entendre, quand il dit qu'il n'est donné qu'au dialecticien d'atteindre au sommet de la science. Aristote lui-même reconnaît l'insuffisance de la déduction ; car il déclare qu'elle suppose des majeures et que l'induction seule peut lui en fournir. Un penseur contemporain plein d'autorité, Royer-Collard, fait remarquer, de son côté, que l'induction et la déduction constituent « en quelque sorte deux raisons humaines, qui ont chacune leurs principes, leurs règles et leur logique », mais que la première est bien plus utile que la seconde, car elle découvre, elle acquiert, tandis que l'autre féconde et développe. C'est même par une induction d'un certain genre que cet auteur explique le mouvement par lequel l'homme conclut de sa durée personnelle la durée de toutes choses et la durée infinie et absolue. Alors, en effet, il ne déduit pas, mais il induit, puisqu'il va du moins au plus, au lieu d'aller du même au même[1].

[1] *Logique*, t. II, p. 38.

Mais ce sont là des vues générales qui ne touchent encore qu'indirectement aux deux thèses posées par le Père Gratry, celles de l'identité de la marche dialectique avec l'induction des physiciens, d'une part, et avec le calcul infinitésimal des géomètres, de l'autre. Pour établir la première, il commence par contester l'opinion généralement reçue, que les lois de la nature sont contingentes et qu'on n'arrive à les déterminer que par une longue série d'observations et d'expériences. Suivant lui, la nature est contingente, mais ses lois sont nécessaires : ce qui le prouve, c'est qu'on les exprime par des formules mathématiques. Quant à l'induction baconienne par laquelle on prétend les saisir, c'est une induction bâtarde et stérile, qui n'a jamais rien produit et qui mérite à peine le nom d'induction. La seule induction vraie et féconde est celle de Képler ; car elle a permis à son auteur de lire couramment dans le ciel et d'y faire ces prodigieuess découvertes dont celles des siècles suivants n'ont été que des conséquences. Il s'agit donc de savoir quelle a été la marche suivie par Képler.

Et d'abord, ce grand homme croyait profondément aux lois de la nature, non pas à des lois compliquées et accidentelles, mais à des lois simples et fixes, émanées d'un Dieu unique et immuable. Il voyait dans toute créature la trace du Créateur et était convaincu que la loi de chaque être de la nature était un reflet de celle de l'Être divin. Aussi sachant, dit Gratry qui admire beaucoup ce procédé d'une valeur fort contestable, que la loi de Dieu est la trinité des personnes dans l'unité de la substance, il chercha quel vestige de la Trinité divine les formes et

les mouvements des astres pouvaient bien comporter, et trouva que rien ne ressemblait plus à la Trinité que la sphère et le cercle qui réunissent, comme elle, l'unité et la variété. C'est en partant de cette conception qu'il se livra à ses immenses calculs et arriva à découvrir cette grande loi que toutes les planètes se meuvent dans des ellipses dont le soleil occupe l'un des foyers. Sur la vue d'un nombre limité de positions de quelques planètes, il affirma les positions passées, présentes et futures de toutes les planètes : il conclut ou plutôt il s'élança de la pluralité à la totalité, du fini à l'infini[1].

Il n'y a rien, suivant Gratry, de plus naturel qu'un tel procédé, parce qu'il n'y a rien de plus naturel que la raison et que la croyance aux lois de la nature qu'elle nous suggère, c'est-à-dire que la croyance à l'unité sous la variété, à l'absolu sous le contingent. Or, c'est là le procédé dialectique, procédé qui nous échappe, parce qu'il est trop rapide et qu'il nous est trop intime, car il est le mouvement fondamental de la raison humaine. C'est lui, en effet, qui « distingue l'homme qui voit la loi, dans son universalité, dans son extension infinie, de la bête qui ne voit que la pluralité des phénomènes », et qui lui fait saisir, sous une confusion apparente, une géométrie réelle. Et il ne faut pas nous étonner, dit Gratry, qui semble ici répondre d'avance à M. Taine, que nous saisissions la géométrie par le même procédé que nous saisissons Dieu ; car ce sont là deux absolus qui n'en font qu'un. Képler le comprenait admirablement; c'est ce qui lui faisait dire : « La

[1] *Logique*, t. II, p. 60.

géométrie, antérieure au monde, coéternelle à l'intelligence de Dieu, Dieu lui-même, car tout ce qui est en Dieu est Dieu,— a fourni à Dieu les formes de la création et a passé dans l'homme avec l'image de Dieu. » Belles et magnifiques paroles ! Les vérités mathématiques n'existent, en effet, que dans l'absolu, qu'en Dieu. C'est là que tend, à son insu, l'esprit du géomètre et de l'astronome, et le principe de l'induction, la croyance spontanée aux lois de la nature, n'est que la croyance sourde de la présence de Dieu en elle.

Non content d'assimiler le procédé dialectique, par lequel les philosophes démontrent l'existence de Dieu, à l'induction qui révèle aux physiciens les lois de la nature, Gratry le compare au calcul par lequel les géomètres opèrent sur l'infini mathématique, et prétend même que le premier est identique au second. Ce calcul dont la découverte simultanée a illustré Newton et Leibniz, simplifie, comme on sait, les problèmes les plus compliqués, en considérant les courbes comme des polygones d'une infinité de côtés infiniment petits. C'est pourquoi Leibniz nommait son analyse : analyse des indivisibles ou des infinis. Voilà donc l'infini qui intervient dans les mathématiques, comme on l'a vu intervenir tout à l'heure dans les sciences physiques, pour les renouveler et en changer la face. Sans reproduire les longs raisonnements auxquels Gratry se livre sur cette matière, contentons-nous de dire que, si l'infini mathématique ne lui paraît pas une réalité véritable, il ne lui semble pas non plus une simple idée de notre esprit, mais une manifestation de la pensée divine. Il ajoute que nous le connaissons de la même

manière que l'infini métaphysique, c'est-à-dire par l'idée du fini qui lui répond et par l'élimination des limites qui le constituent comme tel[1].

Telles sont les considérations par lesquelles le P. Gratry a essayé de fortifier les preuves de l'existence de Dieu. Il a cherché à montrer que le procédé dialectique, qui en est l'essence et le nerf, n'est pas un procédé exceptionnel et particulier à la métaphysique, mais qu'on l'emploie aussi avec succès dans les autres sciences : d'où il suit qu'on ne saurait condamner la métaphysique sans condamner en même temps ces sciences qui jouissent aujourd'hui d'une si grande autorité. Gratry retrouve même son procédé favori dans la poésie, qui s'élance du beau limité et imparfait au beau sans tache et sans limites, et dans la prière, par laquelle l'âme religieuse s'élève des êtres relatifs de cette terre à l'Être absolu. Grâce à cette théorie dont il a trouvé dans le passé les éléments épars, mais qu'il a, le premier, établie dans son ensemble, il espère, suivant sa vive expression, que la logique, qui n'avait que des pieds, aura désormais des ailes.

Quand cette théorie parut, elle excita un assez vif intérêt, mais elle rencontra, en définitive, plus d'adversaires que d'adhérents. Déjà Charles de Rémusat y avait signalé quelques particularités, à son avis, assez étranges, quand Émile Saisset la prit directement à partie dans un article remarquable où, tout en rendant justice au mérite de l'auteur, il traitait la doctrine avec une sévérité peut-être excessive. C'était le rationalisme

[1] *Connaissance de Dieu*, t. II, p. 135.

pur et sans mélange de théologie et de mysticisme qui jugeait le rationalisme chrétien et mystique renaissant.

Il est impossible, disait Saisset, d'identifier l'induction avec la méthode dialectique. La première « consiste, suivant la définition d'Herschell, à s'élever par des observations et des expériences bien conduites à la connaissance des lois de la nature, lesquelles ne sont autre chose que les relations constantes qui existent entre les phénomènes de l'univers. » La seconde consiste, au contraire, étant donné un seul objet de l'univers, conçu comme n'ayant pas en lui-même la raison de son existence, à s'élancer immédiatement et sans aucune recherche préalable, à un principe qui l'explique et qui se suffit à lui-même. Dans l'un de ces procédés, on tâtonne ; dans l'autre, on ne tâtonne pas ; par l'un, on n'atteint que les lois, par l'autre on saisit les causes et, entre toutes, la cause des causes, Dieu lui-même. Si le point de départ de ces deux procédés est le même, leurs moyens et leur but sont différents ; s'il y a entre eux analogie, il n'y a pas identité : « Comment assimiler, dit Saisset, la méthode dont s'est servi Ampère pour trouver la loi des courants électriques avec celle qui conduisit Platon au premier principe de la vérité et de l'être ? » Comment confondre le procédé que Newton a suivi pour déterminer la loi de l'attraction universelle avec celui que Descartes a employé pour démontrer l'Être infini ? Comment comparer les courants électriques et l'attraction, qui ne sont que des lois, c'est-à-dire des faits contingents généralisés, avec Dieu, qui est une vraie cause et une cause nécessaire ?

Les exemples que Gratry invoque en faveur de sa théorie ne valent pas mieux que sa théorie même. Il cite Képler partant de la ressemblance médiocrement évidente de la Trinité et du cercle, pour en conclure le mouvement circulaire des planètes, auquel il est bientôt obligé de substituer un mouvement elliptique. Comme s'il était permis de subordonner ainsi la science à la théologie, et de donner pour la vraie induction les altérations qu'elle a pu subir chez un homme de génie au milieu des préjugés du seizième siècle, et durant l'enfance de l'esprit moderne !

Si le procédé dialectique ne peut être confondu avec le procédé inductif, il ne peut pas l'être non plus avec le procédé infinitésimal. On ne saurait assimiler les combinaisons si abstraites, si artificielles, si raffinées, si étrangères au commun des hommes, par lesquelles l'esprit va du fini à l'infini en mathématiques, à ce mouvement si simple, si spontané, si irrésistible par lequel tout être humain s'élève du sentiment de sa faiblesse et de son imperfection à l'idée d'une puissance et d'une perfection infinies, et franchit par la pensée l'abîme qui le sépare de l'Être divin. De plus, quel rapport y a-t-il entre une grandeur susceptible d'être indéfiniment augmentée ou diminuée et l'Être qui est actuellement parfait, infini et au-dessus de toute grandeur ? Enfin les mathématiques ont pour objet des grandeurs purement abstraites, qui ne sont ni réalisées ni même réalisables. Gratry ne craint-il pas, en les comparant à la métaphysique, de donner à penser que cette dernière se meut, elle aussi, dans une sphère étrangère à la réalité et à la vie, et que son suprême objet n'a non plus rien de commun avec l'existence ? Ne craint-il pas, en un mot, de fournir des armes à ces hégéliens qu'il a si souvent attaqués ?

Saisset conclut de tout cela que la nouvelle logique, la logique de l'Oratoire, comme il l'appelle, confond tout et brouille tout, parce qu'elle veut réduire à une seule méthode trois méthodes irréductibles, en s'appuyant sur des analogies fantastiques et en prenant pour guides l'imagination et l'enthousiasme, au lieu de la calme et sévère raison.

Le P. Gratry répondit à cet article de Saisset, qui avait paru dans la *Revue des Deux Mondes*, le 1er septembre 1855, par un article assez vif, qui fut inséré dans le *Correspondant* le 25 octobre de la même année. Il y montrait qu'il avait senti les coups que lui portait une main vigoureuse, bien que courtoise, et que, pour être un peu mystique, on n'en est pas moins homme. Ce fut une polémique intéressante que celle de ces deux écrivains également distingués, l'un d'un esprit plus réfléchi et plus rigoureux, d'un style plus ferme et plus savamment étudié, l'autre d'un génie plus primesautier et plus fécond, ayant à son service un langage plus facile et plus abondant. Toutefois, si Gratry parvint à découvrir quelques inexactitudes de détail dans la critique de son adversaire, il ne put en infirmer les conclusions dans ce qu'elles avaient d'essentiel. Saisset avait eu raison de distinguer l'induction successive et comparative que pratiquent les physiciens de l'induction spontanée et immédiate dont les philosophes font usage. Elles diffèrent, en effet, profondément l'une de l'autre, de l'aveu même de l'un des

auteurs dont Gratry invoque l'autorité. Suivant Royer-Collard, la première s'appuie sur un plus ou moins grand nombre de faits et n'aboutit qu'à des conclusions plus ou moins probables, tandis que la seconde, en partant d'un seul fait, « s'élève sans incertitude à des conclusions qui ont toute l'autorité de l'évidence. » C'est précisément pour cela qu'il voudrait qu'on donnât à cette dernière un nom particulier, qui empêcherait de la confondre avec l'induction proprement dite.

Cependant il y a, suivant nous, au fond de l'induction des physiciens, telle que Gratry l'entend, quelque chose que ses adversaires auraient dû reconnaître : c'est l'idée de l'infini. Les idées que le procédé inductif nous donne n'ont pas les caractères de cette dernière et ne sont pas obtenues de la même façon, mais elles la supposent. Le physicien ne peut, en effet, aller du moins au plus, de quelques à tous, de la diversité à l'unité, s'il n'a pas actuellement présent à l'esprit le concept de l'un, de l'universel, de l'absolu. Il ne peut croire que la nature a des lois générales et stables, sans croire implicitement qu'il y a un être immuable et universel qui les a éternellement pensées et voulues et dont elles sont de splendides irradiations. Enfin, il ne peut admettre que les mêmes causes, placées dans les mêmes circonstances, produisent toujours les mêmes effets, s'il n'admet pas, avec le métaphysicien, à l'inspection d'un seul effet et d'une seule cause et sans avoir besoin de recourir à des observations multipliées, que tout effet a une cause. Cela revient à dire que, si le procédé inductif n'est pas identique au procédé dialectique, comme le veut Gratry, *il* l'implique comme sa condition nécessaire et ne peut

fonctionner sans lui. C'est là le point précis qui a échappé non seulement aux contradicteurs du P. Gratry, mais encore au P. Gratry lui-même.

Saisset a également bien fait de combattre l'identité que Gratry avait prétendu établir entre le procédé dialectique et le procédé infinitésimal. L'un est presque intuitif, l'autre est essentiellement discursif ; l'un atteint l'infini réel, l'autre n'aboutit qu'à l'indéfini abstraitement conçu. Il est donc difficile que celui-ci puisse servir à légitimer celui-là. Les choses inférieures, suivant la remarque de M. Ravaisson, font penser aux choses supérieures, mais ne servent pas à les démontrer. L'infini mathématique et abstrait ou mieux l'indéfini (car il n'est que cela) peut nous faire penser à l'infini métaphysique et réel : il ne le prouve pas. Nous disons plus, il ne sert pas à nous le faire mieux concevoir et comprendre. Nous ne concevons et ne comprenons, au contraire, l'infini mathématique que par l'infini réel dont il n'est qu'une vaine et fausse imitation ; car, comme on l'a très bien dit, « l'infini est la lumière intérieure par laquelle nous voyons originairement et elle-même et tout le reste[1] ».

Ajoutons que, si la méthode dialectique était identique à la méthode inductive, d'une part, et à la méthode d'analyse infinitésimale, de l'autre, ces deux dernières seraient identiques entre elles. Or, c'est ce qui n'est pas. Les savants qui ont usé le plus habilement de l'une et de l'autre ont toujours pris soin de les distinguer. Ils ont toujours regardé l'induction comme une méthode fé-

[1] Ravaisson, *la Philosophie en France*, p. 136.

conde, à la vérité, mais qui n'aboutit qu'à des résultats plus ou moins hypothétiques et provisoires, tandis qu'ils ont toujours vu dans l'analyse une méthode vraiment démonstrative.

La dialectique reste donc, malgré les efforts de Gratry, distincte des deux procédés avec lesquels il a cherché à la confondre. Cependant elle n'en conserve pas moins toute sa valeur. Plus sûre que le premier, aussi sûre que le second, plus rapide que tous deux, elle est leur condition commune ou plutôt leur commun principe.

IV

RÉFUTATION DE L'HÉGÉLIANISME OU DIEU DÉMONTRÉ PAR L'ABSURDE

Hegel est incontestablement la plus grande renommée philosophique du XIX[e] siècle. Après avoir longtemps dominé en Allemagne avec une autorité souveraine, sa pensée avait pénétré en France et y avait inspiré d'autant plus d'enthousiasme qu'elle n'y était pas parfaitement comprise et qu'elle n'y apparaissait que dans une sorte de demi-jour mystérieux. Non seulement le P. Gratry ne partagea point l'engouement général (ses croyances religieuses devaient naturellement l'en préserver), mais il osa envisager en face le philosophe allemand et le prendre corps à corps.

Tout le système de Hegel consiste, suivant l'éminent oratorien, à concevoir l'univers comme un germe qui se développe, par une série indéfinie de transformations,

depuis l'être pur et indéterminé, identique au non-être jusqu'à l'homme, dernier terme et point culminant de cette évolution merveilleuse. Gratry combat cette doctrine comme diamétralement contraire aux deux principes constitutifs de la raison. De ces deux principes, le premier est le principe d'identité ou de contradiction, qui sert de fondement à la déduction, ou procédé syllogistique ; le second est le principe de transcendance, qui sert de base à l'induction, ou procédé dialectique. Or, pour établir son système, Hegel est obligé, suivant Gratry, de nier l'un de ces principes et d'appliquer l'autre en sens inverse : d'où il suit que son système de panthéisme ou d'athéisme (qu'on l'appelle comme on voudra) est une preuve de l'existence de Dieu par l'absurde.

Que Hegel nie le principe d'identité, c'est ce qui ressort déjà, dit Gratry, du soin qu'il prend de réhabiliter les sophistes grecs avec lesquels on pouvait être tenté de le confondre. Il admire, en effet, beaucoup Gorgias pour avoir dit que l'être n'est pas; que, si on le connaissait, on ne pourrait en transmettre la connaissance. Mais nous avons, pour établir les négations de Hegel une preuve encore plus concluante, c'est l'aveu de Hegel lui-même. Il affirme positivement, en mainte circonstance, l'identité des contradictoires, c'est-à-dire du *pour* et du *contre*, du *oui* et du *non*, de l'être et du néant et partant du vrai et du faux, du bien et du mal : « L'être, dit-il, et le néant, c'est même chose; la lumière pure, ajoute-il, c'est la nuit pure [1]. » Non con-

[1] *Logique*, t. I, p. 133.

tent de nier le principe d'identité qu'il appelle encore principe du troisième exclu *(principium exclusi tertii)*, Hegel donne des raisons à l'appui de son opinion. Suivant lui, ce principe n'a de valeur que dans la logique vulgaire, qui opère sur des abstractions; il n'en a point dans la logique nouvelle, qui raisonne sur le concret, sur le réel, où le *oui* et le *non* ne s'opposent jamais d'une manière absolue. Aussi le remplace-t-il par un principe tout contraire qu'il nomme celui du troisième survenant *(principium tertii intervenientis)*, de manière à faire subir à la logique une complète transformation.

Gratry défend de son mieux le principe d'identité contre le philosophe allemand. Quand je dis : Je mourrai demain, ou Je ne mourrai pas demain, dit-il, toute autre alternative est exclue, il n'y a pas de troisième terme admissible. Quand je dis : Dieu est bon, ou Il n'est pas bon, c'est là également une proposition dont la première alternative exclut l'autre et ne permet à aucune autre d'intervenir entre elles. Aristote a formulé admirablement et admirablement défendu ce principe de contradiction dont l'auteur moderne ne veut plus entendre parler. Suivant lui, le principe par excellence est celui au sujet duquel toute erreur est impossible et dont la possession est nécessaire pour comprendre quoi que ce soit. Or, il n'en est aucun qui offre ces deux caractères au même degré que celui-ci : « Il est impossible que les mêmes attributs appartiennent et n'appartiennent pas au même sujet dans le même temps et sous le même rapport. » Quiconque, ajoute le fondateur de la logique, soutient qu'on peut affirmer simultanément

le *oui* et le *non*, détruit la possibilité de la parole et persiste néanmoins à parler; mais il ne mérite pas qu'on le prenne au sérieux, car, de fait, il ne dit rien. C'est ne rien dire, en effet, que de dire, non que les choses sont ainsi ou ne sont pas ainsi, mais qu'elles sont ainsi et ne sont pas ainsi en même temps. Il semble vraiment, s'écrie Gratry, qu'Aristote avait lu Hegel et se proposait de le réfuter [1].

On dira peut-être que le philosophe grec s'est exprimé de la sorte parce qu'il ignorait ce troisième intervenant dont la découverte était réservée au philosophe germanique. Eh bien, non! le troisième intervenant, il l'a deviné et en a fait bonne justice : « Dire que l'être est et que le non-être n'est pas, dit-il, voilà le vrai; admettre un milieu entre ces deux propositions contradictoires (c'est bien là le troisième intervenant), c'est comme si on admettait un nombre qui ne serait ni pair ni impair. » Non content de percer à jour tous ces sophismes, Aristote en pénètre la raison et les conséquences. Ils proviennent de la manie de chercher à tout expliquer. Quant à leurs résultats, les voici : « Si, dit-il, toutes les propositions contradictoires au même être sont vraies en même temps, il est évident que toutes choses seront comme une chose unique. Une galère, un mur et un homme doivent être même chose. » C'est le système de l'identité absolue, c'est le panthéisme hégélien aperçu, deux mille ans d'avance, avec une incomparable pénétration dans le principe qui le contenait [2].

[1] *Logique*, t. p. 164.
[2] *Logique*, t. I, p. 174.

Après avoir défendu contre Hegel, on a vu avec quelle vigueur, le principe de contradiction, Gratry défend contre lui le principe de transcendance. Le philosophe allemand ne nie pas, à la vérité, ce dernier principe, mais il l'applique à rebours, de sorte que, suivant le mot de Platon, au lieu d'aboutir à l'être, comme le vrai philosophe, il n'aboutit, comme le sophiste, qu'au non-être. Pendant que le vrai philosophe, en effet, s'élève par la dialectique, des êtres finis et de leurs qualités finies mais réelles, jusqu'à l'Être infini qui les possède sans limites, Hegel descend, par le même procédé suivi d'une manière inverse, c'est-à-dire en éliminant, non la limite de nos qualités, mais nos qualités mêmes, jusqu'à l'être pur, indéterminé, sans attributs et identique au non-être. C'est cet être qui n'est pas, c'est ce Dieu-Néant qu'il met au sommet des choses et qu'il érige en principe de l'univers, à la place de l'Être des êtres, du Dieu vivant et parfait de la vraie philosophie. S'il faut en croire Hegel et ses sectateurs, c'est l'être pur, c'est-à-dire la possibilité pure, qui a tout engendré, c'est le néant qui a tout produit et qui est devenu successivement toutes choses : tout est venu de rien. Suivant Platon et ses disciples, au contraire, les choses finies ne peuvent s'expliquer que par un être infini et qui possède en lui-même la vie, l'amour, l'intelligence et les autres qualités qu'elles n'ont que par emprunt et par participation.

« La question est donc de savoir, dit très bien Gratry, si ce qui devient devient sans cause; si à tout mouvement, à tout effet, à toute croissance, ne répond pas nécessairement une force, un être déjà en acte antérieurement ; s'il est possible d'admettre que ce qui n'était pas devient spontanément ; si le principe de toutes choses est la possibilité d'être ou bien l'être actuel[1]. » C'est une question qui a été résolue avec autant d'autorité que de profondeur par le fondateur même de la métaphysique. D'après Aristote, nul être en puissance ne peut se réaliser et se développer que sous l'action d'un être qui est déjà en acte, c'est-à-dire qui possède la réalité pleinement épanouie et développée. Toute chose, en effet, a un premier moteur et un premier moteur qui existe en acte de toute éternité. C'est là un point fondamental pour Aristote ; il y revient toujours et partout ; car c'est sa démonstration de l'existence de Dieu, démonstration analogue, malgré la différence des termes, à celle de Platon et à celle de Descartes et non moins péremptoire. Elle n'est, en effet, que le développement de cette formule qui touche d'aussi près que possible à l'évidence : Rien ne vient de rien, ou, Il n'y a pas d'effet sans cause. Hegel ne la trouve ni évidente ni certaine et soutient même, à l'encontre du genre humain, la formule opposée, que rien produit quelque chose ou plutôt produit toutes choses. Et ce n'est pas là un point particulier de son système, c'est son système tout entier, ce qui revient à dire, suivant Gartry, que sa doctrine est la raison renversée, l'absurde érigé en système.

Ce qui a conduit Hegel à une telle doctrine, c'est le principe de Spinoza, que toute détermination est une négation. Mais c'est là un principe inadmissible. Une

[1] *Logique*, t. I, p 260.

détermination, en effet, n'est pas autre chose qu'une qualité qui distingue un être. Or une qualité n'est certainement pas, dans un être, une négation, une limite, une diminution; elle est au contraire une réalité, une promotion, une augmentation. Ce n'est donc pas amoindrir le premier Être que de lui donner de l'intelligence, de la sagesse, de la bonté : c'est bien plutôt l'amplifier et l'agrandir. La vraie dialectique part des perfections limitées de l'homme et les attribue à Dieu sans leurs limites; celle de Hegel lui ôte ces perfections en même temps que leurs limites elles-mêmes. Au lieu de perfectionner sa nature, elle la dégrade; au lieu de l'élever au-dessus de la nôtre, elle la rabaisse au-dessous.

Non content de faire sortir l'univers du néant, Hegel a la prétention de nous expliquer comment il en est sorti. Il le compare à un arbre immense qui s'échappe d'un germe presque imperceptible, pour se développer puissamment dans les airs et étendre dans tous les sens ses vigoureux rameaux. Il ne songe pas que ce germe, si petit qu'il soit, est pourtant quelque chose, tandis que le principe d'où il fait sortir l'univers n'est rien et qu'entre quelque chose et rien il y a une distance infinie. Il ne songe pas non plus que ce germe ne se développe pas tout seul, mais qu'il est stimulé par des forces invisibles qui le vivifient et le fécondent, tandis que l'être pur n'est stimulé par rien : « On le voit croître, dit ingénieusement Gratry, on dit, il pousse; on ne voit pas qu'il est poussé... On oublie l'impulsion initiale, et l'instant de la fécondation sans lequel l'arbre entier resterait éternellement en germe. Encore bien moins s'informe-t-on d'où viennent les germes et qui leur donne

ce plan intérieur et prédéterminé, aussi visiblemeut déposé dans leur sein que l'est un plan signé de l'architecte dans la première pierre d'un palais. » Mais à quoi bon réfuter l'absurde, ajoute notre philosophe? « Croire qu'il n'y a dans l'ensemble des choses qu'un seul être en croissance à partir de rien, c'est croire que ce qui n'est pas devient, et devient par soi-même : c'est croire qu'il y a des effets sans cause[1]. »

C'est dans sa *Logique*, où on ne s'aviserait peut-être pas d'aller la chercher, que Gratry a développé la réfutation de Hegel que nous venons de faire connaître. Dans son *Étude sur la sophistique contemporaine* qu'il avait publiée auparavant, et dans son livre intitulé *Les sophistes et la critique* qu'il fit paraître un peu plus tard, il s'attaque, non plus au maître, mais à ceux qu'il appelle ses disciples et qu'il désigne sous la dénomination aussi peu exacte que peu courtoise de *sophistes*, à M. Vacherot, à M. Renan et à M. Scherer. Ce mot *sophistes*,, en effet, s'applique ordinairement aux charlatans de la république des lettres, à ceux qui enseignent ce qu'ils ne croient pas et ne songent qu'à faire de leurs paroles métier et marchandise. Or, tout le monde sait que les écrivains dont il s'agit ont sacrifié des positions honorablement acquises à leurs idées bonnes ou mauvaises et subordonné noblement leur vie matérielle à leur vie morale. Ajoutons qu'ils ne sont pas, à proprement parler, des disciples de Hegel; car, s'ils admirent le système du philosophe allemand et s'en approprient quelques résultats partiels, ils en re-

[1] *Logique*, t. I, p. 26?.

jettent, comme on l'a remarqué, le principe fondamental de l'identité des contradictoires. Les attaques que Gratry dirige contre eux ne sont donc pas aussi fondées qu'il a l'air de le croire.

Gratry n'est pas non plus toujours dans le vrai quand il combat Hegel, et on peut certainement lui reprocher de méconnaître les mérites et d'exagérer les défauts de cet auteur célèbre. En réponse au scepticisme de Kant, qui avait séparé par un abîme le sujet pensant et l'objet pensé, Hegel avait proclamé l'intime harmonie de l'esprit et de la nature et l'étroite corrélation des lois qui les régissent : Gratry ne lui en tient aucun compte. A l'occasion de l'esprit, il avait traité avec élévation du droit, de la morale, de l'art, de la philosophie, de la religion elle-même, et émis sur toutes ces matières, à travers bien des erreurs et bien des hypothèses, une foule d'idées profondes et originales : Gratry n'en dit rien et ne lui en sait aucun gré. Ajoutons, avec M. Ravaisson, que, malgré les propositions contradictoires qu'on ne trouve que trop souvent chez le philosophe allemand, il est peu équitable d'identifier, comme le fait Gratry, son idéalisme raffiné avec le sensualisme vulgaire des sophistes. Hegel, en effet, croit que les contradictions que la connaissance humaine nous offre à ses degrés inférieurs, sont seulement apparentes et qu'elles se résolvent en harmonie dans une sphère plus haute ; or, les sophistes n'ont jamais eu une idée semblable.

Mais, si Gratry a exagéré les contradictions de Hegel, ces contradictions sont réelles, et il faut reconnaître que l'auteur français en a fait bonne justice. Il a eu raison

de soutenir qu'il ne faut pas placer l'être pur à l'origine des choses. Cet être pur, en effet, n'est que l'être conçu avec une extension indéfinie et une compréhension nulle ; c'est l'être indéterminé, vide d'attributs, identique au non-être. Un être si pauvre, un être qui n'en est pas un, ne saurait enfanter les réalités si riches qui composent l'univers et l'humanité. Le moins ne peut produire le plus ; l'imparfait, le parfait ; le non-être, l'être, et tous les efforts de Hegel pour établir le contraire viennent se briser contre cette forte parole de Bossuet : « Qu'un seul moment rien ne soit, éternellement rien ne sera et le néant sera à jamais toute existence. »

Il faut donc en revenir, sur ce point capital, à la grande doctrine de Platon et d'Aristote, de Descartes et de Leibniz, qui est, sous une forme savante, celle que le genre humain professe sous une forme spontanée, à savoir, que le contingent suppose le nécessaire ; car la chaîne immense des êtres ne peut en quelque sorte flotter en l'air et doit se rattacher à un point fixe. Il faut en revenir également à celle-ci, qui la complète, que l'imparfait suppose le parfait ; car le principe doit contenir éminemment les choses qui en dérivent, sans quoi il n'en serait ni la dernière raison ni la suprême explication. Mais, pour les contenir, il doit avoir plus d'être à lui seul qu'elles n'en ont toutes ensemble, c'est-à-dire être réellement et actuellement parfait. C'est ce que le P. Gratry (il faut lui rendre cette justice) a très bien mis en lumière, et par là il a rendu un véritable service à la saine philosophie.

V

DIEU SAISI PAR LE SENS DIVIN ET LA MÉTHODE MORALE

L'âme a deux ailes pour s'élever à Dieu, la dialectique et l'amour : cette pensée de Platon est également celle de Gratry. Aussi, après avoir traité de la dialectique, il traite de l'amour, il fait la théorie du sens divin. Il paraît en avoir puisé l'idée dans Thomassin, qui l'avait lui-même puisée dans les Pères disciples de Platon et des néoplatoniciens : « Tous, dit Thomassin, reconnaissent dans l'âme l'idée innée ou du moins naturelle de Dieu, sorte de science anticipée ou plutôt de conscience de Dieu, que Dieu grave dans les âmes naissantes, ou, si l'on veut, que Dieu toujours présent ne cesse de leur offrir en se montrant... Plus haut que l'intelligence, ajoute-t-il, il y a un sens mystérieux qui touche Dieu plutôt qu'il ne le voit et ne le conçoit, *supra vim intelligendi est sensus quidam arcanus quo Deus tangitur magis quam cernitur aut intelligitur*[1]. » C'est là, d'après Gratry, le plus profond des faits psychologiques. Il implique que Dieu n'est pas seulement prouvé par ses effets, mais encore par son idée, c'est-à-dire par le sentiment que nous avons de lui. C'est ainsi que l'entendent Platon et Aristote, quand ils nous parlent, l'un, de l'idée du souverain bien, l'autre, de l'amour du su-

[1] *Connaissance de Dieu*, t. II, p. 151.

prême intelligible ; c'est ainsi que l'entend Descartes, quand il voit dans la notion de l'infini la marque de l'ouvrier sur son ouvrage ; c'est ainsi que l'entend Schelling, quand il nous dit que Dieu ne doit pas être seulement pour la philosophie un être rationnel, mais encore un *être expérimental*. Gratry conclut de tout cela que nous n'avons pas seulement deux sens, mais trois, le sens externe, par lequel nous sentons les corps, le sens interne, par lequel nous nous sentons nous-mêmes, et le sens divin, par lequel nous sentons Dieu.

Pour saisir Dieu, il ne suffit pas d'être doué du sens divin, il faut encore vouloir s'en servir de préférence aux autres sens ; c'est ce que Gratry appelle la méthode morale. Platon la connaissait bien, car il recommandait à ceux de ses disciples qui voulaient devenir vraiment philosophes d'apprendre à mourir, c'est-à-dire à se détacher des choses passagères et périssables, pour s'attacher à l'immuable et à l'éternel. Pour croire en Dieu, il faut donc vouloir. Quand un homme nie Dieu, le principe du mal est dans sa volonté, qui n'a pas fait effort pour maintenir son être dans son état normal et pour faire prédominer en lui les opérations nobles sur les opérations vulgaires. Il n'est pas étonnant, ajoute très bien Gratry, que la dégradation morale amène les hommes à nier Dieu ; car elle les amène à se nier eux-mêmes, c'est-à-dire à méconnaître leur nature dans ce qu'elle a de plus relevé. A mesure, en effet, qu'ils se laissent entraîner au mal et qu'ils deviennent esclaves de leurs passions, ils perdent le sentiment du bien et celui du libre arbitre, et désapprennent la morale dans ses principes constitutifs et essentiels[1].

[1] *Connaissance de Dieu*, t. II, p. 151.

Il n'y a pas seulement chez Gratry un philosophe un peu mystique, mais enfin un philosophe, il y a encore un théologien. Aussi il distingue, dans la connaissance du monde intelligible, c'est-à-dire de l'être divin, deux régions différentes, celle de la philosophie et celle de la théologie, et essaye, après nous avoir introduits dans l'une, de nous faire pénétrer jusqu'à l'autre. Dans la première, dit-il, Dieu se montre à nous indirectement, en faisant briller ses rayons réfléchis dans notre âme comme dans un miroir ; dans la seconde, il se montre à nous directement et comme face à face. La raison (et ici ce mot désigne l'ensemble de nos moyens naturels de connaître) constitue l'une de ces deux visions ; la foi commence l'autre, qui ne s'achève et ne se consomme que dans la vie future, sous le nom de vision béatifique. Comme tous les mystiques, Gratry parle avec un suprême dédain de cette pauvre petite lumière que la raison nous donne, lumière flottante, inquiète, qui ne se rattache à aucun soleil vivifiant ; lumière sans chaleur, sans bonheur, sans fécondité. Est-ce bien la peine, dit-il, de tant se travailler pour n'arriver qu'à quelques notions abstraites incapables d'éclairer l'esprit, de nourrir le cœur et d'éclairer la volonté ? Il ne faut donc pas s'arrêter à ce premier degré de l'intelligible divin ; il faut monter jusqu'au second.

Nous approuvons presque sans réserve la méthode morale si fort préconisée par Gratry ; car nous sommes convaincu de l'influence que la pratique et l'amour du bien exercent sur la connaissance du bien même. Le philosophe, en effet, n'est pas, quoi qu'on en ait dit, un simple spécialiste qui doit, comme le chimiste et le

physicien, consulter son esprit sans jamais interroger son cœur. Ayant pour objet d'étude l'homme et la beauté morale dont il est susceptible, il faut qu'il se dégage de l'animalité pour se connaître et qu'il crée en lui le beau moral pour l'y voir. Bien plus, il faut qu'il sente le beau moral pour en avoir la pleine connaissance : vouloir qu'il se défie du sentiment qu'il en a pour en mieux juger, c'est vouloir que le musicien se défie du sentiment musical pour mieux juger en matière de musique. C'est donc avec l'âme tout entière, non avec la seule raison, qu'il faut philosopher : aussi Jouffroy disait-il que la philosophie est avant tout une affaire d'âme[1].

La théorie du sens divin mérite aussi d'être prise en considération. Il faut, en effet, ou nier Dieu ou reconnaître qu'il y a entre lui et nous une communication intime ; car, suivant l'expression biblique, c'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes. Mais croire après cela, comme Gratry, que nous pouvons acquérir de Dieu une connaissance vraiment expérimentale, analogue à celle que nous avons des corps, et constituer ainsi une théologie aussi positive que la physique, c'est certainement aller trop loin. Nous savons bien que c'est là la prétention des mystiques, mais ce sont des gens dont il faut se méfier. S'il y a parmi eux des natures fines et délicates, qui abondent en sentiments exquis et en vues élevées, il y a aussi bien des rêveurs, aussi étrangers que possible à la vie réelle, et qui prennent pour des réalités saisies

[1] Voir notre *Philosophie du devoir*, p. 29 et 320 de la 3e édition.

par le sens divin les chimères créées par leur imagination émue. L'histoire de leurs visions et de leurs hallucinations est là pour en faire foi. Gratry lui-même est quelquefois sur la pente où tant d'autres se sont laissés glisser. Il semble, en effet, bien près de quitter la claire région de la science pour le domaine vaporeux de la fantaisie, quand il nous dit qu'il y a positivement entre les âmes des communications à distance, et quand il trouve dans deux lignes de latin, écrites au seizième siècle par une personne pieuse, une révélation anticipée de la géologie moderne tout entière.

Un autre reproche que nous adresserons à Gratry, c'est de trop sacrifier la philosophie à la théologie. Nous admirons, avec lui, cette merveille de la théologie chrétienne qui a été, comme il le dit très bien, longtemps travaillée en commun par l'élite du genre humain et qui est comme une œuvre œcuménique. Mais nous soutenons que la philosophie a, elle aussi, sa valeur propre, soit au point de vue intellectuel, soit au point de vue moral. C'est elle qui a créé, dans l'antiquité les sciences physiques, noologiques et politiques ; c'est elle qui a fourni, depuis l'avènement du christianisme, aux théologiens eux-mêmes le fond solide de leurs spéculations ; c'est elle enfin qui aujourd'hui encore anime de son souffle la plupart des sciences, surtout celles qui ont pour objet l'homme et les sociétés humaines. Que si elle parle moins au cœur que la théologie, elle ne le laisse pas non plus tout à fait indifférent. Elle a été, en effet, chez les anciens, comme Bossuet le remarque, un ardent foyer de vie morale, au point qu'elle est devenue, dans certaines écoles,

telles que le pythagorisme, le platonisme, le stoïcisme, presque une religion. Elle a, dans les temps modernes, travaillé activement à l'amélioration de notre espèce et a organisé, en faveur de l'affranchissement des opprimés, de la défense de leurs droits, du relèvement de leur dignité, du développement de leur instruction, de véritables croisades auxquelles elle s'est portée de tout son esprit, de tout son cœur, de toutes ses forces, sans se laisser devancer par personne.

Par la prédominance excessive qu'il accorde ici à la foi sur la raison et par ses déclamations contre la philosophie séparée, c'est-à-dire contre la philosophie proprement dite, Gratry semble encore se rattacher au fidéisme de Bautain, son ancien maître, que, du reste, il ne nomme jamais. Toute la différence qu'il y a entre eux, c'est que, chez le maître, la foi est le fondement de la philosophie, tandis que chez le disciple elle n'en est que l'indispensable couronnement. Ce n'est pas là, d'ailleurs, un détail du système de Gratry, c'est son système lui-même. Frappé, comme plusieurs de nos contemporains les plus éminents, de l'état de dispersion qu'offrent les idées au dix-neuvième siècle, l'habile oratorien a voulu, lui aussi, les réunir et les fondre en une vaste synthèse. Pour cela, il s'est d'abord adressé aux savants et a essayé de leur montrer qu'on peut arriver par les seuls procédés dont ils se servent à prouver l'existence de Dieu, c'est-à-dire la plus grande des vérités philosophiques, et que, par conséquent, rien ne s'oppose à ce que la science et la philosophie ne fassent plus qu'un seul et même corps. Se tournant ensuite vers les philosophes, il a tâché de leur faire voir qu'au-

dessus des vérités de la morale et de la religion naturelles qu'ils admettent, il y a des vérités morales et religieuses surnaturelles sans lesquelles elles n'ont presque aucune valeur : il a cherché à incorporer la philosophie dans la théologie. Commencé par la raison, son système finit par la foi : c'est un semi-fidéisme ou un semi-rationalisme.

VI

DESTINÉE DE L'HOMME ET DESTINÉE DE L'HUMANITÉ

Le sentiment tenait trop place dans l'âme de Gratry pour que ce philosophe pût longtemps s'occuper de la logique pure, bien qu'il eût quelquefois donné à cette dernière, comme on vient de le voir, un caractère sentimental. Aussi finit-il par y renoncer pour se livrer à des études qui offraient à son cœur aimant plus de satisfaction : « Qu'il me soit permis, dit-il, de laisser le côté abstrait de la science et de dire avec Malebranche : « Je ne veux plus m'occuper que de morale et de religion. » Je ne veux plus méditer que l'âme et son avenir, l'humanité et sa destinée sur la terre et au ciel [1]. »

L'homme doit vivre sur la terre d'une vie à la fois large et harmonique, c'est-à-dire à la fois triple et une, et se rapprocher ainsi de l'unité et de la triplicité de ce Dieu dont il est l'image vivante. Telle est, suivant Gratry, sa destinée ici-bas. Mais cette destinée, bien

[1] *Connaissance de Dieu*, préface de la 2e édition, p. XVII.

peu d'hommes ont à cœur de l'accomplir. Le genre humain se divise, en effet, en trois races : ceux qui vivent par le ventre, ceux qui vivent par le cerveau et ceux qui vivent par le cœur. C'est des hommes des deux premières classes qu'il faut dire qu'ils ne meurent pas, mais qu'ils se tuent. Cela est vrai, s'il faut en croire notre auteur, des savants, comme des voluptueux, de ceux qui abusent de la lumière comme de ceux qui abusent du feu. Ici Gratry fait un tableau un peu chargé peut-être, mais saisissant de la vie de ces derniers. Il nous décrit admirablement la perversité des sens qui veulent jouir avant le temps, jouir sans fin et sans relâche, épuisant ainsi la flamme destinée à donner aux membres leur force, à l'esprit sa vigueur, à la volonté son élan, au cœur sa délicatesse. Nul genre de suicide, dit-il, n'est plus funeste que celui-là, puisqu'il atteint à la fois la vie physique, la vie intellectuelle et la vie morale [1].

Le portrait que Gratry nous a laissé des hommes d'étude est plus chargé encore, car enfin la plupart d'entre eux se distinguent non seulement par la régularité de leur conduite, mais encore par leur longévité, comme les annales des académies le prouvent suffisamment. Cependant, il offre quelques détails bien choisis et rendus de la manière la plus expressive. Les excès de tête, dit-il, ne sont guère moins funestes que ceux des sens. Ils brisent l'unité vitale, en concentrant toute la vie au cerveau et en frappant tous les autres organes d'une sorte d'atrophie. En même temps, en

[1] *Connaissance de l'âme*, t. II, p. 30.

effet, qu'ils développent dans le sujet une sensibilité nerveuse morbide, ils diminuent sa force motrice, dessèchent son cœur, alanguissent sa volonté et énervent son caractère : ils l'annulent physiquement et moralement.

Pour remédier au mal qui nous ronge, il faut nous élever de la classe inférieure et de la classe moyenne à la classe supérieure, de la sphère de la volupté et de celle de la science à celle que Pascal appelle la sphère de la charité. Quant à la manière d'accomplir cette ascension, Gratry nous l'explique à merveille, en s'inspirant à la fois de ce que l'esprit philosophique a de plus noble et de ce que l'esprit chrétien a de plus pur. Nous devons d'abord subordonner en nous les sens à la raison, c'est-à-dire étouffer notre sensualité; nous devons ensuite subordonner en nous la raison à la conscience au cœur, à l'amour du bien en soi, c'est-à-dire étouffer notre orgueil. C'est ce que notre auteur nomme le sacrifice de l'égoïsme de la chair et de l'égoïsme de l'esprit, c'est-à-dire de l'amour désordonné de nous-mêmes sous ses deux principales formes, à l'amour de Dieu, c'est-à-dire à l'amour de l'ordre absolu. Il est vrai que nous ne pouvons accomplir ce sacrifice tout seuls, sans le secours de Dieu, mais ce secours ne nous fait jamais défaut ; car Dieu, le bien suprême, est toujours là, qui nous sollicite par son invincible attrait, et il ne dépend que de nous d'acquérir une vie plus large et plus parfaite, en nous laissant ravir vers ce centre de tout être et de toute perfection. Cela est vrai de la vie physique comme de la vie intellectuelle et morale : « Qui saurait, dit Gratry, sacrifier à fond l'une et l'autre

dispersés loin de leur centre et n'en reçoivent qu'une chétive lumière : c'est comme nous. Ils ne savent rien les uns des autres : nous sommes entre nous dans une ignorance toute pareille[1]. Ils tournent toujours sur eux-mêmes dans une mobilité inquiète : faisons-nous donc nous-mêmes autre chose? Mais nous ne sommes pas faits pour cette vie de mobilité, de ténèbres et de dispersion où les âmes ne se voient qu'un instant, « où elles se saluent, s'embrassent et se séparent. » Nous sommes faits pour la vie stable, pour la vie humaine, pour la vie rassemblée et amoureuse, où tous seront dans tous et tous en Dieu. C'est là, ce doit être là l'état définitif de la création.

Reste à savoir où sera le siège d'une telle vie. Gratry le place dans ce monde, mais dans ce monde transformé. La création, dit-il, se consommera en Dieu, non par l'anéantissement, comme le veulent les faux mystiques, mais pour y vivre d'une vie plus haute[2]. C'est ce que les saints Livres nous font entendre, quand ils nous donnent rendez-vous, pour la fin des temps, dans un ciel nouveau et dans une nouvelle terre, où nous vivrons tous au centre des choses, au lieu d'être disséminés à la circonférence, et où un éternel amour nous fondra dans une unité éternelle.

On voit comment Gratry comprend la destinée humaine. A l'exemple de saint Augustin, de Pascal et aussi de Bautain, dont il s'inspire quelquefois sans le dire et en le laissant du reste loin derrière lui, il distingue

[1] *Connaissance de l'âme*, t. II, p. 258.
[2] *Connaissance de l'âme*, t. II, p. 371.

dans l'homme trois vies, celle des sens, celle de l'esprit et celle de l'amour, et fait consister tous les progrès dont il est capable à passer de la première à la seconde, et de la seconde à la troisième. S'élever de ce qui est hors de nous à ce qui est en nous et de ce qui est en nous à ce qui est au-dessus de nous *(ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora)* : voilà, suivant lui, toute la loi ; car la vertu ne consiste pas dans l'état de l'âme posée en soi, mais dans l'élan de l'âme hors de soi et plus haut que soi, grâce à l'attrait que le souverain Bien exerce sur elle. C'est là, hâtons-nous de le dire, la pensée chrétienne, telle qu'il faut la comprendre, s'élevant avec autant de pureté que d'éclat jusqu'aux plus hautes cimes de la spéculation, où elle se rencontre et s'identifie avec la pensée philosophique la plus sublime, telle qu'il a été donné à un Platon et à un Leibniz de la concevoir.

Les vues de Gratry sur le lieu de l'immortalité sont bien plus sujettes à la critique ; car, par certains côtés, elles choquent le bon sens et le bon goût tout ensemble. Mais elles respirent un sentiment qui était presque inconnu aux âges antérieurs, le sentiment je ne dis pas seulement de l'infinité en soi, mais encore de l'infinité des mondes qui flottent dans l'espace et auprès desquels celui que nous habitons n'est qu'un grain de poussière. Par là le saint prêtre de l'Oratoire donne la main, malgré bien des dissidences sur d'autres points, à Jean Reynaud, à M. Flammarion, à tous ceux qui ont cru, de nos jours, élever l'esprit de l'homme, en lui montrant dans les profondeurs insondables du firmament ses futurs domaines.

concupiscence, anéantir les deux foyers, rendre simple sa vie, ramener les trois fonctions fondamentales à l'unité, remplirait, en effet, son corps de lumière et de vie[1]. » A cette hauteur, la médecine, la philosophie et la théologie se confondent.

Notre destinée présente une fois posée, notre destinée future s'ensuit. Après avoir reproduit les preuves classiques de l'immortalité de l'âme, Gratry ajoute, en effet, que, si quelques-uns rejettent cette vérité, c'est qu'ils ne vivent pas d'une vie pleine et n'ont pas, par conséquent, le sentiment de la nature humaine dans sa plénitude ; c'est qu'au lieu de monter sans cesse vers l'être, ils descendent constamment vers le non-être et qu'ils ont la conscience de leur inanité croissante et de leur marche constante vers le néant. Ames demi-mortes, ils se sentent pour ainsi dire prédestinés à la mort, qui pour eux cependant ne sera jamais complète et se réduira seulement à un être moindre, tandis que les âmes vivantes anticipent par la pensée et par l'amour cette vie éternelle dont elles sentent sourdre en elles les germes toujours grandissants et dont elles savourent par avance l'ineffable béatitude. Le vice, en effet, émousse le sens de l'immortalité, tandis que la vertu l'aiguise. — C'est là, comme on voit, une nouvelle application du principe de la méthode morale.

Mais cette radieuse immortalité vers laquelle l'âme religieuse s'élance du fond des ténèbres de cette terre, avec un instinct plus sûr que celui qui emporte l'oiseau voyageur loin de la région des frimas, dans les

[1] *Connaissance de l'âme*, t. II, p. 160.

contrées aimées du soleil, où la trouverons-nous et sur quelle plage bénie en goûterons-nous la douce possession? C'est la question, non plus de l'immortalité de l'âme, mais du lieu de l'immortalité, question étrange, devant laquelle se sont arrêtés, sans même se la poser formellement, les plus fermes génies, et qu'un petit nombre d'esprits hasardeux, plus avides de connaître que d'assurer leurs connaissances, ont seuls essayé de résoudre. Avec sa nature mystique et sentimentale, impatiente de savoir beaucoup plutôt que de bien savoir, Gratry devait se laisser tenter par un tel problème et l'agiter avec ardeur. Ce qu'il lui faut, en effet, ce n'est pas ce qu'il appelle la pâle immortalité des traités de philosophie, à laquelle on arrive à grand'peine, par des raisonnements abstraits et qui n'offre qu'une vaine ombre aux bras qui veulent la saisir : c'est cette immortalité vivante et palpable, qui nous apparaît dans l'éclair divin de l'intuition et qui est, comme Dieu même, sensible au cœur. Or, cette immortalité, il a besoin d'un endroit où il puisse la placer.

Il y a, dit-il, un lieu de la vie qui passe, de la vie qui naît et meurt; il doit y avoir aussi un lieu de la vie qui demeure et ne change pas. Notre destinée est actuellement liée à celle des astres, des soleils et des mondes qui nous environnent; elle lui sera probablement liée à jamais, sous l'unique condition qu'ils dépouilleront comme nous leur mobilité, pour se revêtir de stabilité. Gratry, en effet, comme tous les mystiques, croit découvrir des affinités merveilleuses entre l'ordre sidéral et l'ordre moral, et le premier lui paraît un perpétuel emblème du second. Les astres, dit-il, sont

Ce n'est pas seulement sur la question de notre destinée individuelle, c'est encore sur celle de notre destinée sociale, que Gratry se rapproche des plus hardis novateurs de notre temps. Il se demande, comme Turgot et Condorcet, comme Saint-Simon et Auguste Comte, pourquoi notre espèce a été placée sur cette planète; si c'est pour y rester éternellement stationnaire ou pour y vivre d'une vie de plus en plus noble et heureuse. Il résout, comme eux, la question par cette doctrine du progrès qui semble avoir été la foi de toute la génération qui nous a précédés Mais, s'il croit au progrès, ce n'est pas au progrès nécessaire et fatal des saint-simoniens, c'est au progrès libre et facultatif, tel que Proudhon l'a conçu. La liberté est, en effet, le caractère de l'homme, comme l'inertie est celui des êtres matériels, de sorte que nos progrès ne dépendent pas de la force des choses, mais de nos efforts volontaires, et qu'ils sont, pour ainsi dire, dans nos mains.

Pour établir cette doctrine, notre auteur ne s'appuie pas seulement sur la raison, mais encore sur l'Écriture, ce qui est assez peu conforme aux habitudes de la science moderne. La loi du progrès, dit-il, n'est autre que l'universelle et primitive dictée de la conscience et de la raison, dont l'Évangile donne ainsi la formule : « Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le pour eux »[1]. Cette loi, simple et riche comme celle de l'attraction, en appelle une autre qui s'en déduit immédiatement et qu'on lit également dans l'Évangile : « Si vous demeurez dans la

[1] *La morale et la loi de l'histoire*, t. I, p. 7.

loi, vous connaîtrez la vérité, et par la vérité vous irez à la liberté. » De ces deux lois, la première est celle qu'il faut suivre, c'est la loi morale; la seconde montre les effets de la loi suivie, c'est proprement la loi de l'histoire. De là le titre de *La morale et la loi de l'histoire* que Gratry a donné à l'ouvrage qui contient sa doctrine sur nos destinées collectives.

Mais, pour bien comprendre la loi de l'histoire, il faut savoir qu'elle s'applique aux trois mondes au sein desquels notre vie se développe, au monde de la nature, au monde propre à l'homme, qui est la société, et au monde suprême, ou monde religieux. C'est ce que Gratry appelle nos devoirs envers la nature, nos devoirs envers l'homme et nos devoirs envers Dieu, avec les conséquences qui en découlent. Nos devoirs envers la nature sont compris dans ce texte de la *Genèse :* « Croissez, multipliez, remplissez la terre et domptez-la »; nos devoirs envers la société, dans ces mots du *Livre de la Sagesse :* « L'homme a été placé sur la terre pour disposer le globe terrestre dans l'ordre et la justice »; nos devoirs envers Dieu, dans ce passage de l'Évangile : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et le reste vous sera donné par surcroît. » Gratry soupçonne que ces trois devoirs, bien qu'imposés également à toutes les générations, s'accompliront inégalement aux diverses époques et détermineront ainsi trois âges successifs dans l'histoire. Le premier sera celui de la lutte contre la nature, commencement nécessaire du travail humain, et aura pour résultat de la dompter et de l'asservir; le second sera celui de la lutte pour la justice et aura pour effet de faire régner dans la société

le même ordre que dans la nature elle-même. Mais ce double résultat ne sera obtenu d'abord qu'imparfaitement et avec peine, de sorte que l'homme éprouvera vivement le besoin d'un secours divin qui l'aide à réaliser entièrement son œuvre. De là un âge de vigoureux élan religieux qui réagira sur les deux précédents et imprimera aux entreprises de l'homme un redoublement d'activité.

Ces divers âges iront ainsi, suivant Gratry, se succédant les uns aux autres, de manière à effectuer de plus en plus et dans une mesure toujours plus large l'amélioration de l'espèce humaine. C'est ce qu'il appelle « les périodes récurrentes de l'histoire, les cercles du progrès, la marche de l'humanité vers la vie toujours plus abondante »[1]. Mais ils ne sauraient aboutir et produire tous leurs fruits qu'à la condition de se dérouler conformément à la grande loi de l'histoire, qui veut que l'homme pratique la justice et qu'il arrive ainsi à la vérité d'abord, puis à la liberté. C'est, en effet, au moyen de la paix que la justice engendre, que l'homme arrive à connaître les lois de la nature et à se soustraire à son empire, c'est-à-dire à posséder la vérité et la liberté dans l'ordre physique. C'est par là aussi qu'il parviendra d'abord à connaître notre nature morale, ensuite à la régler, c'est-à-dire à savoir la vérité sur ces forces spirituelles qui se combattent et s'oppriment aujourd'hui et à leur procurer la liberté, en faisant régner entre elles l'harmonie. C'est par là enfin qu'il réussira à connaître Dieu et à l'aimer, c'est à dire à

[1] *La morale et la loi de l'histoire*, t. I, p. 16.

posséder, avec la suprême vérité, la suprême liberté, qui consiste dans l'accord de la volonté humaine et de la volonté divine.

Des trois âges de l'humanité, le premier, celui qui consiste à connaître et à dompter la nature, est déjà fort avancé et a déjà donné une grande partie de ses fruits. L'homme possède, touchant le monde matériel, une masse incalculable de notions infaillibles qui lui permettent de s'affranchir de son empire et de le soumettre au sien propre : la connaissance de la vérité lui a donné, dans ce vaste domaine, non seulement la liberté, mais encore la royauté. Quant au second âge de l'humanité, s'il est moins avancé que le premier, il apparaît cependant déjà à l'horizon et nous pouvons déjà (du moins Gratry le croit) en saluer la brillante aurore. Mais pour que le progrès continue à s'accomplir, soit dans le monde physique, soit dans le monde social, tant dans l'ordre de la vérité que dans celui de la liberté, une condition est nécessaire, c'est que l'homme reste inébranlablement fidèle à sa loi et pratique invariablement la justice, ou plutôt la vertu tout entière. A quoi sert, se demande t-on quelquefois, la morale individuelle, avec ses éternels préceptes de tempérance, de sobriété, de chasteté, qui sont en opposition directe avec la pente même de notre nature ? Elle sert, répond Gratry, comme la morale en général, à réaliser le progrès social que tout le monde pressent et auquel tout le monde aspire.

C'est, en effet, en diminuant le nombre des hommes de joie et de proie, destructeurs d'eux-mêmes et d'autrui, qu'on ouvrira au progrès social une route large

et facile. Le progrès social étant la grande attraction du moment, il finira par déterminer les divers progrès qui en sont inséparables et sans lesquels il ne pourrait se réaliser. C'est en parlant d'un tel progrès que Gratry s'écrie : « Voilà l'attrait des intelligences et des cœurs, des individus et des peuples. Voilà le désir qui deviendra le point d'appui des forces héroïques que recèle l'âme humaine » [1]. Puis, il ajoute avec l'optimisme qui le caractérise, que, pour satisfaire ce désir, on se soumettra à tout, on se résignera à tout, même à la pratique des vertus les plus difficiles. Les tribuns du jour eux-mêmes, dit-il, nous en sont garants. Proudhon, après avoir célébré les joies austères du devoir accompli, soit dans l'ordre individuel, soit dans l'ordre domestique, a écrit, en effet, ces paroles significatives : « Tout mouvement, soit en bien soit en mal, qui s'accomplit dans l'ordre moral, entraîne, à moins d'une réaction énergique, un mouvement analogue dans l'ordre économique » [2]. Chacun de nous, en effet, comprend que nous ne pouvons rien pour nos frères qui souffrent, rien pour nous-mêmes, sans un sincère effort de régénération morale : aussi cet effort, chacun de nous le fera.

Non content de rattacher le progrès à la morale, Gratry le rattache à la métaphysique, et il émet sur ce point, comme sur le précédent, des vues d'une rare élévation. Laplace, dit-il, se demande quelque part avec

[1] *La morale et la loi de l'histoire*, t. I, p. 49.
[2] Proudhon, *La justice dans la Révolution et dans l'Église*, t. III, p. 5?5.

étonnement ce qu'il faut penser de ce phénomène étrange, inexplicable, qu'on appelle le mouvement. Que dire de ce phénomène plus étrange, plus inexplicable encore qu'on appelle le progrès? Car enfin, ce n'est pas là un simple mouvement, mais un mouvement ascensionnel; ce n'est pas le simple passage d'un mode d'existence à un autre, mais le passage d'un mode inférieur à un mode supérieur, c'est-à-dire quelque chose comme l'émersion du néant à l'être. Relisez, dit Gratry, qui me paraît s'inspirer ici de Buchez, relisez l'histoire de la terre et de ce qui s'est passé dans ses entrailles. Vous n'aviez d'abord que des pierres inertes, et voilà qu'un instant après, sans qu'on sache comment, vous avez eu des réalités vivantes, et bientôt, par suite d'une opération incompréhensible, vous avez eu des réalités sentantes et soi-mouvantes. Vous n'aviez que des réalités de ce dernier genre, et plus tard, à la suite de je ne sais quel coup de baguette magique, vous avez eu des êtres doués de raison et de liberté. Voilà trois prodiges plus extraordinaires que ceux des *Mille et une Nuits* et auxquels, si on ne les voyait, on aurait de la peine à croire.

Ce sont là trois progrès merveilleux, et l'homme qui les résume a lui-même le progrès pour loi. Il est fait pour s'élever graduellement de la vie sourde et confuse de l'instinct à une vie plus distincte et plus haute, à la vie dans la justice, dans la vérité, dans la liberté ou, d'un seul mot, à la vie morale. Comment tout cela a-t-il pu et peut-il encore se faire? Comment expliquer ces singuliers élans qui vont, par d'incompréhensibles transcendances, de ce qui n'est pas à ce qui est, et de

ce qui est moins à ce qui est plus? Ce surplus d'être qui survient, à un moment donné, à un être, d'où lui vient-il, sinon de la source même de l'être, c'est-à-dire de l'Être infini et parfait? « Tout mouvement, dit admirablement Gratry, démontre rigoureusement la présence actuelle de Dieu. A plus forte raison, tout progrès démontre la présence réelle et actuelle de Dieu, à la fois puissant, sage et bon, libre, parfait et infini »[1].

Si Dieu est le principe du progrès, il en est aussi le terme et, comme entre Dieu et nous la distance est infinie, nous tendrons éternellement vers lui, sans y arriver jamais, c'est-à-dire sans atteindre à sa perfection. Quand on sait que la durée moyenne d'une planète est de plusieurs milliards d'années, on ne craint pas de conjecturer que nous avons encore des millions et des millions d'années à passer sur la terre et que, durant cet immense laps de temps, des destinées de plus en plus magnifiques y seront notre partage. De telles destinées sont d'autant plus probables que Dieu n'est vraisemblablement pas inférieur à un grand poète : or, « nul grand poète ne décrit un lieu que pour y mettre l'homme et il n'y introduit l'homme que pour le conduire à l'amour ». Il est donc à croire que toute l'œuvre de Dieu, qui a été antérieure à l'homme, a été faite en vue de lui et qu'il y a été introduit lui-même pour y aimer Dieu durant de longs siècles et pour y participer à son bonheur ineffable. C'est par ces considérations, où le sentiment se mêle au raisonnement et où l'homme est présenté

[1] *La morale et la loi de l'histoire*, t. I, p. 281.

hardiment comme le but de la création de la terre, que Gratry termine la métaphysique du progrès qu'il a jugé à propos d'esquisser.

Nous ne sommes point hostile à la doctrine du progrès, mais nous trouvons que Gratry l'expose avec une confiance excessive et une exagération manifeste. Si l'humanité gagne sur quelques points et à la surface, elle reste au fond et dans son essence à peu près la même. Les passions qui agitaient nos pères nous agitent, hélas ! à notre tour et éclatent trop souvent, soit dans la vie privée, soit dans la vie publique, par d'effroyables catastrophes ; les maladies dont ils souffraient, nous en souffrons également et il est peu probable que la médecine réussisse jamais à les supprimer tout à fait. Sans doute le bien-être s'est développé parmi nous, mais il y a éveillé de nouveaux besoins, qui ne sont guère moins exigeants que les anciens et auxquels il n'est guère plus facile de donner satisfaction. Que si nous éprouvons, malgré tout, quelques joies dans la vie, la perspective de la mort les empoisonne, en nous montrant quel en sera l'inévitable terme : or, la mort est un mal auquel, quoi qu'on en ait pu dire, on ne remédiera pas de sitôt. C'est ce qu'exprime à merveille un philosophe contemporain, dans un livre écrit sur le même sujet que celui de Gratry et avec la même élévation morale, mais où l'on trouve ce grain de scepticisme et de pessimisme sans lequel il n'y a ni science ni politique sérieuses [1].

Mais, si Gratry a exagéré la doctrine du progrès et

[1] M. Bouillier, *Morale e iprogrès.*

ne l'a pas établie assez scientifiquement, il a eu le mérite de la rattacher à celle de la Providence dont elle est incontestablement une application. Il s'est hautement séparé, sur ce point, de Condorcet et de Saint-Simon qui spéculaient à perte de vue sur le développement progressif du bien dans le monde, sans admettre, à l'origine des choses, ce principe du bien, qui en est la raison d'être et l'explication. Il a très bien vu ce qui leur avait échappé, que, si l'univers poursuit une fin, et une fin excellente, et que s'il ne la connaît pas, il faut que quelqu'un d'intelligent la connaisse pour lui et l'y pousse à son insu. Une fin, en effet, ne peut être poursuivie qu'à la condition d'être connue, et elle ne peut être connue que par une intelligence.

Un autre mérite de Gratry, c'est d'avoir, après Quinet et Proudhon, compris le progrès humain comme il faut le comprendre, je veux dire comme une libre production de l'homme, et d'avoir essayé de réagir sur ce point, comme sur tant d'autres, contre les idées courantes. Certains auteurs, soit de l'école hégélienne, soit de l'école saint-simonienne, à force de croire au progrès, ont, en effet, fini par se figurer qu'il peut se réaliser, pour ainsi dire, tout seul et sans que l'homme ait besoin de s'en mêler. De là un fatalisme d'un nouveau genre qui aurait pour effet, s'il venait à prévaloir, de paralyser l'activité humaine et de replonger notre espèce dans l'état de sauvagerie d'où elle a eu tant de peine à sortir. Singulière doctrine du progrès dont le résultat le plus net serait la destruction du progrès lui-même! De cette doctrine, le P. Gratry n'en veut pas. Suivant lui, le progrès est bien réellement la loi de l'homme ;

mais l'homme étant un être libre, le progrès pour lequel il est fait ne saurait impliquer l'anéantissement de sa liberté : il ne peut, au contraire, se réaliser que par elle. Selon que l'homme consent ou ne consent pas à sa loi, qui est de se perfectionner, en vivant pour autrui comme pour lui-même, il y a dans l'humanité progrès ou décadence. C'est là une solution qui concilie, dans la mesure du possible, l'action de l'homme et celle de sa loi et qui nous soutient par l'espérance d'un avenir meilleur, sans nous relever de nos obligations présentes.

D'autres auteurs, appartenant à l'école positiviste anglaise, ont émis touchant le progrès une opinion qui implique la négation non seulement du libre arbitre, mais encore de la morale elle même. Après avoir rabaissé le rôle de la morale, comparé à celui de la science, dans l'histoire de la civilisation, Thomas Buckle affirme que les bonnes et les mauvaises actions des hommes ne produisent, les premières qu'un bien passager, les secondes qu'un mal passager, et que les unes et les autres n'exercent pas la moindre influence sur la marche générale du genre humain. Il s'ensuit que cette vertu tant célébrée et ce vice tant maudit doivent être appréciés à peu près de la même manière et ne sont séparés après tout que par des différences imperceptibles, de sorte qu'il importe assez peu qu'on recherche l'une ou qu'on s'abandonne à l'autre. Non seulement le livre de Gratry est une réfutation indirecte de cette doctrine, mais notre auteur la prend directement à partie et prouve très bien ce qui jusqu'à notre époque troublée n'avait pas eu besoin de preuve, que le vice énerve et tue les individus et les peuples, tandis que la vertu les réconforte et les

vivifie; que le vol, le meurtre et les attentats de tout genre entravent et ralentissent le mouvement de l'humanité vers ses destinées ultérieures, tandis que la probité, le respect de la vie d'autrui et les autres formes de la moralité le facilitent et l'accélèrent. Par là il a bien mérité de la philosophie qui défend la raison, la liberté, la conscience, tous les attributs supérieurs et distinctifs de l'homme, et qui cherche à sauvegarder l'intégrité de la nature humaine.

Gratry ne survécut pas longtemps à la publication de *La morale et la loi de l'histoire :* le livre avait paru en 1868 ; l'auteur mourut en 1872. Ses dernières années avaient été attristées par les débats théologiques auxquels il prit part, à l'époque du concile, et par la nécessité où il fut d'adhérer finalement à des doctrines qu'il avait vivement combattues. Elles le furent encore plus par les guerres qui désolèrent l'Europe et par les désastres qui frappèrent notre patrie. Il en eut le cœur déchiré, mais il resta néanmoins plein d'espoir dans l'avenir de la France et dans celui de l'espèce humaine.

Le P. Gratry est incontestablement une des figures les plus remarquables et les plus sympathiques du clergé contemporain. Venu à une époque où le traditionalisme et l'ultramontanisme dominaient dans notre pays, il a su se soustraire au joug de l'un et ne faire à l'autre que les concessions impérieusement commandées par les circonstances. Nature foncièrement candide et bienveillante, malgré de très regrettables excès de plume, il était fait non seulement pour espérer, mais encore pour croire et pour aimer. De là les théories voisines de l'hypothèse qu'il a conçues en métaphysi-

que et les divinations fort proches parentes de l'utopie qu'il s'est permises en matière d'histoire. Mais, à travers tout cela, circule un esprit si élevé, une sensibilité si vraie, une imagination si brillante que le lecteur est séduit, sinon convaincu, et qu'il aime mieux se laisser aller au courant de ces nobles pensées que d'y opposer de froides objections. Ce qui caractérise les productions intéressantes, bien qu'un peu confuses et diffuses de Gratry, c'est qu'au lieu d'être des œuvres mortes, où l'on coud bout à bout les arguments qui ont cours dans les écoles, elles sont des œuvres essentiellement vivantes, où l'auteur s'est mis tout entier et qu'il a écrites, suivant l'expression de Rémusat, avec tout lui-même. C'est ainsi qu'en ont jugé tous ceux qui les ont lues : « Mal conçus, dit un philosophe très judicieux, semés d'épisodes, dépourvus de plan, ses livres, malgré tout se font lire, grâce à la chaleur communicative qui les anime. On s'intéresse moins aux opinions, les unes communes à tous les philosophes catholiques, les autres très hasardées, qu'à l'apôtre qui les soutient avec toute son âme[1] ». « Si les livres du P. Gratry, dit à son tour un des maîtres de la critique contemporaine ne sont pas décisifs, et si le lecteur s'y sent plutôt remué que convaincu, et poussé en avant que dirigé, il en reste, comme dernier et durable effet, une vive impulsion vers le devoir, un développement du sens du divin[2] ».

Le P. Gratry et Mgr Maret ne sont pas les seuls

[1] Charles, *Dictionnaire des sciences philosophiques* de M. Franck.
[2] M. Nisard, Réponse à Saint-René Taillandier, successeur de Gratry à l'Académie française.

membres du clergé qui aient, de nos jours, donné à leurs spéculations un caractère plus ou moins rationnel. Un grand nombre de prêtres distingués ont suivi la même voie, particulièrement ceux qui se rattachent au mouvement ontologiste dont nous aurons plus tard à retracer l'histoire. Il suffit de citer l'abbé Baudry, depuis évêque de Périgueux, qui l'inaugura par son enseignement à Saint-Sulpice ; l'abbé Branchereau, supérieur du séminaire d'Orléans, dont les *Prælectiones philosophicæ* (1849) ont exercé sur le clergé une influence réelle; l'abbé Hugonin, actuellement évêque de Bayeux, bien connu par son livre de l'*Ontologie ou des lois de la pensée* (1856) et l'abbé Fabre d'Envieu, professeur à la Sorbonne, auteur du *Cours de philosophie* (1863), de la *Défense de l'ontologisme* (1862) et de la *Réponse aux lettres d'un sensualiste* (1863), où il combat vigoureusement le néopéripatétisme du P. Ramière. A ces noms, on pourrait ajouter celui de l'abbé Blampignon dont le livre sur Malebranche a été couronné par l'Académie française. Avant eux, un professeur éminent, qui malheureusement n'a rien écrit, M. l'abbé Noirot avait vaillamment défendu, dans sa chaire du lycée de Lyon, cette grande alliance de la raison et de la foi, qui avait fait à d'autres époques la gloire de la philosophie chrétienne. Tous ceux qui l'ont entendu, et nous sommes du nombre, se souviennent des leçons ou plutôt des interrogations piquantes et fécondes dans lesquelles excellait ce nouveau Socrate et par lesquelles il savait éveiller, chez les jeunes gens, l'esprit de recherche et de réflexion.

CHAPITRE VIII

BORDAS DEMOULIN, OU LE RATIONALISME GALLICAN

Vie de Bordas. Rappel de la pensée à elle-même. Théorie des idées. — Théorie de la substance et théorie de l'infini. — Applications de la théorie des idées à l'histoire de la philosophie : examen des systèmes — Applications à l'histoire générale : christianisme social. — Applications à l'époque présente : réforme catholique ; retour au gallicanisme.

I

VIE DE BORDAS. — RAPPEL DE LA PENSÉE A ELLE-MÊME THÉORIE DES IDÉES

La cause de la raison et de la liberté que le P. Gratry n'avait prise en main qu'avec une certaine circonspection et sous d'importantes réserves, trouva un défenseur plus hardi et plus résolu dans un penseur qui n'était ni porté par son caractère, ni astreint par son habit à ménager les puissances établies et à se soumettre passivement à leurs prescriptions. Nous voulons parler de l'un des plus profonds et du plus méconnu des philosophes catholiques de notre époque, de Jean Bor-

das, qui combattit à outrance la théocratie, soit dans l'ordre politique, soit dans l'ordre spéculatif, en même temps qu'il protégeait énergiquement contre tous les assauts le spiritualisme chrétien ébranlé. C'est une singulière destinée que celle de cet homme supérieur qui naît dans une chaumière, vit dans une mansarde, meurt à l'hôpital et qui, dans tout le cours de cette existence misérable, recherche la vérité avec passion, la dit avec sincérité, sans se permettre d'en rien dissimuler pour plaire aux différents partis qui nous divisent, et qui recueille, pour tout fruit de sa probité intellectuelle, la méfiance des théologiens, le silence des philosophes et l'indifférence de l'opinion. Nul pourtant ne vécut plus que lui de la vie de son temps, nul ne se posa avec plus de netteté et ne débattit avec plus de puissance le problème de son siècle, l'accord de la foi et de la raison, de la religion catholique et de la révolution française.

Jean Bordas, surnommé Demoulin on ne sait pourquoi, naquit au hameau de la Bertinie, commune de Montagnac-Lacrempse, dans le département de la Dordogne, en 1798. Fils de paysan et orphelin dès le berceau, il fut élevé modestement et chrétiennement dans son village, jusqu'à l'âge de quinze ans, par une tante pieuse. A cette époque, le désir de savoir dont il était dès lors tourmenté, le porta à quitter la Bertinie pour Bergerac. Il étudia, pendant plusieurs années, comme externe, au collège de cette ville et y montra à la fois de grandes dispositions pour les sciences mathématiques et un goût prononcé pour les questions philosophiques et religieuses. Comme ces dernières n'étaient

pas précisément à l'ordre du jour, il emprunta, pour s'essayer à les résoudre, des cahiers de théologie qu'un jeune séminariste voulut bien lui prêter. Sa vocation commençait déjà comme on voit, à se dessiner nettement.

Bordas nous raconte lui-même, dans une sorte d'autobiographie extrêmement précieuse, qu'il lut à cette date le fameux discours de Rousseau sur les lettres et que cette lecture le bouleversa. Voyant constamment les mœurs se corrompre, les institutions se dissoudre et les peuples dépérir, à mesure que les arts, les lettres et les sciences se développaient chez eux, il se demanda avec anxiété s'il y avait opposition entre la moralité et les lumières. C'était, sous une forme plus générale, la question de la conciliation du christianisme et de la civilisation moderne qui s'emparait de cette intelligence méditative[1].

Pour résoudre ce grand problème, Bordas partit pour Paris (1819), avec une ardeur qui rappelle celle des chercheurs du seizième siècle, et se mit en quête des auteurs qui l'avaient agité. Il lut successsivement Bonald et Condorcet qu'il jugea à la fois exclusifs et superficiels; car ils ne tenaient compte que de l'un des termes de la question et n'en cherchaint point la solution au fond de l'âme. Platon, saint Augustin, Descartes et Leibniz lui parurent des esprits plus larges et plus profonds ; mais ils n'abordaient pas directement le problème dont il était préoccupé. Rappelant alors, de guerre lasse, sa pensée sur elle-même, comme Descartes

[1] *Œuvres posthumes*, t. I, p. 4.

l'avait fait dans une circonstance semblable, il trouva ou crut trouver dans la doctrine des idées la solution qui s'était si longtemps dérobée à ses efforts. C'était en 1824. Depuis lors, il poursuivit ses études philosophiques, politiques et religieuses, jusqu'à ce qu'il eût amené ses conceptions au degré d'organisation et de maturité où elles se montrent dans ses écrits. Mais ce n'est pas tout de philosopher, il faut vivre. Or, Bordas avait vécu jusque-là en mangeant, comme notre grand fabuliste, son fonds avec son revenu, de sorte qu'un beau jour il se trouva sans ressources et fut obligé de recourir aux plus tristes expédients pour soutenir son existence besoigneuse. Durant six ans, ce penseur éminent végéta misérablement sur le pavé de cette capitale des lumières, où s'étalent orgueilleusement tant de sottes médiocrités, obligé souvent de se mettre au pain et à l'eau, quelquefois même d'aller chercher la nuit, pour se chausser, de vieux souliers, au coin des bornes. Un jour toute sa fortune se trouva réduite à la somme dérisoire de vingt ou vingt-cinq centimes ; mais, au lieu de l'employer à s'acheter du pain, il s'en servit (tant la vie intellectuelle primait chez lui tout le reste !) pour se procurer une dernière séance au cabinet de lecture, après quoi il attendit la mort sans se plaindre. La mort ne vint pas. Un honnête ecclésiastique, l'abbé Sénac, aumônier du collège Rollin, le tira de cette affreuse situation. Non content de partager sa table avec lui, l'excellent homme fit tous ses efforts pour lui procurer des leçons et pour l'aider à se produire dans ce monde des lettres et de la philosophie où ses goûts et ses talents semblaient l'appeler.

La tâche n'était pas des plus faciles ; car, si Bordas avait le cœur bien placé, il était, comme la plupart des solitaires, susceptible de caractère, entier dans ses opinions et portait jusqu'à l'orgueil le sentiment de sa valeur personnelle. C'est par là qu'il faut expliquer les attaques violentes qu'il dirigea, dès 1834, contre le chef de l'école éclectique, pour lequel un homme plus habile, plus ou moins épris de ses propres idées aurait eu quelques ménagements, ainsi que sa brouillerie peu motivée avec le digne ecclésiastique qui l'avait si généreusement secouru. Cela n'empêcha pas, du reste, V. Cousin de lui être favorable à l'Institut ; car ce fut sur sa proposition que le mémoire de Bordas sur le *cartésianisme* fut couronné par l'Académie des sciences morales, *ex æquo* avec celui de M. Bouiller, et que son *Éloge de Pascal* obtint la même distinction de la part de l'Académie française. Quant à l'abbé Sénac, il lui fut utile même après leur rupture ; car il l'avait mis en rapport avec un jeune homme distingué, Huet, professeur à l'Université de Gand, qui fut non seulement son disciple dévoué, mais encore son soutien et sa providence au milieu de ces difficultés de la vie que notre pauvre philosophe était si peu capable de surmonter.

Atteint, en 1859, d'une maladie dangereuse, Bordas se fit transporter à l'hôpital Lariboisière, où il espérait être mieux soigné que dans son humble demeure de la rue des Postes. Il y mourut, le 25 juillet, édifiant par la vivacité de sa foi les religieuses qui l'entouraient, ainsi que le curé Martin de Noirlieu qui l'assistait à ses derniers moments, et qui disait à qui voulait l'entendre : Quelle foi dans cet homme ! Il laissait à ses contempo-

rains, malgré quelques travers inséparables de la condition humaine, l'exemple d'une vie consacrée tout entière à la poursuite du vrai et où les préoccupations vulgaires n'avaient tenu aucune place.

Les principaux ouvrages de Bordas sont le *Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, suivi de deux dissertations profondes, l'une sur la substance et l'autre sur l'infini, 2 vol. (1843); les *Mélanges philosophiques et religieux* (1846), recueil d'articles intéressants publiés dans les journaux, particulièrement dans la *Gazette des Écoles*, à partir de 1831, ainsi que dans le *Dictionnaire de la Conversation*; les *Pouvoirs constitutifs de l'Église* (1855), où l'organisation ecclésiastique est étudiée sous toutes ses faces; les *Essais de réforme catholique* (1856), composés en collaboration avec Huet, et les *Œuvres posthumes* que ce dernier publia presque immédiatement après la mort de son maître, 2 vol. (1861)[1].

Pour Bordas, comme pour Descartes, la philosophie consiste à écarter les impressions des sens, ainsi que les notions qu'elles servent à former, et à se saisir soi-même dans sa propre pensée, c'est-à-dire dans ce que l'on a de plus intime, de manière à pouvoir proférer avec une pleine intelligence cette grande parole : Je pense, donc je suis. La pensée, en effet, n'est pas insaisissable, comme on est peut-être tenté de le croire, car la saisir, ce n'est pas se la représenter par l'imagination, mais la concevoir et la comprendre. De même,

[1] Voir *l'histoire de la vie et des ouvrages de Bordas*, par Huet. 1 vol. in-12. Michel Lévy, 1861.

cette vérité : Je pense, donc je suis, qui sert de fondement à la philosophie depuis Descartes, n'en suppose pas, comme on le dit quelquefois, une autre plus générale, à savoir, que tout ce qui pense existe ; car la vérité n'est que la réalité connue, et il n'y a point de réalité en général, mais seulement des réalités particulières. Il faut bien, en effet, dit Bordas, que j'aie d'abord saisi ma réalité particulière dans le fait particulier de ma pensée, pour que cette proposition générale, tout ce qui pense est réel, soit intelligible pour moi. Ce n'est pas par un procédé logique et discursif, mais par un procédé psychologique et intuitif, que le vrai philosophe arrive à se saisir lui-même. Il se saisit comme une chose qui doute et qui désire, c'est-à-dire qui est imparfaite, et en même temps il saisit Dieu comme une chose qui ne doute pas et qui ne désire pas, c'est-à-dire qui possède toutes les perfections. Pour connaître l'imparfait il faut bien, en effet, qu'il connaisse un parfait auquel il le compare : l'âme et Dieu lui sont donc donnés ensemble, dans le retour de la pensée sur elle-même. La scolastique n'avait pas compris cela. Aussi, « loin d'ouvrir la voie à la philosophie, dit Bordas, elle n'avait réussi qu'à la lui fermer, puisqu'elle jetait la pensée hors de soi et l'enchaînait dans les mots »[1]. Bacon ne l'avait pas compris davantage : il avait formellement condamné cette étude de la pensée, qui est la philosophie même, et prononcé ainsi son propre arrêt comme philosophe.

On voit qu'avec Bordas, nous sommes bien loin de

[1] *Le cartésianisme*, t. I, p. 5.

Bonald, de Lamennais, de tous les frivoles contempteurs de la philosophie en général et de la psychologie en particulier, et que nous revenons aux vrais maîtres de la métaphysique, notamment à Descartes. On ne saurait, en effet, entrer plus avant que Bordas ne le fait dans l'esprit de ce philosophe, ni mieux *repenser* sa pensée, ni se montrer plus original en la reproduisant. C'est que ce grand homme, enseignant une doctrine de liberté intérieure, c'est-à-dire de retour et d'appel à la seule raison, ceux qu'il conquiert à ses idées, il les affranchit, ceux dont il fait ses disciples, du même coup il en fait des maîtres, en les habituant à chercher la vérité, non dans ses paroles, mais dans leur propre pensée. C'est de lui qu'on peut dire à la lettre qu'il est le maître des maîtres, *il maestro di color che sanno.*

Si Descartes a eu le mérite de rappeler la pensée à elle-même, il a eu le tort, suivant Bordas, de ne point l'analyser à fond et de ne point organiser complètement cette théorie des idées, sans laquelle la philosophie est condamnée à rester, en quelque sorte, à l'état embryonnaire. C'est pourquoi il essayera lui-même, en s'aidant des travaux de ses devanciers, de combler cette lacune. Penser, dit-il, ce n'est point, comme on se le figure quelquefois, se représenter par des images les objets sensibles. Ce dernier acte n'émane pas de l'entendement, mais de l'imagination, qui a pour fonction de conserver les images que les sensations produisent en nous. Or ces images ne se rapportent qu'à des objets sensibles et particuliers, à tel corps ou à tel autre, tandis que la pensée se rapporte à Dieu et à l'âme, à la vérité et à la justice, en un mot, à des objets suprasensibles et universels. Penser c'est, suivant l'étymologie du mot (*pensare*), peser et par conséquent apprécier les choses. Or, pour les peser et les apprécier, il faut avoir des unités de poids et de mesure qu'on prend pour termes de comparaison, des types dont on les rapproche et d'après lesquels on les juge. Ces types, ces unités de mesure et de poids sont, suivant Bordas, les idées proprement dites.

Les idées sont dans l'entendement ou plutôt sont l'entendement même; car elles ne sont pas des réalités distinctes de nous, elles sont nous-mêmes, en tant que nous possédons certaines propriétés que nous pouvons appliquer à la multitude des objets. J'ai l'idée de nombre, l'idée de beauté, l'idée d'honnêteté, l'idée de cause, et je m'en sers pour porter des jugements sur les choses de l'ordre mathématique, de l'ordre esthétique, de l'ordre moral, de l'ordre métaphysique ; tandis que les animaux, ne possédant point d'idées de ce genre et étant réduits aux seules images, sont incapables de juger en pareille matière, c'est-à-dire de penser véritablement. Bien moins encore peuvent-ils former des sciences; car les sciences sont de longues chaînes de pensées coordonnées entre elles logiquement, c'est-à-dire conformément à certaines idées-maîtresses. Aussi, n'a-t-on jamais vu, parmi eux, des mathématiciens ni des artistes, des moralistes ni des métaphysiciens[1].

Bordas ne se borne pas à distinguer l'idée de la sensation, il la distingue encore de la perception ; il ne se sépare pas seulement des sensualistes, mais encore

[1] *Mélanges philosophiques et religieux*, p. 1-17.

des conceptualistes et des philosophes écossais, qui ont reproduit leur système. Dire, comme ces derniers, que l'idée n'est que l'*acte de l'esprit en tant qu'il connaît*, c'est dire, en effet, qu'elle se confond avec la perception et qu'elle est passagère et intermittente comme elle. Mais, l'idée étant l'essence même de l'âme, dire qu'elle est intermittente et passagère c'est dire que l'âme l'est aussi, c'est dire qu'elle passe par une série indéfinie d'extinctions et de renaissances, c'est nier la continuité de la vie intellectuelle et en rendre le premier acte lui-même inexplicable. Si, en effet, l'âme n'a point d'idées permanentes, de propriétés fixes, d'essence véritable, il est impossible de comprendre non seulement qu'elle produise des séries d'actes congénères, mais encore qu'elle produise un acte quel qu'il soit[1]. Bordas, comme on voit, reprend ici très heureusement et avec une singulière vigueur la grande thèse de Descartes, que l'âme pense toujours, parce que la pensée est son être même, thèse que Locke et ses disciples avaient si légèrement attaquée et si faiblement combattue.

Mais il ne suffit pas, suivant Bordas, de distinguer l'idée de la sensation et de la perception, et de la considérer comme quelque chose de fixe et de stable, pour professer la vraie doctrine des idées et pour posséder le principe en dehors duquel il n'y a point de salut pour la philosophie. Il faut faire un pas de plus et bien se convaincre que les vérité que nous concevons étant éternelles, ce n'est pas en nous ou du moins pas en nous

[1] *Mélanges philosophiques et religieux*, p. 160.

seuls, êtres éphémères, que nous les concevons, mais dans un Être éternel comme elles. Ce qui revient à dire que les idées qui sont en nous et qui constituent le fond de notre être, répondent aux idées qui sont en Dieu et qui constituent le fond de l'Être divin, et que, quand nous entendons une vérité, nous l'entendons par les idées humaines et par les idées divines tout ensemble. «Il suit de là, dit Bordas, que nos idées dépendent immédiatement des idées divines, et qu'elles doivent sans cesse s'élever à elles et leur rester unies pour se soutenir et être dans leur force »[1]. C'était la pensée de Platon, quand il déclarait dans sa *République* « que l'idée du bien, sous laquelle sont comprises toutes les idées générales, est Dieu, et que l'âme montre toute son intelligence lorsqu'elle s'attache à lui, et que lorsqu'elle s'en détourne, elle semble la perdre. » C'était aussi sa pensée quand il affirmait, dans le *Phédon*, que la vie du philosophe est l'apprentissage de la mort, c'est-à-dire une sorte de détachement du corps et des sensations dont il est la source, et une sorte d'élan vers les idées qui sont en Dieu, qui sont Dieu lui-même.

A ces vues dont on contestera peut-être la justesse sur quelques points, mais dont on ne saurait méconnaître la profondeur, Bordas en ajoute d'autres qui ne sont pas moins remarquables et où éclate au plus haut degré son sens métaphysique : « En créant les esprits, dit-il, Dieu a produit l'image de lui-même, et les idées générales qui constituent l'esprit créé sont la copie

[1] *Mélanges philosophiques et religieux*, p. 91.

des idées générales qui constituent l'esprit créateur. En créant les corps, il a produit aussi une certaine image de lui-même, puisqu'il les a faits d'après ce qui en lui les représente éternellement; et les propriétés générales qui se rencontrent dans les corps et y forment ce qu'ils ont de fondamental, sont à leur manière une copie de ce qui leur répond en Dieu. Ainsi, les raisons qui subsistent en lui comme raison souveraine ou increéée, en nous comme raison subalterne ou créée, subsistent dans les corps comme rapport animal, végétal, minéral. C'est pourquoi notre intelligence, quoiqu'elle ne voie et ne comprenne jamais que ce qui est en elle-même, voit et comprend ce qui est hors d'elle, au moyen d'elle-même, qui, pour soi, en est la représentation »[3].

Ici, Bordas ne se borne pas à commenter Platon, comme ailleurs Descartes, avec une rare originalité, il entre, sans doute à son insu, dans une des idées les plus remarquables de Hegel, dans l'idée par laquelle il a peut-être le mieux réussi à faire échec à l'idéalisme de Kant, c'est qu'il y a une harmonie parfaite, ou plutôt une véritable identité entre les lois de la pensée et celles de la nature, à cause de la source commune dont elles dérivent. D'où il suit qu'on peut conclure presque à coup sûr de l'une à l'autre. De là ces hardies anticipations du génie que l'expérience ne manque presque jamais de confirmer.

Les idées de Bordas que nous venons d'exposer ne sont pas entièrement originales. Le rappel de la pensée

[1] *Mélanges philosophiques et religieux*, p. 91.

à elle-même avait été enseigné avant lui par plusieurs grands philosophes, notamment par Descartes; l'existence de principes fixes soit dans l'homme, soit dans Dieu, soit dans la nature même, dont ils règlent les mouvements, avait été proclamée avant lui par plusieurs penseurs éminents, particulièrement par Platon. Mais, si Bordas reproduit sur ces deux points les doctrines de ses maîtres, il leur imprime son cachet et les approprie à l'esprit de son époque. Aucun philosophe de notre temps, pas même Maine de Biran, n'a caractérisé avec plus de profondeur et recommandé avec plus d'insistance l'observation intérieure, au sens métaphysique du mot, je veux dire en tant qu'elle atteint non seulement les phénomènes, mais encore l'être lui-même. Seulement l'auteur des *Fondements de la psychologie* l'applique principalement à cet élément actif de notre nature, par lequel nous échappons au mécanisme du monde extérieur, tandis que l'auteur du *Cartésianisme* l'applique surtout à l'élément rationnel, par lequel nous nous rattachons à l'Être divin. Ils cherchent le fondement de leur philosophie, l'un dans l'opposition du moi et du non-moi, l'autre dans l'union de l'âme avec l'Absolu.

La doctrine de Bordas tranche par sa hardiesse avec le spiritualisme timide des Écossais et de quelques éclectiques qui, n'osant répudier la méthode expérimentale telle que l'entendait le dix-huitième siècle, ne voient dans la conscience que des faits d'expérience mobiles et passagers, et ferment les yeux sur ces idées éternelles qui, au lieu de dériver de l'expérience, la dominent et la règlent et qui, loin d'être de simples actes et de simples lois, sont l'âme et Dieu lui-même dans leur fond et dans leur essence.

Mais comment de simples idées, c'est-à-dire des choses multiples et diverses, peuvent-elles constituer l'unité de l'âme et de Dieu? Comment de simples attributs qui devraient, à ce qu'il semble, supposer une substance, s'identifient-ils à la substance et en sont-ils indiscernables? C'est un point qu'il est assez difficile de comprendre, mais qui paraîtra peut-être plus intelligible, si l'on réfléchit que la substance est la dernière raison des choses et que, par conséquent, elle ne doit pas être inférieure aux choses dont elle est la raison. C'est pourquoi Descartes faisait de la pensée, non un simple mode, mais la substance même de l'âme; c'est pourquoi Aristote expliquait le monde, non par une substance douée de pensée, mais par la pensée consciente, par la pensée de la pensée : « Ne nous figurons pas, dit à son tour un grand métaphysicien de notre temps, la cause première comme quelque chose qui existerait d'abord et qui, en outre, penserait, comme une substance telle que l'imagine Spinoza, ayant la pensée pour attribut et d'autres attributs peut-être, sans que le fond de son être fût pensée, et qui serait, selon le mot d'Aristote, comme une pierre pensante. Au contraire, il faut admettre que la première et absolue existence dont toute autre ne nous offre qu'une limitation, que la seule parfaite substance est la pensée[1]. »

Quoi qu'il en soit de ce point de doctrine qui nous passe, comme tout ce qui touche à l'existence absolue et inconditionnelle, il faut convenir que Bordas a relevé d'une main ferme le drapeau de ce que M. Ravaisson

[1] Ravaisson, la *Philosophie en France au* XIX[e] *siècle*, p. 259.

nomme « le réalisme ou positivisme spiritualiste, ayant pour principe générateur la conscience que l'esprit prend en lui-même d'une existence dont il reconnaît que toute existence dérive et dépend », et qu'en combattant les scolastiques et les auteurs du seizième siècle qui réduisent la philosophie soit à l'étude des formes verbales, soit à celle des phénomènes matériels, il a fait d'avance bonne justice de ceux (et ils ne sont pas rares) qui voudraient aujourd'hui l'absorber soit dans la philologie, soit dans la physiologie.

II

THÉORIE DE LA SUBSTANCE ET THÉORIE DE L'INFINI

Si notre esprit est constitué par nos propres idées et si nous pouvons saisir ces dernières en nous repliant sur nous-mêmes, rien ne nous empêchera de saisir notre esprit dans son fond et en quelque sorte dans sa substance : il nous suffira, pour cela, de donner à ce mouvement de réflexion assez d'intensité et d'énergie. C'est ce que Bordas essaye de faire, pour son compte, dans un remarquable morceau de métaphysique, qui fait suite à son livre le *Cartésianisme* et qui a précisément pour titre : *Théorie de la substance*.

Quand la pensée tente de pénétrer sa propre essence, elle y découvre deux éléments qui servent, en quelque sorte, de principes à tout le reste, la quantité et la vie. Par la première, elle conçoit les idées de la distance, de la succession, de la durée, de toutes les choses, en un mot, qui impliquent la divisibilité et l'inertie et qui peu-

vent s'évaluer en nombre; par la seconde, elle s'élève à l'idée de la beauté, de la vertu, de la justice, de toutes les choses qui supposent l'indivisibilité et l'activité et qui échappent au calcul. C'est la célèbre division des idées de Malebranche, en idées de grandeur et idées de perfection. Ces deux sortes d'idées, si différentes qu'elles soient, sont inséparables : supprimez l'idée de perfection et vous supprimez celle de grandeur; supprimez l'idée de grandeur et vous supprimez celle de perfection. Il en est de la vie et de la quantité comme de la perfection et de la grandeur qui en découlent, elles sont indissolublement liées. Que deviendrait la quantité sans la vie qui en retient les parties, les empêche de se dissoudre à l'infini et de s'évanouir? Et que deviendrait la vie sans la quantité qui lui sert de support, qui la détermine et lui permet de se manifester? Point de quantité sans vie, dit Bordas, et point de vie sans quantité.

Mais s'exprimer ainsi n'est-ce pas absorber l'esprit dans la matière? Nullement. De même qu'on ne spiritualise pas la matière en lui accordant une activité et des forces physiques, on ne matérialise pas l'esprit en lui attribuant une quantité d'un certain genre, non pas celle que nos yeux voient et que touchent nos mains, mais celle que le mathématicien conçoit et sur laquelle il opère, c'est-à-dire une quantité intelligible.

Ces deux éléments sont également nécessaires à l'âme humaine : « Comment voudrait-on, dit Bordas, que l'âme, sans la vie, pût avoir les idées de perfection, et sans la quantité, les idées de grandeur? Les idées, considérées en soi, indépendamment de leur perception,

que sont-elles, sinon la propriété dont jouit l'âme, d'être la représentation de toutes choses qui, en dernière analyse, se ramènent aux choses de perfection et aux choses de grandeur? Comment les représenterait-elle, si elle ne renfermait ou, pour mieux dire, si elle n'était rien qui y répondît? Comment verrait-elle en elle-même ce qui est hors d'elle, si elle ne portait point en soi quelque chose d'analogue à ce qui est hors de soi? Ce quelque chose, qui est l'ensemble des rapports de perfection et des rapports de grandeur, ou la vie et la quantité, voilà ce qui fait la pensée, en tant que substance; ce qui la fait en tant qu'acte ou opération, c'est la perception, la vue qu'elle a en se repliant sur soi, de ces rapports qui la constituent et forment sa nature[1]. »

Jusqu'ici la substance a été mal comprise. Les uns l'ont fait consister dans la force seule, ce sont les dynamistes; les autres, dans la quantité seule, ce sont les mécanistes. Elle doit être considérée comme un composé de force et de quantité, c'est-à-dire que le dynamisme et le mécanisme doivent se coordonner au sein d'une synthèse supérieure. Malebranche seul a failli saisir la vérité sur ce point, quand il a placé en Dieu l'étendue intelligible. Cela lui a permis de mettre d'accord ceux qui prétendent que l'espace est absolu et ceux qui soutiennent qu'il est relatif; car il distingue très bien, d'une part un espace absolu, qui est précisément l'étendue intelligible en question, et de l'autre l'espace relatif ou étendue matérielle, qui n'est que la collection des corps. Seulement ce philosophe a eu le tort de re-

[1] *Le Cartésianisme*, p. 372.

garder l'étendue intelligible comme nécessaire à la représentation des êtres créés, plutôt que comme inhérente à la substance même du Créateur, et de ne pas l'attribuer à l'âme comme à Dieu lui-même. La quantité et la vie n'appartiennent pas seulement à Dieu et à l'âme ; elles sont communes à tous les êtres et peuvent être regardées comme leurs propriétés constitutives et essentielles. Mais elles s'unissent en eux à doses inégales : dans les êtres inorganiques, ce qui domine c'est la quantité ou l'étendue, tandis que, dans les êtres organisés et à plus forte raison, dans les êtres moraux, c'est la force ou la vie.

C'est pour n'avoir pas conçu la substance comme ils devaient la concevoir, c'est-à-dire comme l'indissoluble union de la quantité et de la force, que le mécanisme et le dynamisme se sont livré tant de combats stériles, depuis l'époque de Démocrite et de Thalès jusqu'à celle de Descartes et de Leibniz. Grâce à Bordas (c'est du moins ce qu'il nous assure), ces combats ne se renouvelleront pas, puisque la quantité et la force se trouvent désormais liées par des nœuds indissolubles dans l'unité de la substance.

Cette conception de Bordas est, à certains égards, vraiment remarquable. Elle repose sur la distinction très réelle et très profonde de la catégorie de la grandeur et de celle de la perfection, dont l'une règne dans le muet empire des corps bruts et dont l'autre apparaît de plus en plus, à mesure qu'on s'élève davantage dans la sphère de la nature organique, où l'on sent en quelque sorte, comme l'a très bien dit M. Ravaisson, l'approche de l'âme. Elle n'a pas seulement le mérite de

concilier le mécanisme et le dynamisme, dans la mesure où ils sont conciliables, elle a encore celui d'établir l'harmonie dans l'ensemble des choses. Par cela seul, en effet, qu'elle fait de la quantité et de la force l'étoffe commune de toutes les substances, depuis les plus humbles jusqu'aux plus relevées, et qu'elle donne à la nature, à l'âme et à Dieu un fond analogue, elle nous représente ces trois réalités dans des rapports essentiellement harmoniques, au lieu de nous les montrer dans un état d'antagonisme ou tout au moins de dissonance.

Cependant cette conception offre, suivant nous, des difficultés de plusieurs sortes que l'auteur n'a pas vues ou n'a pas suffisamment pris soin de lever. Nous comprenons bien que l'âme porte en elle la quantité, comme un de ses éléments constitutifs, et qu'elle en puise l'idée en elle-même, si on entend par là l'unité et la pluralité, la durée et la succession, puisqu'elle est une par le fond de son être et multiple par ses facultés, puisque ses modes se succèdent, qu'elle dure sous cette succession et qu'elle en a conscience. Mais nous ne comprenons pas qu'elle contienne de la quantité, si on entend par là de l'étendue; car ce qui distingue la vie psychologique de la vie physiologique, c'est précisément que l'une se déroule seulement dans le temps, tandis que l'autre se développe à la fois dans le temps et dans l'espace. Nous comprendrions mieux, à tout prendre, la quantité avec tous ses éléments dans Dieu que dans l'âme. Là aussi, il doit y avoir unité et pluralité, puisque là aussi coexistent, d'une manière que nous ne comprenons pas, l'unité de l'être et la pluralité des at-

tributs. Là aussi, il doit y avoir, sinon la succession et la durée, du moins la persistance et l'éternité qui les contiennent éminemment et leur sont analogues. Là aussi, il doit y avoir (ce que nous avons de la peine à concevoir dans l'âme) quelque chose qui réponde à l'étendue des corps, je veux dire l'immensité, qui en est en quelque sorte le prototype et la raison d'être.

On peut dire, il est vrai, que si Dieu doit posséder éminemment toutes les qualités des êtres pour avoir en lui la raison de leur existence, l'âme doit les posséder également, sans quoi la connaissance qu'elle en a n'aurait point de raison d'être; car le semblable peut seul connaître le semblable. De là la nécessité de placer en nous quelque chose d'analogue à l'étendue intelligible de Malebranche. Mais ou cette étendue intelligible, qui, suivant le mot d'Arnaud, l'est assez peu, est une simple abstraction, et alors elle ne saurait expliquer aucune réalité, ou elle est quelque chose qui ressemble fort à la matière, et alors nous risquons de glisser dans le matérialisme ou le panthéisme. C'est ce qu'un métaphysicien de nos jours semble donner à entendre dans les lignes suivantes : « On peut dire que Bordas-Dumoulin, qui croyait ses deux principes partout inséparables, s'est montré physicien en métaphysique, comme jadis les stoïciens et comme Spinosa, et même, jusqu'à un certain point, Malebranche[1] ».

De cette théorie de la substance Bordas tire un corollaire, qui n'est pas moins remarquable et qui est plus incontestable que cette théorie même. Suivant lui, si

[1] Ravaisson, *Philosophie en France*, p. 100.

les idées de grandeur et de perfection coexistent en nous, les premières sont bien plus faciles à saisir que les secondes et sont susceptibles d'être exprimées par des signes bien plus déterminés et plus précis. La quantité, en effet, étant divisible en parties égales, les idées qui s'y rapportent peuvent se formuler en équations rigoureuses et conduire à des résultats certains, tandis que la forme ou perfection ne comportant point des divisions semblables, les idées dont elle est l'objet ne sauraient ni se formuler de la même manière ni mener à des conclusions aussi positives. Aussi les mathématiques, qui opèrent sur les idées de grandeur, sont-elles plus exactes que la métaphysique, la morale, la politique, la médecine, la zoologie, qui opèrent sur les idées de perfection, et les procédés qu'on emploie dans les premières sont-ils inapplicables dans les secondes. C'est ce que n'ont pas compris les auteurs qui ont essayé de transporter dans les sciences naturelles et même dans les sciences morales, les méthodes en usage dans les sciences mathématiques et physiques, et de faire en quelque sorte de la science une mathématique universelle.

Parmi les auteurs qui ont donné dans ce travers, Bordas cite Bonald qui a eu, dit-il, la singulière idée de bâtir « une religion, une morale, une politique, une philosophie sur ces propositions : la cause est au moyen comme le moyen est à l'effet ; le pouvoir est au ministre comme le ministre est au sujet ; le père est à la mère comme la mère est à l'enfant. D'où il suit, qu'il le veuille ou non, que le carré du moyen égale le produit de la cause et de l'effet, le carré du ministre le

produit du pouvoir et du sujet, le carré de la mère le produit du père et de l'enfant. Le ridicule le dispute à l'absurde[1] ». C'est aussi pour n'avoir pas suffisamment distingué les idées de perfection et les idées de grandeur que certains philosophes, comme Condillac, ont dit, non seulement que calculer c'est raisonner, ce qui est vrai, mais encore que raisonner c'est calculer, ce qui est faux ; car, suivant la remarque de Tracy, le calcul qui n'est qu'un raisonnement d'une certaine espèce, puisqu'il opère seulement sur les idées de quantité, ne saurait être confondu avec le raisonnement en général. Enfin, c'est également pour avoir méconnu les différences profondes qui séparent les idées de perfection et celles de quantité, que des esprits éminents, comme Descartes et Leibniz, se sont imaginé qu'on pouvait exprimer et combiner les unes avec la même précision et la même rigueur que les autres et créer une langue ou caractéristique universelle.

Telles sont les raisons assez plausibles, comme on voit, sur lesquelles Bordas s'appuie pour condamner cette application du calcul aux choses morales, « qui menace, dit-il, de devenir toute la science politique, morale, religieuse, à la honte de notre siècle, qui ne s'insurge pas contre cette dégradante usurpation[2] ».

Après avoir recherché quels sont les principes constitutifs de la substance, Bordas se demande quel est son vrai mode d'existence et consacre à l'étude de cette question un travail non moins curieux que le précé-

[1] *Cartésianisme*, t. II, p. 40.
[2] *Cartésianisme*, t. I, 114.

dent, intitulé *Théorie de l'infini*. La solution de ce second problème se rattache, dit-il, étroitement à celle du premier. Ceux, en effet, qui ne voient dans la substance que la force, à l'exclusion de la quantité, sont amenés à la concevoir comme une unité sans pluralité, c'est-à-dire comme un être sans attributs et fort semblable au non-être. Ceux, au contraire, qui ne voient en elle que la quantité, à l'exclusion de la force, se la représentent volontiers comme une pluralité sans unité, comme un nombre dont rien ne relie les éléments divers et qui tend ainsi à s'évanouir dans le néant. C'est, d'un côté, l'unité vide et morte des éléates, de l'autre, la multiplicité toujours flottante et en dissolution des abdéritains. Platon et les platoniciens ont approché de la vérité, en admettant concurremment l'unité et le nombre, la monade et la dyade ; mais ils l'ont manquée, parce qu'ils ont séparé ces deux principes et proclamé le premier bien supérieur au second.

Bordas n'a garde de tomber dans cette erreur. D'après lui, non seulement l'unité et la pluralité sont étroitement unies, comme la force et la quantité, dont elles sont de simples modifications, mais elles sont absolument égales et forment entre elles une équation parfaite. Cette équation peut s'exprimer par la formule suivante : $1 = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16}$ et ainsi de suite à l'infini : « Le second membre, dit Bordas, est égal au premier, non par la somme de ses termes, car l'addition en est impossible, mais par la loi de génération qui les fait sortir l'un de l'autre[1] ». L'unité du premier membre est tout

[1] *Cartésianisme*, t. II, p. 429.

entière dans le nombre du second, et le nombre du second est tout entier dans l'unité du premier, et c'est en cela proprement que l'infini consiste. L'infini n'est donc ni dans la seule unité ni dans le seul nombre, mais dans l'unité et le nombre réunis. Or, « si la substance est constituée par la dépendance essentielle de l'étendue et de la force, elle a sa manière d'exister dans l'essentielle dépendance du nombre et de l'unité. La substance est, voilà son unité ; elle ne peut être sans être déterminée d'une certaine manière, voilà son nombre ; sa détermination l'embrasse tout entière, répond à tout ce qu'elle est, voilà l'égalité de son nombre et de son unité ; le tout pris ensemble, triple et indivisible, voilà en elle l'infini. »

Si on considère la substance dans les deux éléments qui la constituent, la quantité et la force, on verra que la quantité, étant divisible à l'infini, contient une infinité de parties, dont chacune en contient à son tour une infinité d'autres. Quant à la force, elle n'est pas divisible, il est vrai, mais elle offre une infinité de degrés jouissant de propriétés différentes, et chaque degré en offre également une infinité d'autres dont les propriétés sont différentes aussi. De tout cela résultent les manières d'être particulières des substances, leur détermination, leur nombre. Il y a donc en chacune d'elles, outre un infini principal, qui est leur unité, une infinité d'infinis secondaires qui est leur nombre ou leur pluralité. L'infini, si visible dans les objets, ne l'est pas moins dans les idées elles-mêmes. Qu'on prenne l'idée du cercle, et on y trouvera l'idée d'un cercle dont tous les points sont également éloignés d'un point intérieur, qui est le centre : voilà l'unité ou l'infini principal ; mais on y trouvera aussi l'idée d'une infinité de cercles particuliers, les uns plus grands, les autres plus petits, auxquels cette première idée s'applique : voilà le nombre, la pluralité ou l'infinité d'infinis inférieurs.

On voit que l'infini est partout et le fini nulle part ; car il n'y a rien qui ne soit infini de quelque manière ou qui soit fini en tout. Si une ligne d'un pied est finie en longueur, elle ne l'est pas en un autre sens, puisque étant divisible à l'infini, elle renferme une infinité de parties ; si l'esprit humain est infiniment au-dessous de l'Être infini, il a pourtant des idées et des affections dont chacune comprend une infinité de degrés. Il y a donc, outre l'infini absolu, qui est Dieu, une infinité d'infinis relatifs. C'est ce que Malebranche avait entrevu, quand il disait qu'il y a des infinis doubles, triples, centuples les uns des autres, et que, lorsque Dieu conçoit une infinité de dizaines et une infinité d'unités, il conçoit un infini dix fois plus grand qu'un autre. La conclusion qui résulte de tout cela, c'est que l'infini est la manière d'être de toutes choses, substances et idées, et que bien loin d'appartenir exclusivement à l'être incréé, elle fait également le fond de toutes les créatures.

Bordas tire de cette théorie plusieurs conséquences importantes. La première, c'est que Plotin et ses disciples se sont singulièrement mépris, en faisant l'intelligence et l'âme inférieures à l'unité au sein de l'Être divin. Qu'est-ce, en effet, que l'intelligence et l'âme en Dieu ? C'est le nombre qui détermine son unité. Or, entre le nombre qui détermine l'unité et l'unité qui engendre le nombre, il y a une égalité parfaite, bien que

celui-ci n'ait pas le même genre d'existence que celle-là. Une seconde conséquence de cette théorie, c'est que Héraclite, les stoïciens, Spinoza, Schelling se sont trompés encore plus gravement que Plotin, quand ils ont donné à Dieu pour nombre l'univers. C'était dire, en effet, que la substance divine n'est pas plus grande que le monde, puisque toute substance est tout entière dans son nombre, comme elle est tout entière dans son unité, et que ces deux principes sont parfaitement égaux. Une troisième conséquence, c'est qu'un philosophe contemporain, Lamennais, est également tombé dans l'erreur en déclarant la création impossible, parce que la somme d'être serait plus grande après qu'avant. Cet écrivain n'a pas compris que les infinis créés rentrent dans le néant devant l'infini absolu : « Qu'à chaque instant de son éternité, en effet, dit Bordas, Dieu jetât à l'existence des myriades d'univers, il ne diminuerait point l'intervalle qui le sépare du moindre atome [1] ! » C'est, comme on voit, la condamnation du panthéisme sous toutes ses formes.

C'est en partant de cette même théorie que Bordas condamne le demi-panthéisme de Malebranche. Bien que ce philosophe, dit-il, admette plusieurs infinis, il ne lui vient pas à la pensée que notre esprit est un infini à sa manière. Il le considère comme essentiellement fini, et incapable, par conséquent, d'avoir des idées infinies, d'où il conclut que c'est moins lui qui voit l'infini que l'infini qui se voit en lui. Il ne comprend pas que l'esprit créé représente exactement l'esprit incréé et que

[1] *Cartésianisme*, t. II, p. 477.

c'est pour cela qu'il en a l'idée et la connaissance : « Dans notre esprit, dit-il, ne manque aucune des idées qui se trouvent en Dieu, et il n'est esprit qu'à cette condition, comme le cercle particulier n'est cercle qu'à cette condition de renfermer les propriétés du cercle général. Il est donc impossible que l'âme ne porte pas dans les perfections de son essence un infini créé, correspondant à l'infini incréé qui est dans la perfection de l'essence divine. C'est par là qu'elle est l'image de Dieu et non point par la seule union avec le Verbe divin, comme le prétend Malebranche. Au contraire, cette union repose sur ce que nous retraçons en nous, à un certain degré, ce qui se trouve en Dieu pleinement. Comment notre esprit s'unirait-il à la raison éternelle, notre amour à l'amour éternel, si par eux-mêmes et réellement ils n'étaient pas quelque chose de semblable? Descartes, Bossuet, Leibniz n'hésitent point à reconnaître qu'un infini fait le fond de notre âme [1] »

Nous ne discuterons pas la théorie de l'infini de Bordas ; car elle se rattache à celle de la divisibilité à l'infini, qui a été si longtemps et si vainement débattue et qui semble surpasser l'esprit humain; nous ferons seulement remarquer avec quelle habileté notre auteur s'en est servi soit pour réfuter les diverses doctrines panthéistes, soit pour expliquer, dans la mesure où elle est explicable, la connaissance que l'homme, infini relatif, peut avoir de Dieu, infini absolu.

Il suit de ces deux théories de la substance et de l'infini, ainsi que de celle des idées, à laquelle elles

[1] *Cartésianisme*, t. p. 86.

servent pour ainsi dire de contreforts, que pour trouver l'âme et Dieu, nous n'avons pas besoin d'aller les chercher bien loin, ni de nous appuyer sur un immense appareil d'arguments scolastiques : il nous suffit de nous replier sur nous-mêmes et de nous regarder. La démonstration n'a rien à faire là-dedans, c'est une pure affaire d'intuition. Je saisis mon âme de la manière la plus directe et la plus positive, en me repliant sur moi-même, puisqu'elle n'est autre chose que l'ensemble des idées qui me constituent et qui sont comme mon propre fond; je saisis Dieu non moins directement et non moins positivement, parce que je m'élève de mes idées aux idées correspondantes qui sont en lui et qui sont pour ainsi dire lui-même. Quant à la connaissance des corps, elle n'est, d'après Bordas, qui abonde ici encore dans le sens de Descartes, ni aussi facile ni aussi certaine, bien qu'elle soit d'une entraînante probabilité. Comment, en effet, communiquons-nous avec les corps? Uniquement par la sensation. Or la sensation, étant de sa nature fugitive et changeante, peut très bien être conçue comme une illusion, et rien ne prouve démonstrativement qu'elle n'en soit pas une. Tout ce qu'on peut dire, pour miner cette hypothèse, c'est que, dans l'état de veille, nos sensations ont entre elles une telle liaison qu'il est moralement impossible qu'elles soient illusoires.

Bordas ne traite pas seulement de l'existence des corps, mais encore de leur nature, surtout de celle du nôtre propre. Descartes avait ôté à l'âme les fonctions nutritives que les anciens lui attribuaient, pour les mettre dans le corps, où il les avait réduites à un pur mécanisme; mais il avait laissé à l'âme la sen-

sation et les mouvements de plaisir et de douleur qui l'accompagnent. Bordas va plus loin que Descartes : ce n'est pas seulement la nutrition, mais encore la sensation et les diverses opérations dites sensitives qu'il attribue aux organes corporels. Il fait du corps non une substance passive, mais une substance active, et substitue au mécanisme physiologique des philosophes du XVIIᵉ siècle un dynanisme véritable. Aussi il se flatte d'avoir mieux résolu que les cartésiens le problème de l'union de l'âme et du corps. Pour Malebranche, cette union n'était que la coexistence de deux principes passifs incapables de toute action; pour Leibniz, c'était l'alliance de deux principes actifs, mais sans action l'un sur l'autre. Pour Bordas, au contraire, c'est la coexistence ou plutôt la pénétration mutuelle de deux substances, qui non seulement sont actives, mais agissent hors d'elles et se modifient réciproquement. Sa conception du corps et de ses rapports avec l'âme lui paraît donc supérieure à celle de Leibniz et de Malebranche et, à plus forte raison, à celle des anciens, telle qu'elle a été renouvelée ou plutôt exagérée par Stahl. Il reproche à cette dernière d'incliner au matérialisme. Puisque, dit-il, dans ce système, c'est l'âme qui accomplit les fonctions si évidemment matérielles de la respiration, de la digestion, de la sécrétion, en un mot, de la nutrition en général, il est difficile de concevoir qu'elle ne soit pas matérielle elle-même.

Si Bordas y avait bien réfléchi, il aurait vu que sa propre solution n'est pas non plus exempte de difficultés et qu'on pourrait lui renvoyer avec quelque raison le reproche qu'il adresse à Stahl. Vous affirmez, pourrait-

on lui dire, que c'est le corps qui sent, c'est-à-dire qui remplit les fonctions si manifestement suprasensibles (car enfin elles échappent aux sens et ne tombent que sous la conscience) de la sensation, du souvenir, de l'imagination sensitive. Or on ne voit pas pourquoi il ne remplirait pas aussi les fonctions de l'intellection pure et de la volition, qui diffèrent moins des premières en nature qu'en degré. Nous voilà également, en partant d'un autre point, sur le chemin du matérialisme. Mais, si la doctrine de Bordas est contestable au point de vue absolu, elle a un mérite relatif dont il faut lui tenir compte, c'est de s'accorder assez bien avec le principe fondamental de son système. Dès qu'on définit l'âme, comme il le fait, l'ensemble des idées générales qui sont en nous, qui sont nous-mêmes, il est tout simple qu'on en exclue les sensations, qui sont des faits particuliers, et qu'on les renvoie au corps. A force de se préoccuper de la raison, il y ramène l'âme tout entière, de même que Maine de Biran, sous l'influence d'une préoccupation analogue et non moins exclusive, la ramène toute à la volonté.

III

APPLICATIONS DE LA THÉORIE DES IDÉES A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE : EXAMEN DES SYSTÈMES

Après avoir établi la vraie philosophie, en restaurant et en complétant la théorie des idées, Bordas s'attache à ruiner les philosophies fausses, en montrant qu'elles méconnaissent cette théorie et qu'autant la première est

féconde en applications heureuses, autant les dernières sont grosses de conséquences funestes. En ramenant ainsi toutes les doctrines à un centre commun et en les jugeant d'après un principe unique, il donne à son œuvre un caractère éminemment systématique, et renouvelle l'histoire de la philosophie en même temps que la philosophie même.

Jusqu'à Bordas, on avait (telle est du moins son opinion) classé les systèmes de philosophie un peu au hasard. On les avait ramenés au dogmatisme, ou au scepticisme, au rationalisme ou à l'empirisme, au spiritualisme ou au matérialisme, suivant qu'on avait pris la question de la certitude ou celle des moyens de connaître ou celle de la nature de l'âme pour caractère dominant. Bordas, lui, partant de la théorie des idées, déclare vrai le système qui la reconnaît, faux ceux qui la méconnaissent, et montre qu'ils sont diversement faux selon qu'ils la méconnaissent d'une manière ou d'une autre : « On la méconnaît, dit-il, en excluant de la pensée ou les idées humaines ou les idées divines, ou les unes et les autres et en y mettant les sensations[1]. » En d'autres termes, la pensée, mal ramenée à elle-même, peut croire ou qu'elle n'entend qu'en Dieu, ou qu'elle n'entend qu'en elle-même ou qu'elle n'entend que dans le corps et dans les images qui en viennent. De là trois fausses manières d'entendre comment on entend, c'est-à-dire trois faux systèmes de philosophie auxquels tous les autres se ramènent et qui sont essentiellement différents entre eux.

[1] *Mélanges philosophiques et religieux*, p. 8.

Que ces trois systèmes soient faux, c'est ce qui résulte de leur opposition au système qui a été reconnu vrai ; qu'ils soient faux différemment, c'est ce qui ressort des altérations différentes qu'ils lui font subir et des conséquences différentes qu'ils entraînent : « Supprimez dans notre esprit, dit Bordas, les idées humaines, la pensée ne nous appartient plus, c'est Dieu qui pense en nous et pour nous, la connaissance disparaît. Supprimez les idées divines, en qui se trouve l'éternelle réalité du vrai, la pensée, réduite aux idées humaines, n'est plus capable d'aucune connaissance effective, puisque dans toute connaissance effective il entre quelque vérité éternelle... Otez les idées divines et les idées humaines et ne laissez que les sensations, la pensée s'anéantit[1]. » Ce sont comme trois chutes de la pensée qui, ne pouvant rester dans sa nature, s'enlève et se perd en Dieu, s'affaisse et tombe sur elle-même, échappe et à Dieu et à elle-même et se dissipe dans les corps. La philosophie vraie a été découverte par Platon. Quant aux trois philosophies fausses, elles ont eu pour auteurs : la première, Zénon ; la seconde, Aristote, et la troisième, Épicure.

Cette nouvelle classification des systèmes amène un groupement des philosophes qui est aussi, en partie, nouveau et inattendu. Ainsi Bordas range dans l'école de Platon Plotin, saint Augustin, Descartes, Bossuet, Leibniz, les seuls auteurs, suivant lui, qui méritent le nom de spiritualistes. Dans l'école de Zénon, il range non seulement Spinosa, Schelling et Hegel, mais encore

[1] *Mélanges philosophiques et religieux*, p. 8.

Malebranche, Fénelon, Bonald et V. Cousin. Il place dans celle d'Aristote, à côté de saint Thomas qui y figure tout naturellement, d'autres philosophes qui doivent être un peu surpris de s'y trouver, Arnaud, Régis, Reid, Kant, Fichte, Maine de Biran. Enfin il met à la suite d'Épicure, Bacon, Hobbes, Gassendi, Locke, Condillac et Destutt de Tracy, qui ont tous, en effet, plus ou moins fidèlement suivi ses traces.

De ces diverses écoles, la plus faible et la plus éloignée de la vérité est celle d'Épicure. Prendre, comme elle le fait, les sensations pour les idées c'est, en effet, rendre toute connaissance impossible. Bien loin de nous faire connaître les choses spirituelles, les sensations, considérées en elles-mêmes, ne nous font pas même connaître les choses matérielles. Elles nous en donnent l'image ou la peinture, mais non l'intelligence. Or, entre l'image et l'intelligence d'une chose, il y a l'infini. Aussi les épicuriens les plus conséquents, Ænésidème, Sextus, Hume, ont révoqué en doute la possibilité de la connaissance en général : ils ont été sceptiques. D'autres, tels que Helvétius, d'Holbach, Destutt de Tracy, ont été moins logiques. Incapables de distinguer la sensation de la connaissance sensible, et de démêler le rôle que les idées ou principes intellectuels jouent dans cette dernière, ils ont cru que l'homme, tel qu'ils se le figuraient, c'est-à-dire réduit à la seule sensation, pourrait connaître les objets matériels, mais rien que les objets matériels : ils ont été matérialistes. D'autres enfin (et Bacon, Locke, Condillac sont de ce nombre) ont été moins logiques encore. Il se sont figuré qu'on pouvait concilier le sensualisme et le spiritualisme, comme si

l'esprit pouvait tomber sous les sens, et comme si pour un être exclusivement sensible, l'âme ne se ramenait pas au corps et Dieu à la matière. En repoussant le matérialisme et le scepticisme, ces philosophes ont montré qu'ils ne se comprenaient pas.

Bordas réfute assez brièvement, comme on voit, l'école sensualiste issue d'Épicure ; en revanche, il attaque fort longuement l'école conceptualiste issue d'Aristote. Cette école admet que les idées générales ne nous viennent pas des sens, qui nous découvrent seulement le particulier et le passager, mais de l'entendement, qui nous révèle l'universel et l'immuable. Toutefois, comme elle ne reconnaît point l'union des idées générales avec les idées divines et avec l'être divin, en qui elles résident, elle est fort en peine d'expliquer comment elles peuvent, immuables et éternelles comme elles sont, dériver de l'homme, sujet mobile et passager. Pour se tirer de cette situation difficile, quelques-uns prennent le parti de les atténuer, de les affaiblir, de les réduire à de simples possibilités, peu différentes des abstractions que les sensualistes font sortir des sens et qui ne sont guère que de simples mots *(flatus vocis)* : ils inclinent vers le sensualisme. De là le principe que, si la connaissance ne gît pas précisément dans les images, il n'y a du moins point de connaissance sans images et que ces images sont la matière nécessaire du savoir, de même que les idées en sont la forme. Les idées ne sont donc pour eux que des moules creux, des formes vides que les représentations corporelles viennent remplir, et dans lesquelles l'esprit, qui veut se détacher du corporel et se replier sur lui-même, ne trouve rien. C'est pourquoi

les idées de l'âme, de Dieu, des objets extérieurs, n'ont, à leurs yeux, aucune portée objective et ne répondent à rien de réel. C'est le scepticisme idéaliste de Kant, qui n'est pas moins radical que celui des Épicuriens.

D'autres philosophes de la même école ont pris un parti tout différent. Plus frappés de l'immutabilité, de l'éternité, de l'infinité des idées générales que notre esprit renferme, que de l'instabilité, de la caducité et de la petitesse de cet esprit lui-même, ils ont attaché à ce dernier le même caractère qu'aux idées dont il est le sujet : ils l'ont proclamé, lui aussi, immuable, infini, éternel ; ils l'ont salué Dieu et ont absorbé toutes choses en lui. C'est le panthéisme subjectif de Fichte, panthéisme aussi radical que celui de Zénon lui-même.

Quant aux philosophes écossais, ils ont tellement méconnu la réalité des idées générales qu'ils les ont confondues non seulement avec les conceptions, mais encore avec les perceptions. Ils ont ainsi, selon Bordas, porté à la philosophie un coup funeste qui a retenti jusque dans leur langage. Ils n'ont plus des convictions, mais des croyances ; il ne développent plus des idées, ils constatent des faits ; ils n'invoquent plus le raisonnement, mais le sens commun. En d'autres termes, ils ne recherchent plus la raison des choses ; ils s'arrêtent au simple fait de leur existence. Ce n'est pas là une fausse philosophie, c'est la négation de la philosophie, déterminée par l'impuissance où l'on se sent de la constituer. Ici encore, le conceptualisme, s'il était conséquent, aboutirait au scepticisme. Bordas pourrait dire qu'il y aboutit réellement : le successeur de Reid et de Dugald Stewart a été Hamilton.

L'école de Zénon n'offre pas, suivant notre auteur, des défauts moins graves que les deux précédentes. Sans doute elle rapporte toutes nos connaissances à leur source la plus haute, qui est Dieu, en les faisant dériver des idées divines ; mais elle nous les rend étrangères, en ne tenant nul compte des idées humaines dans le fait de leur élaboration. Les idées étant le fond de notre être, sacrifier les idées humaines aux idées divines c'est sacrifier l'homme à Dieu et faire de l'un une simple modification de l'autre. Aussi Zénon et les stoïciens ont été panthéistes ; Spinoza, Schelling, Hegel, l'ont été également, et, si Malebranche, Fénelon, Bonald ne l'ont pas été, c'est de leur part une pure inconséquence.

Non seulement la doctrine de cette école est aussi fausse que celle de l'école d'Aristote, mais encore elle attaque plus directement la constitution de l'âme. Oter à l'âme ses idées, c'est en effet l'ôter à elle-même et la réduire à néant. C'est pourquoi Malebranche, infidèle sur ce point à l'enseignement de Descartes, qui déclarait que l'âme nous est mieux connue que le corps, ne se lasse pas de répéter que l'âme est ce que nous connaissons le moins. Pour lui, « toutes nos idées se trouvent dans la substance efficace de la divinité qui, en nous affectant, nous en donne la perception, et notre volonté n'est que le mouvement que cette substance efficace nous imprime vers le bien ». Dès lors, il est naturel que notre âme, vide d'idées et destituée de volonté, lui apparaisse comme un fantôme insaisissable et qui possède à peine une ombre d'existence. S'il faut s'étonner d'une chose, c'est qu'avec une telle manière de voir, il

ait combattu le quiétisme de Fénelon et le jansénisme d'Arnaud, qui impliquent, eux aussi, l'inertie ou plutôt le néant de la nature humaine : en cela, il ne s'est pas entendu lui-même. Ce n'est pas seulement le quiétisme mitigé de Fénelon et le jansénisme d'Arnaud qu'on ferait sortir, en la pressant un peu, de la philosophie de Malebranche : c'est le quiétisme intempérant de Molinos, qui veut que l'homme, abîmé et comme perdu en Dieu, ne se préoccupe plus du caractère moral de ses actes[1].

Parmi les auteurs de notre temps qui ont nié, à l'exemple de Malebranche, la réalité des idées innées en nous, il en est deux que Bordas prend à partie, Bonald et V. Cousin. Suivant le premier, si l'idée de Dieu était innée à l'esprit humain, elle ne pourrait ni s'obscurcir ni s'effacer, comme elle fait, et on ne verrait pas parmi les hommes une si grande diversité d'opinions en matière religieuse. A cela, Bordas répond ingénieusement que l'idée de Dieu est réellement innée, mais qu'elle exige, pour être bien saisie, un certain retour de la pensée sur elle-même, et que, selon que ce retour s'opère bien ou mal, cette idée est saisie bien ou mal ou ne l'est même pas du tout. De là le théisme et aussi le polythéisme et l'athéisme que Bonald a tant de peine à s'expliquer. V. Cousin fait valoir, en faveur de la même doctrine, un autre argument. D'après lui, si la raison est personnelle, c'est-à-dire inhérente au sujet pensant, les vérités qu'elle nous découvre ne sont des vérités que pour nous, c'est-à-dire ont un caractère

[1] *Mélanges philosophiques et religieux*, p. 148.

subjectif ; d'où il conclut que la raison doit être divine et impersonnelle. Mais Bordas lui répond que l'existence de la raison divine en nous, bien loin d'exclure celle de la raison humaine, la suppose ; car ce n'est qu'au moyen de celle-ci que nous pouvons entrer en rapport avec celle-là : « N'est il pas, ajoute-t-il, aussi impossible de percevoir le vrai avec une raison étrangère que de voir les couleurs, d'entendre les sons, de digérer les aliments avec les yeux, les oreilles et l'estomac d'autrui »[1] ? L'argument est péremptoire. Reste à savoir si la doctrine contre laquelle il est dirigé a été interprétée avec une parfaite exactitude.

Les philosophes qui sont en possession du vrai système, c'est-à-dire qui s'appuient sur les vrais principes, montrent, suivant notre auteur, une vigueur singulière et une fécondité unique dans les applications. A eux seuls il est donné non seulement d'asseoir la philosophie sur de solides fondements, mais encore de renouveler la face des sciences. Mais c'est un phénomène qui ne s'est encore produit que trois fois dans le monde ; car trois fois seulement la pensée a été énergiquement rappelée à elle-même et à Dieu. Elle l'a été d'abord par Platon, ensuite par Plotin et saint Augustin, et enfin par Descartes et son école. Or Platon a enseigné aux hommes la doctrine de la Providence et celle de la vie future et a, en même temps, créé les sciences morales. Plotin et saint Augustin ont traité avec profondeur de la nature de Dieu et de ses rapports avec l'homme : ils ont organisé la théologie. Enfin Descartes

[1] *Œuvres posthumes*, t. I, p. 30.

est parti de la vraie conception de l'âme et de Dieu pour inaugurer l'étude de la nature extérieure et frayer à l'esprit humain, dans ce domaine nouveau, le chemin des grandes découvertes. Il ne reste plus maintenant aux philosophes qu'une chose à accomplir, c'est de faire pénétrer l'esprit chrétien, l'esprit de justice, dans les sociétés humaines et de créer les sciences sociales : ce sera (c'est du moins son espoir) l'œuvre de Bordas[1].

Non seulement Bordas fait bien ressortir la fécondité, si souvent niée, de la philosophie, mais il explique mieux qu'on ne l'avait jamais fait ses variations, qui ont été si souvent pour les profanes un objet de scandale. Il n'en est pas, suivant lui, de la philosophie comme des autres œuvres de l'homme, elle ne se constitue pas d'une manière suivie et continue : au contraire, tantôt elle s'élève, tantôt elle s'abaisse, selon qu'elle s'attache aux vrais principes ou qu'elle s'en éloigne. De là les faux systèmes qui ne sont en quelque sorte que les démembrements du vrai : « Aristote, Zénon de Cittium, Épicure, démembrent Platon ; Arnaud, Malebranche, Locke, démembrent Descartes. Leurs doctrines ne sont que des ruines de la véritable. Rien de plus naturel, puisqu'ils forment une superficielle ou faible intelligence de la pensée, un écart d'elle-même, une décadence »[2]. « Au reste, que la décadence provienne de ce que l'esprit n'a qu'une compréhension partielle des idées ou qu'une compréhension faible, ce n'est toujours que parce qu'il s'est échappé à lui-même, et c'est

[1] *Œuvres posthumes*, t. I, p. 22, 23.
[2] *Œuvres posthumes*, t. I, p. 16.

à lui-même qu'il faut le ramener pour restaurer la vraie connaissance. Déplorons ces dépérissements; mais qu'ils ne nous soient pas à scandale et ne nous fassent point douter de la philosophie »[1]. « Tandis que les autres sciences, ajoute admirablement Bordas, ont des commencements faibles et croissent par des progrès indéfinis, la métaphysique est d'abord ce qu'elle doit toujours être, et, si le temps change la manière dont elle se présente, il ne lui apporte ni vérités ni erreurs nouvelles. C'est que cette science est tout intuitive, immédiate, résultant d'un regard de l'esprit sur lui-même, au lieu que les autres ne le sont que dans leurs principes. » Les révolutions qui restaurent la métaphysique ne font, suivant notre auteur, que rappeler la pensée, perdue dans les détails, noyée dans les mots, à elle-même, à la vue de ses idées essentielles[2]. C'est ce qui est arrivé après les hypothèses confuses de la période antésocratique, et après les discussions subtiles du moyen âge : c'est ce qui arrivera après les divagations en sens contraire de l'époque présente.

Si nous avons insisté si longuement sur les vues de Bordas en matière d'histoire de la philosophie, c'est qu'elles ont chez lui un caractère théorique au moins autant qu'historique et servent, en quelque sorte, de complément à son système. Ce qui fait, en effet, la valeur de ce dernier, ce n'est pas seulement le principe sur lequel il repose, mais encore l'application que l'auteur en fait à l'appréciation des diverses doctrines qui

[1] *Mélanges*, p. 108.
[2] *Œuvres posthumes*, t. I, p. 25-28

se sont produites parmi les hommes. Lui-même en avait le sentiment quand, dans le plan d'un dernier ouvrage qu'il se proposait d'écrire, il divisait sa philosophie en deux parties et se réservait de consacrer toute la seconde à ce qu'il appelait l'examen des systèmes.

Il serait curieux de comparer cette partie du travail de Bordas à la partie correspondante de l'œuvre de V. Cousin. Celui-ci ramène, comme on sait, tous les systèmes à quatre : le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme, et les déclare tous à peu près également vrais et également faux, de sorte que ce n'est, suivant lui, qu'en éliminant les erreurs qu'ils renferment et en combinant les vérités qu'ils contiennent, qu'on obtiendra un système philosophique irréprochable. C'est ce qu'il nomme l'éclectisme. Bordas admet quatre systèmes aussi, mais ce ne sont pas tout à fait les mêmes ; de plus, il est convaincu qu'un seul d'entre eux est vrai et que les autres sont faux, si bien qu'il n'y a pas lieu d'opérer entre eux cette combinaison à laquelle le fondateur de l'éclectisme attache tant d'importance. Cousin considère, en outre, ses quatre systèmes comme nécessaires au développement de l'esprit humain, et il les trouve si curieux qu'il serait bien fâché, à ce qu'il semble, qu'ils fissent place à un seul. Bordas est convaincu, au contraire, qu'un seul de ses quatre systèmes est favorable aux progrès de la civilisation, et que les autres ne peuvent qu'y mettre obstacle. Aussi met-il autant d'énergie à combattre ceux-ci qu'à défendre celui-là.

Si, au lieu de rester dans les généralités, nous descen-

dons dans les détails, nous trouverons entre la manière de Bordas et celle des éclectiques des différences, pour ne pas dire des oppositions, tout aussi profondes. Pendant que ces derniers mettent à peu près sur la même ligne Platon et Aristote, Bordas fait de l'un le philosophe et de l'autre l'antiphilosophe par excellence, parce que le premier, suivant lui, organise la philosophie, en rappelant la pensée à elle-même, et que le second la désorganise en l'enfonçant dans les mots et en substituant à la vie intellectuelle une sorte de mécanisme. Tandis que Cousin et ses disciples glorifient Malebranche presque à l'égal de Descartes et placent Kant au même rang que Leibniz, Bordas voit, à la vérité, dans Descartes le prince de la pensée et dans Leibnitz son plus éminent continuateur, « le dernier qui ait compris quelque chose en philosophie », mais il considère Malebranche comme un penseur de second ordre, car quiconque déclare l'âme inconnaissable est, suivant lui, jugé comme métaphysicien. Pour ce qui est de Kant, il ne voit en lui qu'un demi-philosophe qui a infecté la science de formules scolastiques, à l'exemple d'Aristote, et qui a si peu su ce qu'il faisait qu'en voulant réfuter Hume et Berkeley, il n'a réussi qu'à renchérir sur leurs erreurs. Ce sont là, sans doute, des jugements empreints d'une sévérité excessive, mais qui tranchent avec la mollesse et l'indécision de ceux de nos éclectiques.

Reconnaissons pourtant que Bordas ne fut pas juste envers ces derniers, dans l'attaque qu'il dirigea contre eux, dès 1834, et qui donna peut-être à Pierre Leroux l'idée de son livre ; car ce dernier n'ignorait pas les travaux de Bordas et l'eut même quelque temps pour

collaborateur à la *Revue encyclopédique*. Il ne le fut pas non plus en enrôlant l'un d'entre eux, Maine de Biran, parmi les aristotéliciens ; car il tendait ainsi à faire croire que ce philosophe inclinait vers une sorte de mécanisme intellectuel, pendant qu'il ramène, au contraire, la pensée à elle-même aussi fortement que Bordas et qu'il attaque aussi vigoureusement que lui les abstractions creuses qu'on voudrait substituer au sentiment de la réalité vivante. Il reproche sans doute avec raison à Cousin d'avoir prétendu concilier des doctrines inconciliables, mais il ne tient pas suffisamment compte de cette circonstance éminemment atténuante, que la conciliation qu'il propose en théorie, il la recherche médiocrement dans la pratique et subordonne, en définitive, toutes les doctrines à la doctrine spiritualiste. Ajoutons que, si ce dernier n'avait pas appelé constamment l'attention publique sur les travaux de Platon, de Descartes, de Leibniz, et substitué au sensualisme du XVIII[e] siècle un spiritualisme plus ou moins correct, jamais probablement Bordas n'aurait pu concevoir son système.

IV

APPLICATIONS A L'HISTOIRE GÉNÉRALE : CHRISTIANISME SOCIAL

Bordas-Demoulin n'est pas seulement un philosophe sérieux, mais encore un chrétien convaincu. Ajoutons que, chez lui, le philosophe et le chrétien ne sont pas, comme chez certains auteurs, distincts et séparés, mais

unis et confondus. Aussi, se demande-t-il, après avoir discuté les divers systèmes philosophiques, quels sont ceux qui s'harmonisent avec la religion et quels sont ceux qui lui sont contraires. Comme l'épicurisme rejette et les idées en nous et les idées en Dieu, il doit rejeter et notre âme qui est la substance des premières, et Dieu qui est la substance des secondes : dans une telle doctrine la religion n'existe pas.

Le système d'Aristote paraît, au premier abord, plus favorable à la religion ; car il veut que nos idées générales ne dérivent pas des sens, mais de nous-mêmes. Cependant, comme il leur donne une existence indépendante, au lieu de les rattacher à Dieu, principe de tout être, il est conduit à les considérer comme de simples conceptions, qui ne supposent nullement la réalité de leur objet : entre l'idée de Dieu et la réalité de Dieu, il creuse un abîme. C'est la doctrine que Kant et d'autres ont positivement professée. Que s'il croit pouvoir s'élever à Dieu par une induction de l'effet à la cause, cette induction n'établira point entre l'âme et Dieu un rapport religieux, car elle ne rendra point Dieu présent à l'âme, et c'est dans cette présence substantielle que consiste toute la religion. Par conséquent, dans cette doctrine comme dans la précédente, la religion s'évanouit[1].

La doctrine de Zénon, qui place les idées uniquement en Dieu, n'est pas plus favorable à la religion que les deux autres. Aux termes de cette doctrine, en effet, nous n'avons par nous-mêmes ni pensée ni volonté : c'est Dieu qui pense et veut pour nous. Il peut nous com-

[1] *Œuvres posthumes*, t. I, p. 101.

muniquer ses pensées et ses volontés intérieurement, comme l'afirment Malebranche et Fénelon, ou extérieurement, comme le prétendent Bonald et Lamennais. Or, dans le premier cas, nous n'avons besoin d'aucun secours extérieur, puisque Dieu fait tout en nous, le sacerdoce est inutile ; dans le second, le sacerdoce est l'unique instrument que nous ayons pour communiquer avec Dieu, il est la maîtresse pièce de la société. Avec le malebranchisme, la religion se dissout dans l'anarchie ; avec le bonaldisme, elle est étouffée par la théocratie[1].

La seule philosophie qui s'accorde avec la vraie religion, c'est-à-dire avec celle qui veut que l'homme soit uni à Dieu intérieurement et qu'il l'adore en esprit et en vérité, c'est la vraie philosophie, celle qui affirme que notre raison a son siège en nous, mais qu'elle se rattache étroitement à la raison souveraine. C'est celle qui a été professée par Platon, Plotin et saint Augustin, dans l'antiquité, par Descartes, Bossuet et Leibniz, dans les âges modernes, c'est, en un mot, la philosophie platonico- cartésienne. Entre elle et la religion chrétienne, il y a moins affinité qu'identité : on dirait que l'une est la racine de l'autre[2].

Suivant Platon, de même que suivant l'auteur de la *Genèse*, l'âme semble peiner dans son corps actuel, comme dans une prison où elle aurait été jetée pour expier quelque faute antérieure, et l'ignorance, la souffrance, la servitude où elle gémit ne peuvent s'expliquer

[1] *Mélanges philosophiques et religieux*, p. 147.
[2] *Mélanges philosophiques et religieux*, p. 295.

que par quelque déchéance mystérieuse. Seulement, à la suite de cette funeste déchéance, la religion place un admirable relèvement. Aussi pour Bordas, qui s'inspire de ses enseignements encore plus que de ceux de la science profane, toutes les révolutions du monde se réduisent à deux, l'une qui détache l'homme de Dieu, l'autre qui le rattache à lui. Parce que l'homme s'est séparé de son principe, il s'énerve et s'affaiblit : il pense par l'imagination et les sens, au lieu de penser par l'entendement ; il perd la connaissance de Dieu, de soi, de l'univers, et devient enfin incapable de se conduire. De là l'idolâtrie, le polythéisme et l'absorption plus ou moins complète de l'individu par l'État. Mais dès que, sous l'action divine, il s'est rattaché à ce principe dont ses idées dépendent, il secoue à la fois le joug des sens et celui des sociétés sensuelles qu'ils ont fondées, et reconquiert, avec la connaissance de l'univers, de soi et de Dieu, cette libre disposition de lui-même qu'il n'aurait jamais dû perdre[1].

C'est en partant de ces hautes considérations que Bordas essaye de résoudre le problème qui avait si douloureusement tourmenté sa jeunesse, le problème de l'accord du christianisme et de la révolution française.

Il y a, suivant notre auteur, une différence profonde ou plutôt une opposition radicale entre les sociétés d'ancien régime et les sociétés issues de la révolution. Les premières reposaient toutes sur ce principe que l'individu ne s'appartient pas, mais appartient à l'État,

[1] *Mélanges philosophiques et religieux*, p. 316 et suiv.

seul chargé de penser, de raisonner, de vouloir pour lui, principe monstrueux, car il est la négation complète de la liberté de conscience et des autres libertés qui nous paraissent, à nous autres modernes, inhérentes à la qualité d'homme. Ce principe suppose que l'homme est trop dégradé pour pouvoir s'élever jusqu'à Dieu, et que l'État doit lui servir d'intermédiaire. Il répond aux fausses philosophies qui anéantissent tout rapport entre nous et l'être divin, et aux fausses religions qui ne daignent pas s'en occuper, absorbées qu'elle sont par de vaines cérémonies et des pratiques tout extérieures.

A la révolution française, tout change. On reconnait à l'individu des droits antérieurs et supérieurs aux lois positives, et on n'assigne à l'État d'autre fonction que de les faire respecter. Ce n'est plus l'individu qui est fait pour l'État, c'est l'État qui est fait pour l'individu. Ce principe, sur lequel reposent toutes nos libertés modernes, suppose que l'homme possède une raison capable de communiquer par elle-même avec la raison divine, notre seule légitime souveraine, et de comprendre par elle-même ses infaillibles décisions. Il répond à la vraie philosophie, qui rattache les idées humaines aux idées divines, et à la vraie religion, qui veut qu'on adore Dieu en esprit et en vérité. Il n'y a donc pas une opposition tranchée, mais une corrélation parfaite entre la religion chrétienne et la révolution française. Il suffit, du reste, d'étudier l'histoire à une certaine profondeur, pour voir que c'est l'action sourde et prolongée de l'une qui a finalement déterminé l'éclosion de l'autre.

Quand le christianisme parut sur la terre, il trouva

l'homme courbé sous deux tyrannies, sous la tyrannie des sens et sous celle de l'État, et il comprit que c'était la première qui servait de fondement à la seconde. C'est, en effet, parce que l'homme était esclave des sens, qu'il était incapable de se gouverner, et c'est parce qu'il était incapable de se gouverner, que l'État le gouvernait d'une manière si tyrannique. Ce fut donc à la première de ces deux tyrannies qu'il s'attaqua tout d'abord, dans la persuasion que, si elle était une fois renversée, elle entraînerait la seconde dans sa chute. Une fois, en effet, que l'homme aurait secoué le joug des sens, et aurait recouvré, en s'unissant de nouveau à Dieu, toute la vigueur de sa vie intellectuelle et morale, il n'y aurait plus au monde de puissance capable de l'asservir : la liberté intérieure aurait enfanté la liberté extérieure, le christianisme religieux aurait donné naissance au christianisme social. Durant cette lutte que l'Église avait engagée contre l'empire des sens et contre celui de l'État sensuel et païen qu'ils avaient suscité, un moment arriva où l'ébranlement du premier de ces deux empires fit tomber le second entre ses mains. Mais alors, au lieu de proclamer leur commune déchéance, elle se servit de celui-ci pour porter de nouveaux coups à celui-là. C'est l'histoire de l'ascétisme des premiers siècles du christianisme et de la théocratie du moyen âge qui en fut la conséquence.

Pendant cette longue période, dit Bordas, l'Église affranchit donc l'homme du joug des sens; seulement elle s'y soumet elle-même en absorbant l'État. Elle spiritualise et *christianise* les peuples, mais elle se matérialise et se paganise elle-même, en s'attachant

outre mesure aux biens matériels. Aussi, à un certain moment, les laïques qu'elle a détachés des sens et unis à la raison éternelle, et qui ont puisé dans cette union une vie intellectuelle et morale plus intense, la manifestent avec éclat dans tous les domaines où l'activité humaine se déploie, dans le domaine de la politique, dans celui de la science, dans celui de la religion elle-même. Dès le douzième siècle, les communes, premiers germes des peuples libres, apparaissent de tous côtés, le vrai système du monde est découvert et, à travers le voile déchiré du ciel étroit du moyen âge, l'infini se montre aux regards stupéfaits; sur cette planète même, un nouvel hémisphère jaillit des flots de l'Océan, pendant que l'antiquité sort de son tombeau, brillante de jeunesse, et fait rayonner de toutes parts des gerbes de lumière.

Enfin, le cartésianisme rappelle l'homme à son for intérieur, et la révolution lui découvre, dans cette région mystérieuse et sacrée, tous nos devoirs, en même temps que tous nos droits, tels que les proclame la raison divine, qui est indissolublement liée à la nôtre et qui fait entendre ses oracles au dedans de nous. C'est, après le christianisme religieux, le christianisme social qui prend possession de notre globe et qui ouvre un horizon indéfini aux aspirations de l'espèce humaine. Il ne rencontre devant lui, pour lui barrer le chemin, que les chefs de l'Église qui, s'étant paganisés dans l'exercice du pouvoir temporel, ne comprennent rien à cette invasion du christianisme dans la société de la chute, laquelle s'était maintenue jusqu'alors, et ne voient pas que c'est la société de la rédemption qui

commence. Aussi ils opposent aux premiers mouvements de l'esprit nouveau l'Inquisition, les jésuites, la Saint-Barthélemy, et à la Révolution elle-même la guerre civile et la guerre étrangère. Ils se montrent, dit Bordas qui conçoit, comme les autres catholiques libéraux, bien qu'avec une tout autre vigueur, plusieurs évolutions dans la pensée chrétienne, ils se montrent, en face de cette deuxième ère du genre humain, aussi aveugles que les chefs de la synagogue l'avaient été devant la première [1].

Plein de la grande idée qui s'est emparée de son esprit et à travers laquelle il voit désormais toutes choses, Bordas se demande pourquoi le clergé, au lieu de se montrer favorable à un tel mouvement, lui est si obstinément opposé. Comment ne voit-il pas, dit-il, dans cet amour pour la science, dans cette passion pour la justice, dans cette tendresse pour l'humanité, qui a dévoré tous les hommes supérieurs de notre époque et qui est l'esprit même de la révolution, un éclatant développement de cet esprit chrétien qui, après avoir jadis transformé l'homme, tend aujourd'hui à transformer la société elle-même? Comment ne comprend-il pas que la Révolution, en attaquant le moyen âge, n'attaque pas le christianisme, mais la théocratie, qui n'en a été qu'une forme imparfaite et provisoire, et que vouloir restaurer cette dernière, c'est méconnaître les lois essentielles de la vie sociale et chercher à faire reculer le genre humain?

Bordas ne se montre pas hostile au clergé. Suivant

[1] *Mélanges philosophiques et religieux*, p. 369 et suiv.

lui et conformément aux principes mêmes de sa philosophie, le sacerdoce et l'État ne doivent plus être les maîtres de l'individu, puisque celui-ci ne doit plus jamais perdre l'usage de la raison que la Rédemption lui a rendu; mais l'individu, de son côté, ne saurait se passer de l'État ni du sacerdoce, puisqu'il ne pourra jamais, par suite de la chute primitive, jouir de la raison d'une manière parfaite. Il gémit seulement sur l'espèce d'aveuglement qui fait que ce grand corps voit le christianisme où il n'est pas, c'est-à-dire dans l'organisation despotique du moyen âge, et ne le voit pas où il est, dans les libres institutions des âges modernes. C'est là, d'après lui, le plus grand obstacle qui s'oppose, en ce moment, au retour des hommes à la religion chrétienne : « Les générations, s'écrie-t-il éloquemment, pour se convertir à l'Évangile en religion, n'attendent que la conversion du clergé à l'Évangile en politique. » Le reproche d'incrédulité qu'il leur adresse sur le premier point, elles le lui renvoient sur le second. Leur foi chrétienne civile n'est, en son genre, ni moins puissante ni moins héroïque que la foi chrétienne de l'Église naissante. Elle balaye du monde le judaïsme et le paganisme civils, comme l'autre en balaya le judaïsme et le paganisme religieux. Elle marche aussi sur les abîmes, transporte les montagnes, domine les éléments; elle a abreuvé la France, l'Europe du sang de ses martyrs, et s'il le faut, elle en abreuvera le globe entier. Cette foi, loin de repousser l'autre, l'appelle de toutes ses forces, parce que, n'embrassant qu'un côté de l'homme, elle ne peut seule le gouverner et le contenter : leur séparation déchire les âmes, et ces cris

violents et universels qui s'élèvent contre le clergé, et que le clergé croit dirigés contre son existence, ne lui sont que les plus pressantes sollicitations de se déjudaïser et de se dépaganiser. Qu'il se fasse chrétien... et à l'instant le combat cesse »[1].

C'est ainsi que Bordas a résolu la question qu'il avait agitée toute sa vie et que tous les hommes supérieurs de notre siècle ont agitée avec lui, celle de l'accord de la religion et de la civilisation, du christianisme et de la Révolution française. Il en a cherché la solution à des profondeurs métaphysiques, ou plutôt théologiques, où ne pénètrent guère les esprits frivoles et superficiels, quand il est parti de ce principe, que toutes les révolutions du monde se réduisent à deux, l'une qui détache l'homme de Dieu, l'autre qui le rattache à lui. C'était imiter la hardiesse, pour ne pas dire la témérité de Pascal, qui demande, lui aussi, l'explication des choses au dogme inexplicable du péché originel, et prétend trouver le nœud de notre destinée dans ce qu'il appelle lui-même les tours et les détours de cet abîme. Il aborde un sol plus ferme ou du moins plus accessible au commun des hommes, quand il arrive sur le terrain historique et qu'il compare les sociétés antérieures à la Révolution et celles qui en sont issues. Cependant l'idée générale qu'il dégage de cette comparaison et qu'il donne pour fondement à toutes ses discussions politico-religieuses, à savoir, que l'homme était autrefois la propriété de l'État et qu'il est aujourd'hui son propre maître, ne saurait, suivant nous, être admise sans restriction.

[1] *Mélanges philosophiques et religieux*, p. 431.

Nous croyons pouvoir dire, sans méconnaître les bienfaits de la Révolution, qu'il n'y a pas entre les époques qui ont précédé ce grand évènement et celles qui l'ont suivi, l'hiatus immense que Bordas se plaît à y voir. Si on étudie les sociétés anciennes, on verra que l'homme n'y était point aussi esclave de l'État que cet écrivain le prétend ; bien plus, plusieurs théoriciens, notamment Aristote, soutenaient déjà que l'État est fait pour l'individu, non l'individu pour l'État. Si on étudie, d'autre part, les sociétés de notre temps, on se convaincra que le citoyen n'y est pas non plus aussi indépendant et aussi maître de lui-même qu'on voudrait nous le faire croire. Certains conservateurs reprochent, en effet, à notre enseignement classique d'entretenir dans l'âme de la jeunesse un esprit d'indépendance qui pouvait être bon pour les Grecs et les Romains, mais qui est peu compatible avec l'autorité de l'État, telle qu'on l'entend aujourd'hui, et avec les exigences de la vie moderne. Certains libéraux, de leur côté, reprochent à Rousseau et à la Convention, c'est-à-dire aux promoteurs de la Révolution, d'avoir exagéré l'autorité du pouvoir central et trop fortement subordonné l'individu à l'État. Jusqu'à quel point ces reproches sont fondés, c'est ce que nous n'examinons pas ; mais le seul fait qu'ils aient pu se produire prouve surabondamment que ni la subordination de l'individu à l'État dans l'antiquité, ni l'indépendance de l'individu à l'égard de l'État depuis la Révolution, n'ont été aussi complètes que Bordas veut bien le dire.

La philosophie de l'histoire que Bordas expose, en partant de ces données, est extrêmement ingénieuse, et

les pages où il la développe peuvent être comptées parmi les plus éloquentes de notre littérature. Quel énergique tableau il nous trace de l'homme des premiers siècles de l'Église, coupant infatigablement tous les liens qui l'attachent aux sens et à lui-même et se plongeant dans des austérités inouïes pour retrouver le Dieu qu'il a perdu ! C'est le monachisme qui s'étend sur le monde et qui sert d'avant-scène à la nouvelle civilisation. Quelle grandiose peinture que celle qu'il nous fait de cette puissance, inconnue la veille, qui s'élève, au milieu du débordement ininterrompu des hérésies et du flot toujours montant des invasions barbares, « comme un centre immobile où se fixent les ruines flottantes de cet immense chaos ! » C'est la théocratie du moyen âge qui peu à peu s'assied et se constitue. « Mais déjà on entend la vie sourdre sous ces énormes débris, d'où bientôt s'échappe impétueusement une civilisation éclatante de raison, inépuisable de bienfaits ! » C'est la civilisation de la Rédemption qui déjà s'agite impatiente de remplacer la civilisation de la chute, et dont chaque jour l'esprit chrétien prépare l'avènement, en attendant que la Révolution française le réalise.

Mais cette philosophie de l'histoire est-elle aussi exacte qu'ingénieuse et l'éclat avec lequel l'auteur l'expose n'en dissimule-t-il pas précisément les côtés contestables ? Était-il absolument nécessaire que le genre humain passât par cet affreux moyen âge que Bordas lui-même a si vigoureusement décrit, pour que Copernic découvrît le système du monde, pour que Christophe Colomb trouvât l'Amérique, pour que Constantinople nous rendît les trésors si longtemps perdus de l'antiquité

et qu'à la suite et sous l'impulsion de la Renaissance, la philosophie moderne et la Révolution fissent, à leur tour, leur apparition sur cette planète ? Il est au moins permis d'en douter.

Quant à l'identité de l'esprit du christianisme et de l'esprit de la Révolution, elle a été plaidée par Bordas avec une singulière éloquence. Il a très bien montré qu'ils s'accordent tous deux à pousser l'homme à son perfectionnement intellectuel et moral; qu'ils le font tous deux consister dans la pleine expansion de notre volonté et de notre raison, et que, par conséquent, ils doivent tous deux chercher à établir sur la terre le règne de la vérité et de la justice. Concevant de la même manière la vie humaine et la fin qui lui est assignée, il est naturel qu'ils y tendent de concert et qu'ils s'entr'aident, au lieu de se combattre. Mais, en signalant les ressemblances qui rapprochent la religion et la Révolution, notre auteur n'a peut-être pas assez tenu compte des différences qui les séparent. La première se préoccupe surtout de la vie future, la seconde de la vie présente; l'une invoque surtout l'autorité, l'autre l'examen; celle-ci représente principalement la liberté, celle-là la discipline. C'est pourquoi on comprend qu'elles se regardent parfois d'un œil médiocrement sympathique : elles se sentent un peu étrangères l'une à l'autre, et la parfaite sympathie ne se produit qu'entre des sujets qui se ressemblent.

Quoi qu'il en soit, la conception de Bordas ne manque pas de valeur, bien que les dissemblances que nous venons d'énumérer et aussi les mouvements en sens contraires qui se sont produits dans la société depuis

trente ans, n'en fassent pas prévoir la prochaine réalisation.

V

APPLICATIONS A L'ÉPOQUE PRÉSENTE. — RÉFORME CATHOLIQUE. — RETOUR AU GALLICANISME

Pour réhabiliter le christianisme aux yeux des hommes de notre temps, Bordas ne se contente pas de montrer que l'esprit chrétien est au fond identique à l'esprit moderne, il s'attache encore à faire voir qu'il ne faut pas confondre cette religion sainte, telle qu'elle est sortie des mains de son divin fondateur, avec la religion plus ou moins corrompue qui nous a été transmise par le moyen âge. C'est l'objet des travaux qu'il a consacrés à la réforme catholique. Cette partie de son œuvre est faite pour intéresser les théologiens plutôt que les philosophes. Cependant elle ne saurait laisser ces derniers tout à fait indifférents ; car elle est, à ce qu'il semble, une application assez exacte des principes de l'auteur aux questions religieuses.

Bordas, admettant la communication directe de l'âme avec Dieu par la raison, doit préconiser par-dessus tout le culte en esprit et en vérité et considérer, sinon comme inutiles, au moins comme accessoires les pratiques extérieures auxquelles on a quelquefois recours pour rendre plus intime l'union de la créature et du Créateur. C'est pour cela, si je ne me trompe, qu'il s'élève contre l'importance, suivant lui excessive, qu'on attribue depuis le moyen âge à l'invocation des saints, et

déclare, en s'autorisant d'ailleurs des décisions du concile de Trente, que, si elle est utile, elle n'est pas absolument nécessaire. Partant de l'idée que Dieu est le seul être existant par lui-même et que les autres êtres, si éminents qu'ils soient, ne sont que de pauvres créatures qui reçoivent encore de lui, à tout moment, la vie, le mouvement et l'existence, il s'indigne contre les développements, immodérés d'après lui, qu'a pris en Italie, en Espagne et même en France le culte des anges, des saints et surtout celui de Marie, mère du Sauveur : si on continue, dit-il, à suivre ce système d'exagérations, on arrivera bientôt à remplacer le christianisme par le marianisme.

C'est également par le rationalisme dont Bordas fait profession que j'expliquerai la condamnation si sévère qu'il prononce contre ce système des indulgences que de Maistre, on s'en souvient, avait si ingénieusement défendu. La raison, dit-il, proclame qu'un homme qui a failli ne peut se relever moralement que par la souffrance, par celle qu'il s'inflige à lui-même, dans l'amertume de son repentir, ou par celle que ses semblables lui infligent et qu'il accepte avec componction, comme une juste expiation du mal qu'il a fait. C'est ainsi que les choses se passaient dans la primitive Église ; mais ce n'est point ainsi qu'elles se passent aujourd'hui. On peut, dit-il, au moyen de telle ou telle pratique pharisaïque et arbitraire, être dispensé de toute expiation sérieuse, comme de toute amélioration morale véritable.

Si nous y regardons de près, nous verrons que le rationalisme de Bordas nous donne aussi la clef du sys-

tème qu'il a conçu sur l'organisation de la société ecclésiastique et sur ses rapports avec la société civile. Il met, nous l'avons dit, notre raison en rapport direct avec la raison divine et il attribue à chacun de nous la faculté de vivre par lui-même, en une certaine mesure, de la vie religieuse. On comprend dès lors qu'il demande que la société ecclésiastique soit ramenée à l'état où elle était autrefois, d'après lui, alors que la vie spirituelle circulait plus ou moins largement, mais réellement, dans tous ses membres, au lieu d'être comme aujourd'hui concentrée dans quelques-uns, pour ne pas dire dans un seul. Bordas prétend, en effet, que la vie spirituelle des laïques a été absorbée par celle des prêtres, celle des prêtres par celle des évêques, et celle des évêques par celle du souverain Pontife, ce qui constitue pour le grand corps religieux un état essentiellement pathologique, puisqu'il y a anémie d'un côté et pléthore de l'autre.

Bordas veut changer tout cela, sans sortir des bornes de l'orthodoxie, et c'est dans un tel changement que sa réforme catholique consiste. Il défend les droits des prêtres contre les évêques et aussi ceux des princes temporels contre le souverain Pontife. Tout en reconnaissant ce dernier pour le chef de l'Église, il ne craint pas de combattre ce qu'il appelle ses empiètements et continue la race, aujourd'hui perdue, de ces docteurs gallicans qui s'étaient toujours efforcés de maintenir notre pays à égale distance de l'anarchie religieuse et de la théocratie. De toutes les prétentions de la papauté, celle qu'il combat tout d'abord est sa prétention à l'infaillibilité. Ramener l'idée d'infaillibilité à celle de

souveraineté, comme le fait de Maistre dans les pages toutes profanes du livre *Du Pape*, c'est, dit-il avec assez de raison, ramener le surnaturel au naturel, c'est nier le caractère divin du christianisme[1]. Combien Bossuet est mieux inspiré, dit Bordas, quand il s'écrie : « C'est à l'assemblée des pasteurs et des peuples que Jésus a dit, en montant aux cieux : « Voici que je suis « avec vous jusqu'à la consommation des siècles », ce qui veut dire que l'assemblée des évêques, des prêtres et des laïques, prononce seule infailliblement. A ces raisons Bordas en ajoute une autre qui a été souvent invoquée dans ces derniers temps : Si, dit-il non sans exagération, le souverain Pontife était infaillible, son existence serait incompatible avec celle de tout État bien organisé. Les citoyens, en effet, étant toujours disposés à obéir à ses paroles comme à des oracles, il serait de fait le seul magistrat : les autres dépositaires de l'autorité ne seraient rien devant lui. L'ultramontanisme est donc, suivant notre auteur, une doctrine non seulement erronée, mais encore antisociale.

Bordas n'est pas moins contraire à la domination universelle des Papes qu'à leur infaillibilité, dont elle lui paraît une conséquence. De Maistre avait prétendu qu'elle avait eu pour effet, au moyen âge, de rendre les guerres moins fréquentes. D'après Bordas, c'est là une assertion qui suppose ou une singulière ignorance ou une rare mauvaise foi. Avec leur manie de déposer les princes qui avaient le malheur de leur déplaire, les Papes fournirent, suivant la remarque de Bossuet, à

[1] *Pouvoirs constitutifs de l'Église*, p. 332.

tous les ambitieux des prétextes pour colorer leurs injustices et mirent l'univers en feu : « Voilà, dit le grand évêque de Meaux, les plaies affreuses qu'on a faites à l'Église et à la discipline, en attribuant au Saint-Siège cette énorme puissance de régler à son gré ou plutôt de bouleverser les affaires temporelles [1]. »

Bordas ne se borne pas à défendre les droits des prêtres, des évêques et des princes temporels, il défend encore ceux des simples laïques. Suivant lui, ces derniers doivent participer, bien qu'à un moindre degré que les ecclésiastiques, à l'enseignement et au gouvernement de la société religieuse ; car cette dernière n'admet que des citoyens actifs. Des citoyens purement passifs y seraient un non-sens et une contradiction, puisque la république chrétienne est, selon le mot de Bossuet, « un peuple de rois ». Aussi, de simples laïques, comme saint Justin, Arnobe, Lactance, Origène, de simples diacres, comme saint Athanase, ont joué autrefois, parmi les chrétiens, un rôle si considérable qu'il leur a valu le titre glorieux de Pères de l'Église. A plus forte raison les laïques doivent-ils intervenir dans l'élection de ceux qui les enseignent et les gouvernent. C'est ce qui s'est toujours fait tant que l'Église est restée pure et florissante. Quand l'Assemblée constituante a établi les élections au sein de l'Église, elle a simplement rétabli une pratique excellente, qui était aussi conforme aux exigences de l'esprit chrétien qu'à celles de l'esprit moderne.

En défendant ce qu'il appelle un sage laïcisme contre

[1] *Pouvoirs constitutifs de l'Église*, p. 415.

un cléricalisme immodéré, Bordas croit servir l'Église tout entière. Si la société civile et la société ecclésiastique se repoussent et se combattent aujourd'hui, au lieu de s'harmoniser et de s'unir, cela tient, en effet, suivant lui, à ce que le laïcisme, expression de la seule raison, domine dans l'une et à ce que le cléricalisme, expression de la seule autorité, règne exclusivement dans l'autre. La raison ayant disparu comme pouvoir du sein de l'Église, la superstition et le despotisme la rongent. Aussi « elle n'ambitionne que de se replonger dans le moyen âge, d'où elle a été retirée par le XVIIe siècle et par la Révolution française. » Il en est, suivant Bordas, du sacerdoce comme de toutes les fonctions humaines : en même temps qu'il a ses avantages, il a ses inconvénients auxquels il faut savoir obvier. Par cela seul qu'il représente le surnaturel, il tend, sans le vouloir, à anéantir en nous la nature, c'est-à-dire la volonté et la raison, et à s'établir sur leurs ruines. C'est pourquoi il est bon que le laïcisme, qui a des tendances différentes ou plutôt opposées, intervienne pour lui faire équilibre et lui servir de contre-poids. Un gouvernement humain, ou divin, peu importe, qui ne s'appuie pas sur toutes les puissances de la société à laquelle il appartient, ne saurait être un gouvernement bien réglé ni avoir la plénitude de sa force et de son indépendance [1].

S'il nous était permis d'émettre une opinion, d'ailleurs purement rationnelle, sur des questions théologiques, comme celles du culte des saints et des pratiques extérieures, nous dirions que la manière de voir de Bordas

[1] *Réforme catholique*, p. 129.

sur ce double sujet paraît au premier abord assez plausible, mais qu'en y réfléchissant, on lui trouve plusieurs côtés faibles et vulnérables. Cet auteur se fait de la religion un idéal qui ne convient qu'à la philosophie : or, ce sont là deux choses fort différentes et qu'on ne saurait ramener au même type sans les dénaturer. Il semble demander à la première, comme il ferait à la seconde, de s'adresser uniquement à cette partie de notre nature qu'on appelle la raison pure, pendant qu'elle doit parler à la raison, à l'imagination, au cœur, aux sens eux-mêmes, en un mot, à l'homme tout entier. Cette contemplation d'un Dieu solitaire au haut de son ciel dans laquelle tous les hommes devraient, suivant lui, s'absorber, n'a jamais satisfait aucune race, pas même la race sémitique, la plus monothéiste de toutes, et a constamment alterné chez elle avec le culte des idoles. Bien moins encore pourrait-elle suffire aux races indo-européennes qui ont de tout temps placé entre l'homme et Dieu une immense hiérarchie de génies divins.

Pour les pratiques extérieures, sans vouloir justifier l'abus déplorable qu'on en faittropsouvent, nous croyons qu'on pourrait les défendre jusqu'à un certain point. Si on en doute, qu'on lise ces remarquables paroles de Montesquieu : « Quand, avec l'idée d'un Être spirituel suprême, qui forme le dogme, nous pouvons joindre encore des idées sensibles, qui entrent dans le culte, cela nous donne un grand attachement pour la religion... Aussi les catholiques, qui ont plus de cette sorte de culte que les protestants, sont-ils plus invinciblement attachés à leur religion que les protestants ne le sont à la leur et plus zélés pour sa propagation.... Une religion chargée de beaucoup de pratiques attache plus à elle qu'une autre qui l'est moins : on tient beaucoup aux choses dont on est continuellement occupé, témoin l'obstination tenace des mahométans et des juifs, et la facilité qu'ont de changer de religion les peuples barbares et sauvages, qui, uniquement occupés de la chasse ou de la guerre, ne se chargent guère de pratiques religieuses [1]. »

La transformation de l'Église que Bordas avait conçue, aurait eu peut-être pour effet de développer davantage dans les âmes cette vie religieuse, qui n'est pas moins nécessaire à la société ecclésiastique que la vie politique à la société civile ; mais elle était trop radicale pour réussir, surtout dans un pays comme le nôtre, que les questions théologiques laissent assez indifférent. Cependant la réintégration du laïcisme au sein de l'Église, qui était la partie essentielle de la nouvelle réforme, bien qu'impraticable, selon nous, n'était pas aussi absurde qu'elle peut le paraître au premier abord. Elle semblait même, à certains égards, indiquée par la situation. Il est naturel, en effet, que les institutions d'un peuple soient homogènes. Or, les institutions politiques de notre pays étaient démocratiques : on pouvait donc croire qu'elles appelaient des institutions religieuses démocratiques comme leur complément. C'est ce complément que Bordas voulut leur donner, en relevant au sein de l'Église le laïcisme trop longtemps prosterné. Ce qui put d'ailleurs l'encourager dans sa tentative, c'est le rôle que l'élément laïque avait joué dans notre

[1] Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. XXV, chap. II.

siècle. C'étaient, en effet, des laïques, comme de Maistre, de Bonald, Chateaubriand, qui avaient les premiers relevé le drapeau du catholicisme. C'était de nos grandes écoles laïques qu'étaient sortis plus tard Bautain, Buchez, Lacordaire, Ravignan, en un mot, ses principaux défenseurs. Enfin c'étaient des laïques qui plaidaient chaque jour sa cause, dans la presse, de l'accent le plus passionné.

Quoi qu'il en soit, Bordas plein de ses projets de réforme et du désir de les réaliser, fit une guerre à mort à l'école traditionaliste et ultramontaine. Elle semble oublier, dit-il, que la Rédemption a relevé l'homme dans sa raison et sa volonté, et qu'elle l'a rendu digne d'être citoyen d'un État libre; elle ne le considère que comme un misérable, dégradé par la chute originelle, le condamne à vivre à jamais sous un régime d'esclavage, comme celui de l'ancienne loi, ou sous un régime pire encore. Les écrivains de cette école l'ont bien fait voir. Ils avaient en face d'eux des adversaires qui, pour faire échec au christianisme, se plaisaient à décrier le moyen âge, où il avait tenu tant de place, et s'ingéniaient à identifier la cause de l'un avec celle de l'autre. Pour leur répondre, ils n'avaient qu'à montrer que le moyen âge est une chose et le christianisme une autre, et que les abus du premier ne sont nullement imputables au second. Mais ils ont fait tout le contraire : ils ont nié ces abus, bien plus, ils les ont glorifiés et ont présenté comme l'idéal de la société chrétienne un état social qui en fut la plus audacieuse négation. Suivant Bordas, en effet, le moyen âge est l'antichristianisme et non le christianisme lui-même : il ne faut donc pas, pour défendre celui-ci, célébrer celui-là.

C'est pour avoir méconnu cette vérité et cherché, de nos jours, comme à cette sinistre époque, à absorber le naturel dans le surnaturel, la raison dans la foi, l'État dans l'Église, que le clergé s'est fait tant et de si implacables ennemis : « Demander une loi de sacrilège, comme sous la Restauration, dit Bordas, et comme aujourd'hui encore, si on l'osait, n'est-ce pas trop évidemment absorber le naturel dans le surnaturel?... Réclamer la liberté d'enseignement comme un droit, et supposer par là que les enfants appartiennent au sacerdoce, n'est-ce pas encore absorber le naturel dans le surnaturel? Il ne s'agit point de l'enseignement qui prépare aux fonctions du sanctuaire; le clergé en jouit dans les séminaires grands et petits... Il s'agit de l'enseignement social, qui forme les citoyens, et, en le demandant, le sacerdoce ne s'approprie rien moins que la société entière dans sa substance. Et il s'étonne qu'elle résiste! Il ne comprend pas que, se voyant incessamment aux prises avec un pouvoir toujours prêt à l'envahir, elle rêve un culte exempt d'un pouvoir semblable, et qu'elle résolve de s'en tenir à la nature seule, précisément parce qu'on s'efforce de l'arracher à la nature[1] ! »

Le dernier mot de Bordas sur cette question, c'est que l'Église doit se renfermer dans ses attributions propres, qui sont déjà assez étendues, et laisser à la société civile les siennes, si elle ne veut pas entrer en conflit avec elle et préparer au monde des désastres effroyables. Qu'elle se borne à prêcher l'Évangile au lieu de chercher à dominer le monde, et le monde lui reviendra.

[1] *Mélanges philosophiques et religieux*, p. 418.

On voit qu'au point de vue religieux, comme au point de vue politique et au point de vue métaphysique, la doctrine de Bordas est diamétralement contraire à celle de Lamennais et de la plupart des philosophes traditionalistes. Ceux-ci nient la raison, celui-là la reconnaît ; les premiers imposent aux fidèles une soumission aveugle à l'autorité religieuse concentrée dans le souverain Pontife ; le second leur demande une soumission raisonnée et raisonnable à cette même autorité représentée par l'Église universelle. Suivant lui, en effet, l'Église est une société spirituelle et vivante. Dès que ses membres renoncent à toute activité religieuse au profit de l'un ou de quelques-uns d'entre eux, elle ne vit plus par l'esprit, elle n'est plus une Église véritable.

C'est là une doctrine qui paraîtra sans doute excessive à beaucoup de lecteurs, mais qui est très-curieuse et très caractéristique. On peut, en effet, la considérer comme une protestation de la personnalité humaine contre une organisation religieuse où elle se sentait mal à l'aise et qui ne lui laissait peut-être pas un jeu suffisant. Bordas lui-même en avait le sentiment, comme cela ressort de l'appréciation qu'il fait de Buchez, qui l'attirait par son amour pour la révolution, mais qui le repoussait par sa passion pour la théocratie et pour le césarisme religieux : « Quant à Buchez, dit-il, il y a beaucoup de détails vrais chez lui. Il est certain que nous sommes travaillés aujourd'hui par une individualité, qui produit partout l'anarchie et les maux qui en résultent. Mais en conclure que, pour rétablir l'ordre, il faut briser cette individualité et constituer la société sur l'abnégation de l'individu, c'est une erreur capitale. L'individualité est le fond de la société moderne et la source de tout progrès véritable, parce que c'est elle qui met en jeu et développe toutes nos puissances. La briser, ce serait nous refouler à la société antérieure au christianisme[1]. »

Bordas est, comme on voit, à l'ultramontanisme ce que Proudhon est au socialisme, il en est la contradiction vivante : il est, lui aussi, à sa manière, le héros de la personnalité.

On connaît maintenant la philosophie de Bordas et en elle-même et dans les applications qu'il en a faites. A la considérer en elle-même, elle est une reproduction originale de la philosophie de Descartes et de Platon, c'est-à-dire que le retour de la pensée sur elle-même en est la méthode et que la théorie des idées en est le fond. Seulement Bordas essaye de donner à cette théorie plus de profondeur et plus de fécondité : plus de profondeur, en l'appuyant sur une conception neuve et hardie de la substance et de l'infini; plus de fécondité, en s'en servant comme d'un principe pour classer tous les systèmes et comme d'une pierre de touche pour les juger. Si ses opinions sur ces différents points ne sont pas toutes suffisamment établies, elles dénotent toutes une pensée éminemment personnelle et active.

Mais Bordas ne se renferme pas dans le champ de la pure spéculation, il pénètre dans celui de la religion, de la politique et de l'histoire; car, malgré le tour métaphysique de son esprit, il estime que « toute philosophie qui n'explique point le cours des choses humaines est indigne de l'attention d'un homme sérieux[2]. »

[1] *Œuvres posthumes*, t. I, p. 153.
[2] *Œuvres posthumes*, t. I, p. 43.

C'était même, on s'en souvient, pour résoudre une question à la fois politique, religieuse et historique, celle de l'accord de la religion chrétienne et de la civilisation moderne, qu'il avait entrepris tous ses travaux. La préoccupation de cette question avait été pour lui ce que celle du problème de la destinée avait été pour Jouffroy, l'aiguillon caché qui l'avait stimulé sans relâche dans toute la suite de ses sévères études. Il se la posa dans un temps où le sentiment des périls que la Révolution avait fait courir à la société avait ranimé, parmi les hommes, l'instinct de la conservation et où le christianisme et le moyen âge, si violemment attaqués au XVIII[e] siècle, étaient célébrés par toute une école, aux dépens des âges modernes et de la philosophie qui en est l'âme. Il se demanda si une telle réaction n'était pas excessive et s'il n'y avait pas moyen de concilier les éléments en conflit. Il répondit, comme Ballanche, comme Buchez, comme le Lamennais de l'*Avenir*, comme Gratry par l'affirmative ; mais il se montra plus favorable qu'eux tous à la philosophie et à l'esprit moderne, et plus hostile à la contre-révolution politique et religieuse. Il suffit pour s'en convaincre, de parcourir, dans la modeste *Gazette des Écoles* (19 juin 1831) l'article peu connu où il s'élève, en répondant au journal l'*Avenir*, contre cette faction ultramontaine, comme il l'appelle, qui dissimulait mal, suivant lui, sous le voile d'un libéralisme menteur ses projets de domination [1].

Mais il arriva à Bordas ce qui arrive à tous ceux qui

[1] *Réforme catholique*, p. 425.

se posent en médiateurs entre des adversaires acharnés à se détruire : il ne fut écouté ni des uns ni des autres, et dépensa en pure perte sa dialectique et son éloquence. Il n'eut que deux disciples de quelque valeur, Huet, professeur à l'Université de Gand, et M. l'abbé Sénac, aumônier au collège Rollin. Le premier, qui avait une plume facile et élégante, essaya de vulgariser ses idées dans la longue introduction qu'il mit en tête du *Cartésianisme*, dans les *Essais sur la Réforme catholique* qu'il écrivit en collaboration avec son maître, et dans un ouvrage qui est tout entier de lui et qui a pour titre : *Le règne social du christianisme*. Quant à M. l'abbé Sénac, il composa un livre intitulé : *Du christianisme considéré dans ses rapports avec la civilisation moderne*, où il développait des idées fort analogues à celles de Bordas, et s'attaquait à peu près aux mêmes adversaires, à Chateaubriand, à de Maistre, à Bonald, à Lamennais. Nous devons dire cependant que l'honnête ecclésiastique montrait, sur bien des points, plus de réserve et de modération que son ami et que, si M. Thiers l'avait fait nommer évêque, comme il en avait, dit-on, l'intention, à un certain moment, ni l'Église ni l'État n'auraient eu à se plaindre d'un pareil choix.

Quoi qu'il en soit, le nouveau système ne put mordre sur le grand public français. Il paraissait trop avancé aux uns et trop arriéré aux autres ; les théologiens le trouvaient trop philosophique, et les philosophes le jugeaient trop théologique. Les protestants et les anciens saint-simoniens l'accueillirent presque seuls avec quelque faveur, comme on peut le voir par un article re-

marquable que M. de Pressensé lui consacra, en 1855, dans la *Revue chrétienne*, et par un autre que Lherminier lui avait consacré dans la *Revue des Deux Mondes* plusieurs années auparavant[1].

Ce qui nuisit encore à son succès auprès du parti philosophique et libéral, ce fut l'attitude qu'avaient prise, à l'époque du coup d'État, les principaux représentants du parti ultramontain. En voyant les anciens promoteurs de la liberté de l'enseignement faire cause commune avec l'empire, les grands représentants de la démocratie, Proudhon, Edgar Quinet, M. Vacherot, soutinrent, avec un redoublement d'ardeur, la thèse de l'incompatibilité absolue du catholicisme et de la liberté, et le catholicisme *idéal* de Bordas, comme M. Vacherot l'appelait, fut enveloppé, sous d'honorables réserves, dans la condamnation du catholicisme réel. La promulgation des dogmes de l'*Immaculée Conception* et de l'*Infaillibilité du Pape* lui porta le dernier coup. Huet en fut tellement affecté qu'il sentit dès lors chanceler en lui ses anciennes croyances, et qu'il mourut en dehors de ce catholicisme qu'il avait si vivement et si noblement défendu.

Nous terminons ici l'histoire du traditionalisme, considéré dans ses principaux représentants, c'est-à-dire dans les penseurs qui sacrifient, à des degrés divers, la

[1] Citons encore, parmi les écrivaids qui s'honorèrent en rendant justice à Bordas, Corhin et surtout M. John Lemoinne.

raison à la tradition, la philosophie à la théologie, l'Etat à l'Église, trois doctrines qui s'appellent en quelque sorte les unes les autres et se complètent mutuellement. Il n'est, comme nous l'avons déjà dit, qu'un retour offensif, quelquefois faible, quelquefois vigoureux de l'esprit du moyen âge vaincu, mais non dompté contre l'esprit moderne triomphant. Le moyen âge, en effet, n'est pas autre chose que la domination de l'élément ecclésiastique sur l'élément laïque, dans la spéculation comme dans la pratique, dans la philosophie comme dans la politique elle-même. Cette domination, presque personne ne songeait à s'y soustraire, au moins en philosophie, durant cette longue période, parce que presque personne ne songeait à en contester la légitimité et ne se sentait de taille à le faire impunément. Se soulever contre elle eût été, à ce qu'il semblait, se soulever contre Dieu même et, dans cette lutte inégale, on se sentait vaincu d'avance. Aussi, combien peu s'y hasardèrent, et combien timidement, un Scot Érigène, un Abailard, un Roger Bacon, et comme ils furent vite brisés !

Pour que la situation changeât, il fallait que l'esprit humain acquît à un plus haut degré le sentiment de sa force, qu'il commençât à douter des titres de cette autorité devant laquelle il se tenait courbé et tremblant, et que par delà l'horizon étroit et obscur du moyen âge, un horizon plus large et plus radieux s'ouvrît à ses regards. C'est ce qui arriva à l'époque de la Renaissance. Quand les hommes intelligents de ce temps-là virent les chefs-d'œuvre oratoires et philosophiques de l'antiquité grecque et romaine étalés devant eux, quand ils se

représentèrent en imagination les grands débats de l'agora et du forum et les débats plus grands encore de l'Académie, du Lycée et du Portique, où la raison se donnait si largement carrière, et qu'ils se mirent à comparer leur vie abaissée et étouffée à la vie libre et élevée de Rome et de la Grèce, ils trouvèrent la réalité triste auprès de l'idéal entrevu. Alors ils se demandèrent pourquoi ils n'auraient pas aussi leur franc parler et ne spéculeraient pas aussi sur les matières philosophiques et politiques en toute indépendance.

Mais l'affranchissement ne pouvait s'opérer en un jour. A l'autorité impérieusement imposée de la théocratie, succéda d'abord l'autorité librement acceptée des anciens qui tint quelque temps l'esprit humain renaissant sous sa tutelle féconde. Enfin, un jour vint où ce dernier se sentit assez fort et assez sûr de lui-même pour revendiquer sa pleine et entière émancipation. Ce jour a un nom dans l'histoire de la pensée humaine : c'est l'avènement du cartésianisme. Dès ce moment, l'homme, à le considérer dans les hautes régions intellectuelles, ne juge plus que par lui-même et fait plier toutes les autres autorités devant la sienne. Peu m'importe, semble-t-il dire, que vos doctrines aient vingt siècles ou trente siècles de date : ce que je veux savoir, c'est si elles sont vraies, c'est-à-dire en harmonie avec ma raison et avec les idées évidentes dont elle forme en quelque sorte la synthèse. Peu m'importe que vos institutions soient vieilles : ce que je veux savoir, c'est si elles sont justes, c'est-à-dire d'accord avec l'idéal de liberté, d'égalité, de fraternité, c'est-à-dire, en somme, de moralité, que je porte en moi. Alors s'accomplit, dans l'ordre intellectuel d'abord, dans l'ordre politique ensuite, une immense révolution, qui a submergé la France et la submerge encore et gagne tous les jours en Europe des terrains nouveaux ; révolution au milieu de laquelle nous sommes nés et nous débattons, êtres chétifs et éphémères, comme des insectes au milieu d'un orage.

A la vue des ruines accumulées par l'esprit humain quand, dans sa marche inflexible à travers l'histoire, il va renversant tout ce qui ne lui est pas conforme et refaisant tout à son image et à son idée, quelques-uns ont pris peur et ont essayé, pour le retenir, de lui faire peur de lui-même. Ce sont les traditionalistes. Ils ont cherché à lui persuader qu'il était absolument incapable de vérité et de justice et qu'il ferait bien d'en demander à la tradition, à l'autorité, à l'opinion commune, à tout, excepté à lui-même, et de remettre à d'autres mains le gouvernement de sa vie et celui de la société qui allaient toujours de mal en pis, depuis qu'il s'était avisé d'en prendre la direction. Mais à ceux qui lui reprochent les ruines qu'il a faites, comme si la destruction n'était pas la condition de toute rénovation, et qui l'adjurent de renoncer à son indépendance, comme si elle n'était pas le principe de tout progrès, l'esprit humain peut répondre en montrant les arts, les sciences, l'industrie languissant là où il abdique, et grandissant là où il règne, d'un côté les ténèbres et la demi-barbarie du moyen âge, de l'autre les lumières de notre moderne civilisation.

Sans doute l'école traditionaliste a eu sa raison d'être, et jusqu'à un certain point sa légitimité. Elle a été au

fond, comme nous l'avons écrit quelque part, une protestation assez naturelle et assez légitime du sentiment de conservation sociale contre une raison individuelle trop entreprenante, de l'esprit de tradition contre l'esprit d'innovation poussé à l'extrême. Mais elle a eu le tort de refuser à l'individu toute initiative, soit en philosophie, soit en politique, et de faire dériver toutes ses pensées, tous ses devoirs, tous ses droits, non de sa nature propre, mais d'une tradition extérieure remontant jusqu'à Dieu : elle a sacrifié la philosophie à l'histoire et à la théologie. Du reste, il faut le dire à l'éloge de sa logique, toutes ses doctrines particulières sont étroitement liées entre elles et font corps au sein d'une doctrine générale. Ainsi, c'est parce qu'elle a méconnu dans l'homme l'élément rationnel et volontaire, c'est-à-dire l'élément véritablement humain, qu'elle a méconnu dans la société le principe libéral, qui implique l'excellence de l'homme et de sa libre initiative : condamner le rationalisme dans l'ordre philosophique, c'est, en effet, condamner le libéralisme dans l'ordre politique.

La plupart des traditionalistes ont parfaitement compris cela. Le premier de tous, Joseph de Maistre, commence par proclamer l'homme radicalement corrompu dans sa volonté et dans sa raison, sinon dans sa raison spontanée, au moins dans sa raison réfléchie, puis il en conclut qu'il est incapable de se donner des lois de propos délibéré et de se gouverner lui-même. Bonald va encore plus loin que de Maistre ; car il méconnaît la raison sous toutes ses formes et fait dériver nos idées, non de nous-mêmes, comme de Maistre, mais de la société et de Dieu. Aussi, à ses yeux, l'individu n'est rien et ne

peut rien, comme nous l'avons vu : il n'a que des devoirs, il n'a point de droits. Nous ne parlons pas de Lamennais qui, en attaquant la raison encore plus directement et plus à fond que ses deux devanciers, espéra frapper au cœur la société moderne dont elle est, pour ainsi dire, l'âme vivante et ne laisser, comme il le disait, à l'esprit humain, désespéré dans ses croyances les plus naturelles et les plus chères, d'autre alternative que d'expirer dans le vide ou de se jeter dans les bras de la foi la plus aveugle et de l'autorité la plus absolue. Sans doute Lamennais a professé, à un certain moment, des doctrines libérales, et Buchez a fait de même ; mais la liberté que ces auteurs demandent est la liberté de se soustraire à l'autorité de l'État, pour accroître d'autant celle de l'Église, plutôt que la liberté véritable.

Plus sage que ses aventureux champions, l'autorité religieuse a compris le danger que faisait courir à la religion l'école traditionaliste et l'a solennellement désavouée dans plusieurs circonstances graves. Elle a proclamé que la foi et la raison, la théologie et la philosophie, n'offraient pas cette opposition que certains esprits intempérants avaient cru voir entre elles, et qu'elles pouvaient et devaient, en opérant chacune dans leur sphère, résoudre de la même manière les grands problèmes de l'ordre moral. C'est ce qu'avaient pensé aussi à d'autres époques saint Augustin, Bossuet, Fénelon et d'autres personnages éminents, et c'est ce qu'ont pensé de nos jours Bordas-Demoulin, le père Gratry, Mgr Maret et d'autres encore. Bien que leur philosophie soit encore, à quelque degré, une philosophie dépendante et théologique, elle offre déjà très souvent un caractère profane et rationnel.

Le traditionalisme n'est que la partie théorique de la doctrine que nous avons exposée : l'ultramontanisme en est la partie pratique. Or, si le premier, qui rabaisse outre mesure la raison individuelle, a été formellement condamné dans plusieurs circonstances par l'autorité ecclésiastique et n'a plus guère d'adhérents, il n'en est pas de même du second, qui implique, avec la soumission au moins indirecte de l'État à l'Église, la négation de la plupart des principes du monde moderne : il a, au contraire, rallié des suffrages imposants et obtenu une sorte de consécration. Par ce côté, il ne faut pas se le dissimuler, il y a entre la société religieuse et la société politique une opposition funeste qui n'explique que trop les conflits qui s'élèvent entre elles de toutes parts. Les savants et les hommes politiques comprennent très bien, pour la plupart, l'admirable beauté de la religion et l'influence salutaire qu'elle exerce ; mais ils savent qu'elle est d'autant moins tolérante qu'elle se croit plus sûre de posséder la vérité et que cette vérité lui paraît plus nécessaire au salut des âmes. C'est pourquoi ils craignent toujours que, si elle vient à dominer l'État, elle ne comprime, ainsi qu'elle l'a fait à d'autres époques et qu'elle y semble autorisée par ses propres maximes, l'honnête liberté de la pensée. Comme ils voient dans l'indépendance de l'État la meilleure garantie de l'indépendance de la science, et dans l'indépendance de la science la condition essentielle du développement de la civilisation, il n'est pas étonnant qu'ils s'émeuvent et qu'ils poussent le cri d'alarme toutes les fois que l'indépendance de l'État leur semble en péril.

Les plus ardents vont plus loin, ils ne se contentent pas de combattre la puissance politique de la religion,

ils attaquent sa puissance morale, persuadés que celle-ci est la racine de celle-là. Ils se précipitent par-delà le gallicanisme et le déisme lui-même, jusque dans le matérialisme, d'où ils font une rude guerre non seulement à la religion chrétienne, mais encore à la religion naturelle et à la morale, qui en sont le fond et la substance. L'ultramontanisme fausse donc notre situation intérieure, puisque, sans le vouloir et par la force des choses, il nous divise et nous démoralise. Il fait plus, il fausse notre politique extérieure elle-même. Habitués à confondre le catholicisme avec la contre-révolution, nous prenons parti contre lui, quand il rencontre quelque ennemi soit en Europe, soit dans le reste du monde, sans songer que nous sommes, malgré tout, un peuple catholique et que le plus souvent, à l'étranger, les intérêts catholiques et les nôtres se confondent. Il faut donc espérer que le clergé français, qui a des sentiments si élevés et un patriotisme si sincère, renoncera, dans la mesure du possible, à l'ultramontanisme dans le sens où nous l'entendons, après avoir renoncé au traditionalisme, puisque aussi bien l'un n'est que la conséquence de l'autre. Il fera ainsi tomber ces doctrines matérialistes qui n'ont, chez beaucoup, d'autre raison d'être que le désir de lui être désagréable, à cause de la prétention qu'on lui suppose de former un État dans l'État.

On connaît maintenant l'histoire du socialisme et du traditionalisme, deux doctrines aussi peu favorables l'une que l'autre à la liberté scientifique et à la liberté politique, et qui tendent toutes deux à remplacer la volonté et la raison par l'instinct et l'habitude dans le gouvernement de l'homme et des sociétés humaines.

Il ne nous reste plus, pour achever l'histoire de la philosophie en France au XIX[e] siècle, qu'à exposer la doctrine rationaliste et libérale, qui reconnaît à l'être humain cette volonté ou faculté de l'effort par laquelle il s'arrache, suivant l'expression d'Aristote, à la coutume et à la nature, pour jouer un rôle à part sur la scène de l'univers et devenir une véritable personne, et cette raison par laquelle il saisit, non seulement l'absolu du connaître et celui de l'être, mais encore l'absolu du devoir et celui du droit, et s'attache à les réaliser, soit dans la vie privée, soit dans la vie publique. Nous sommes plus sympathique à cette doctrine qu'aux deux précédentes, parce qu'elle implique non seulement ces croyances spiritualistes et morales avec lesquelles, pour redire le mot d'un philosophe contemporain, il faut vivre et mourir, mais encore cette indépendance de la science et de l'État, qui est l'essence même de la société nouvelle. Cependant nous la jugerons avec une complète impartialité et ne dissimulerons pas plus ses défauts que ses mérites, quand nous étudierons ses divers représentants, Maine de Biran, Ampère, Royer-Collard, Victor Cousin, Théodore Jouffroy, Charles de Rémusat et d'autres encore, comme nous nous proposons de le faire dans notre prochain volume [1].

[1] Après ce troisième volume, qui sera consacré au spiritualisme indépendant et au rationalisme libéral, nous en publierons un quatrième, sous le titre de *Philosophie contemporaine*, où seront étudiés concurremment les penseurs les plus récents des diverses écoles.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE III

LAMENNAIS OU LA DOCTRINE DU SENS COMMUN

CHAPITRE IV

BALLANCHE OU LE TRADITIONALISME LIBÉRAL

CHAPITRE V

BUCHEZ OU LE TRADITIONALISME SAINT-SIMONIEN

CHAPITRE VI

BAUTAIN ET D'AUTRES TRATITIONALISTES

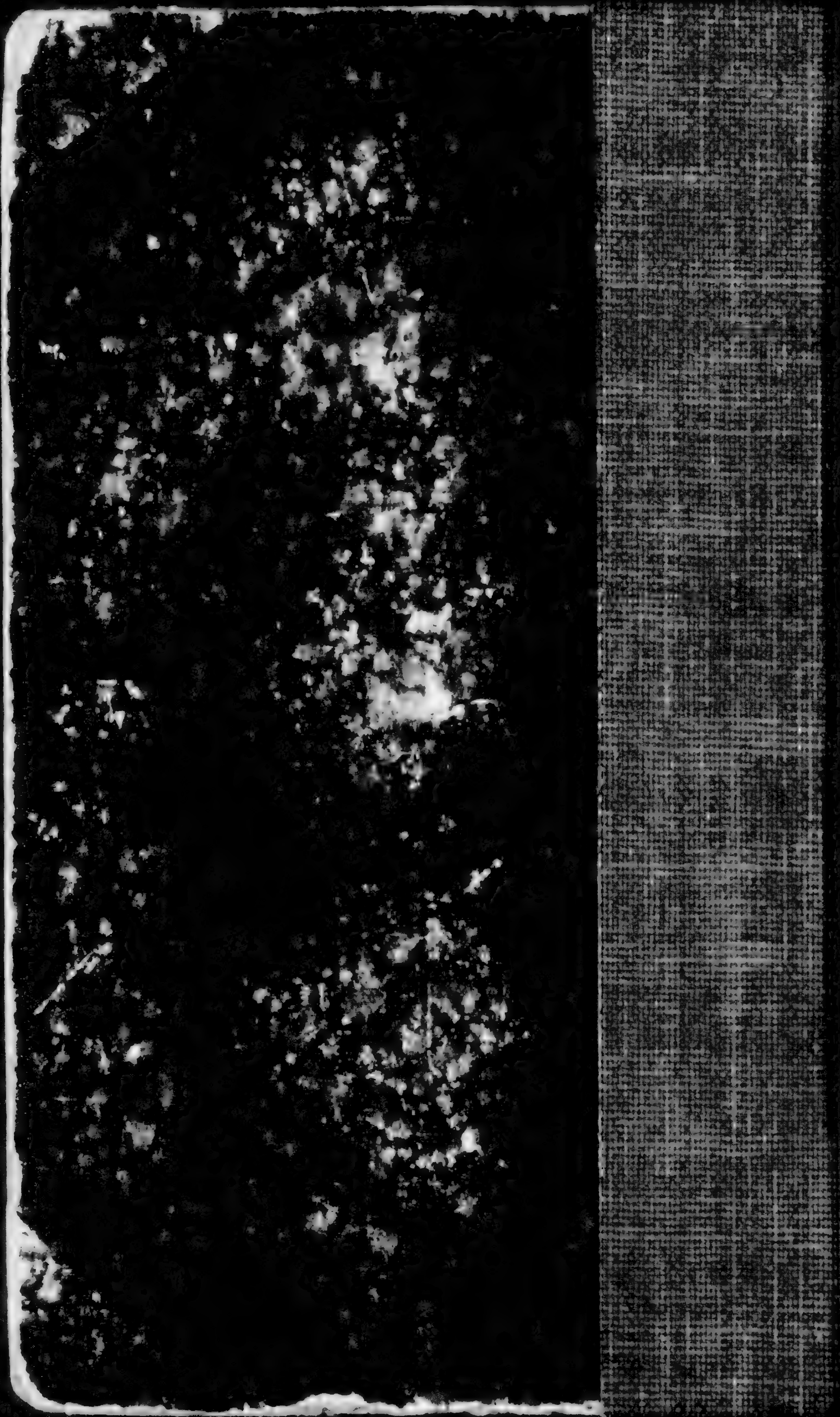
CHAPITRE VII

M. L'ABBÉ MARET ET LE P. GRATRY, OU LE SEMI-RATIONALISME CHRÉTIEN

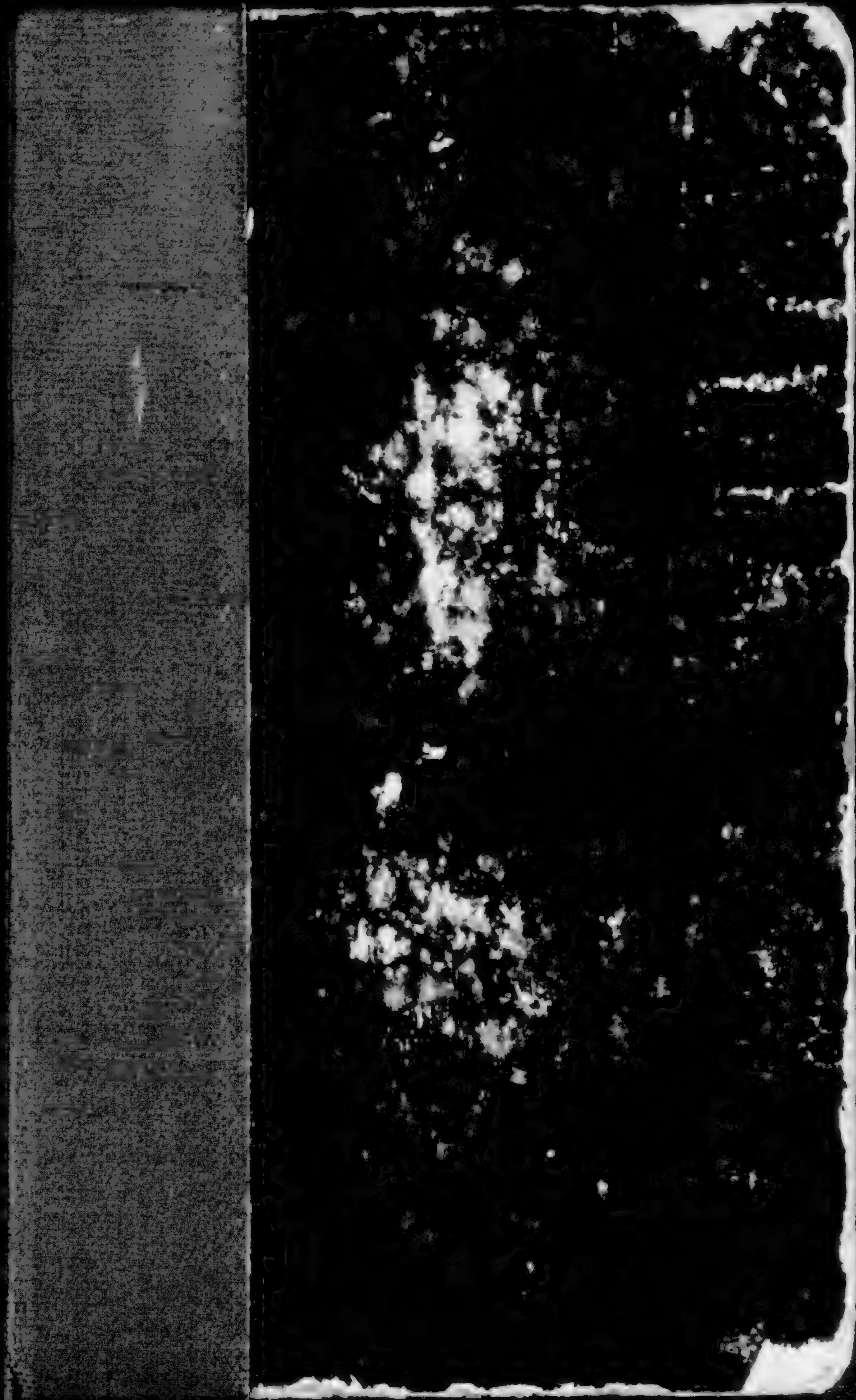
CHAPITRE VIII

BORDAS-DEMOULIN, OU LE RATIONALISME GALLICAN

LYON. — IMPRIMERIE PITRAT AINÉ, RUE GENTIL, 4



VOLUME 3



HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

EN FRANCE AU XIXe SIÈCLE

SPIRITUALISME ET LIBÉRALISME

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

PSYCHOLOGIE DE SAINT-AUGUSTIN, ouvrage couronné par l'Académie française, 2e édition, 1 vol. in-8e, chez Ernest Thorin . . 7 fr.

PHILOSOPHIE DU DEVOIR, ouvrage couronné par l'Académie française, 3e édition, 1 vol. in-18, Perrin et Cie . . . . 3 fr. 50

NOS DEVOIRS ET NOS DROITS. Morale pratique. 1 vol. in-18, Perrin et Cie. . . . . 3 fr. 50

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE AU XIXe SIÈCLE, 1re partie : Socialisme, Naturalisme et Positivisme. *(Ouvrage couronné par l'Académie française)*. 4e édition, 1 vol. in-18, Perrin et Cie. 4 fr.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE AU XIXe SIÈCLE, 2e partie : Traditionalisme et Ultramontanisme, 2e édition, 1 vol. in-18. 4 fr.

Imprimerie Émile Colin, à Saint-Germain.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE
AU XIXe SIÈCLE

SPIRITUALISME
ET LIBÉRALISME

PAR

M. FERRAZ

PROFESSEUR HONORAIRE DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE LYON
ANCIEN MEMBRE DU CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

Madame de Staël. — Laromiguière
Maine de Biran. — Ampère. — Royer-Collard. — De Gérando
Victor Cousin. — Théodore Jouffroy. — Guizot
Charles de Rémusat. — Adolphe Garnier et Emile Saisset
Développements du spiritualisme

DEUXIÈME ÉDITION



PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE DIDIER
PERRIN ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES GRANDS-AUGUSTINS, 35
1887

PRÉFACE

Voici le troisième volume de notre histoire de la Philosophie en France au XIXe siècle, et ce sera probablement le dernier. Non seulement l'état de notre santé ne nous permet guère de pousser plus avant notre travail; mais nous trouvons, à la réflexion, qu'il n'y a pas lieu de le faire. Y ajouter, comme nous en avions eu primitivement l'intention, un volume sur la philosophie contemporaine, ce serait aborder l'étude d'un mouvement intellectuel nouveau, qui se continue sous nos yeux, et qui, par conséquent, prête plus à la polémique qu'à l'histoire. C'est pourquoi nous croyons devoir nous en tenir à ce troisième volume, où nous ne faisons connaître et ne jugeons que des auteurs déjà morts, et où nous nous bornons à retracer un mouvement d'idées qui est fini, au moins sous son ancienne forme, de sorte qu'on peut maintenant l'embrasser dans son ensemble. Il a été, en effet, le développement régulier d'un état d'esprit qui, né avec le siècle lui-

même, a dominé jusqu'au milieu de son cours, en même temps que le régime constitutionnel qui en était l'expression. Les mots *spiritualisme* et *libéralisme* nous ont paru les plus propres à le caractériser, parce qu'il s'est distingué à la fois par la préoccupation théorique de l'élément spirituel et purement humain de notre nature et par le respect pratique de son libre développement.

Si nous voulions remonter aux origines du spiritualisme libéral, nous en trouverions le germe chez Montesquieu et Rousseau, chez Turgot et Necker, qui protestèrent à la fois contre le matérialisme du XVIIIe siècle et contre les excès du pouvoir absolu. Mais il faut convenir qu'il se développa surtout au spectacle des désordres moraux et matériels de la Révolution et de l'absolutisme de l'Empire. Mûris par cette double expérience, les hommes intelligents de ce temps-là apprirent, d'une part, à se prémunir contre les excès en tout genre, de l'autre, à revendiquer les droits de l'esprit étouffé par les sens ou opprimé par la force. C'est de là que sortit, avec son mélange de sagesse et d'indépendance, la philosophie large et élevée de la Restauration et du gouvernement de Juillet.

Nous savons bien qu'à l'heure qu'il est cette philosophie n'est pas précisément en faveur. Non seulement M. Taine l'a fort maltraitée; mais un autre esprit d'élite, M. Fouillée, ne se montre guère plus tendre à son égard. Dans une histoire abrégée de la Philosophie, où il étudie assez longuement Schopenhauer, il ne considère Victor Cousin que comme un historien de la philosophie et ne daigne pas même nommer Théodore Jouffroy. Ce dédain pour notre philosophie du XIXe siècle tient-il à cet engouement passager pour les doctrines étrangères, qui se manifeste parfois parmi nous et qui est comme un tribut payé à la mode en matière de philosophie, ou s'explique-t-il par l'habitude que les philosophes ont eue de tout temps, ni plus ni moins que les prêtres de Némi, d'exécuter leurs devanciers, pour régner à leur place? C'est ce que nous n'examinerons pas. Bornons-nous à dire que, suivant nous, le mouvement intellectuel qui s'est développé en France, durant la première moitié du XIXe siècle, est tout à fait digne de considération, et que, dans ce mouvement, la philosophie a tenu dignement sa place à côté de l'histoire et de la littérature. Cousin et Jouffroy — pour ne parler que des spiritualistes, — valent Thierry et Guizot, Villemain et Sainte-Beuve. C'est pourquoi nous avons cru devoir consacrer à la philosophie spiritualiste de notre siècle le présent volume.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE

AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

SPIRITUALISME ET LIBÉRALISME

CHAPITRE PREMIER

MADAME DE STAEL

Nous ouvrons l'histoire de l'école spiritualiste par une étude rapide sur Mme de Staël, parce que son nom exprime à merveille ce mélange d'aspirations vers l'avenir et de sympathies pour le passé qui caractérise l'école dont il s'agit. Cependant, il faut convenir que cette femme célèbre avait une intelligence primesautière plutôt que méthodique, et qu'on trouve dans ses ouvrages des intuitions heureuses plutôt qu'un véritable système. C'est pourquoi, au lieu de la ranger parmi les philosophes spiritualistes de notre siècle, nous la considérons simplement comme un précurseur qui leur a frayé la voie.

Louise-Germaine Necker, qui fut plus tard baronne de Staël, naquit en 1766. Elle reçut plusieurs éduca-

tions successives, dont chacune laissa sa trace dans cette nature impressionnable. La première fut celle des écrivains du temps, des auteurs à la mode. Elle les lut, pour la plupart, avec l'ardeur qu'elle mettait à toute chose ; elle les entendit même presque tous dans le salon de son père, et s'appropria de bonne heure, sinon leurs opinions, au moins le tour ingénieux qu'ils savaient leur donner. Elle n'avait pas quinze ans, qu'elle rivalisait déjà d'esprit avec tous ceux qui faisaient profession d'en avoir. Au reste, le sérieux s'alliait chez elle à l'agréable. Elle faisait, dès cette époque, des extraits de Montesquieu et de Rousseau et s'inspirait de leur spiritualisme et de leur libéralisme tout ensemble. A cette éducation aimable et brillante de la conversation et des livres, s'en ajouta bientôt une autre plus forte et plus sévère, celle de la vie. Mme de Staël la reçut dans le monde, à la fleur de la jeunesse, à l'époque la plus orageuse de notre histoire. Elle en a consigné les résultats dans un livre qui parut en 1796, et qui est intitulé : *De l'influence des passions sur le bonheur*. La question qu'elle y traite est une de celles qui ont le plus divisé les moralistes. C'est celle de savoir si les passions sont bonnes ou mauvaises, s'il faut leur lâcher la bride ou les soumettre à une dure répression. Entre ces deux opinions, Mme de Staël n'admet pas de milieu, et c'est pour la dernière qu'à l'exemple de Rousseau et à la différence d'Helvétius, elle croit devoir se prononcer. En jugeant de la sorte, elle montre un sentiment de la force spirituelle et de sa domination possible sur les passions qui semble déjà impliquer une sorte de spiritualisme.

Sans s'attacher à classer les passions d'une manière scientifique, comme un psychologue de profession n'aurait pas manqué de le faire, le brillant écrivain étudie successivement chacune d'elles et se demande quel bonheur elle peut nous procurer. Il commence par l'amour de la gloire. C'est sans doute, dit-il, une jouissance enivrante que d'agrandir son être, au point de remplir l'immensité de l'espace, l'éternité de la durée, et de participer pour ainsi dire aux attributs métaphysiques de l'être infini. Mais que d'obstacles à vaincre pour s'élever à une telle hauteur, pour arriver à saisir une telle couronne ! Et une fois qu'on la possède, que de combats à rendre pour ne pas la laisser tomber de son front ! Si Mme de Staël est sévère pour l'amour de la gloire, elle l'est encore plus pour l'amour du pouvoir. C'est de toutes les passions, s'il faut l'en croire, celle qui impose le plus de bassesses à ceux qui s'y livrent et qui atteint le plus rarement son but. Au lieu d'être maître, l'ambitieux est esclave; pour lui, être à la tête des autres, c'est être le premier précipité par la tourbe qui le suit. A ces observations sur l'ambition, qui, suivant la remarque de Gœthe, portent leur date avec elles, Mme de Staël en ajoute d'autres sur la vanité qui offrent le même caractère. Le besoin de faire de l'effet n'a pas été, dit-elle, sans influence sur la marche de la Révolution. Chaque orateur s'appliquant, pour plaire aux spectateurs des tribunes, à renchérir sur le précédent, les opinions se sont élevées peu à peu à un diapason qu'elles n'auraient jamais atteint sans cette disposition malheureuse.

Les pages que Mme de Staël a consacrées à l'amour

sont curieuses. Elle déclare qu'elle l'étudiera avec calme; mais elle passe bientôt du calme à l'émotion. Elle prend plaisir à parler de cette passion, même pour en médire, et se laisse insensiblement glisser du blâme à l'éloge. Tout le monde, dit-elle, veut avoir eu de l'amour et presque tout le monde se trompe en le croyant. Le véritable amour, ajoute-t-elle après Jean-Jacques et avant Lamartine, n'est pas, comme on se le figure ordinairement, un sentiment gai que la coquetterie assaisonne et qui a dans les poésies légères son expression naturelle; c'est une passion tragique et la pensée de la mort en est presque inséparable. Aussi toute l'antiquité l'a ignoré et aujourd'hui encore ce sentiment compte peut-être moins de juges compétents que le système de Newton. — On trouvera sans doute ces vues un peu chimériques; mais on conviendra qu'elles tranchent par leur caractère idéaliste et platonicien avec celles qui avaient cours dans les petits soupers du XVIIIe siècle.

Non contente de décrire les passions, Mme de Staël indique les moyens de les combattre. Suivant elle, le plus efficace est le travail intellectuel. Le travail affranchit l'homme de ces mouvements tumultueux qui ne naissent et ne se développent dans toute leur violence que dans les loisirs d'une existence inoccupée. Mais les travaux mécaniques ne calment la vie bouillonnante de l'âme qu'en l'étouffant, tandis que les travaux intellectuels ne l'étouffent pas et lui impriment seulement une autre direction. L'homme, dit admirablement notre auteur, qui se rencontre ici sans le savoir avec Aristote, l'homme est né pour l'action, et, si les passions lui procurent des émotions agréables, c'est à cause du surcroît d'activité qu'elles lui donnent. Mais étudier c'est agir; c'est même se livrer à un genre d'activité qui peut être très intense et qui ne dépend que de nous. Le bonheur résultant du travail intellectuel est donc un bonheur sans égal, parce qu'il est à la fois très vif et constamment disponible. Ajoutons qu'il est inépuisable et susceptible de se renouveler. Si, en effet, la curiosité engendre l'instruction, l'instruction à son tour engendre la curiosité; car l'esprit de l'homme répugne à l'incomplet et une connaissance acquise n'est pour lui qu'un stimulant pour s'élever à des connaissances nouvelles. Il en est donc du travail pour un esprit sain et vigoureux comme pour un corps bien constitué et robuste, il est à la fois l'emploi délicieux de la force présente et la source féconde de la force à venir. Ne reconnaît-on pas, là encore, dans cette exaltation de l'activité spirituelle, une doctrine que le spiritualisme a quelque droit de revendiquer?

Malgré sa brièveté, ce livre fait honneur à son auteur. La finesse des observations, la vivacité des peintures, l'élévation des sentiments lui assignent une place distinguée parmi les ouvrages qui ont été écrits sur la même matière, depuis la *Vie heureuse* de Sénèque jusqu'à la *Philosophie du bonheur* de M. Janet.

La Littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales, qui parut en 1800, respire, comme l'écrit précédent, l'esprit de J.-J. Rousseau. Seulement Mme de Staël y montre, avec un talent moins vigoureux que l'auteur génevois, une intelligence tout autrement compréhensive. Au lieu de proscrire, comme

lui, les lettres et les arts, elle manifeste le goût le plus vif pour la poésie, l'éloquence, la philosophie, en un mot, pour toutes les formes de la civilisation. Avec une élévation toute platonicienne, elle rapproche les beautés de l'art et de la science de celles de la vertu même et signale entre elles de remarquables affinités. — C'est déjà le thème, plus largement développé depuis, de l'analogie du vrai, du beau et du bien. — Elle conclut de là que toutes les facultés de l'âme se touchent en quelque sorte par leurs sommets et que tous les genres de supériorité dont nous sommes capables finissent par concourir à notre perfection morale. Il y a loin de cette conception à celle de Rousseau qui s'extasie devant la vie sauvage et veut que l'homme qui pense soit un animal dépravé.

Le point de vue de Mme de Staël n'est pas moins supérieur à celui de Batteux, de Marmontel et de La Harpe qu'à celui de Jean-Jacques. Au lieu de se borner, comme ces critiques ingénieux, à étudier les productions littéraires en elles-mêmes et par leur côté technique et matériel, l'illustre écrivain les considère dans leur rapport avec la vie intellectuelle et morale qu'ils manifestent et avec les circonstances sociales qui ont déterminé leur éclosion ; au lieu de se contenter d'analyser les chefs-d'œuvre d'un pays, il les rapproche de ceux des pays voisins et cherche à se rendre compte de leurs ressemblances et de leurs différences. Il fait de la littérature philosophique et de la littérature comparée tout ensemble, innovation féconde autant que hardie, sur laquelle vit encore toute la haute critique de notre temps, mais dont elle oublie

peut-être un peu trop de rapporter la gloire à son auteur !

Mais la pensée qui fait l'unité du livre et en relie entre elles les diverses parties, c'est la doctrine de la perfectibilité, déjà professée quelques années auparavant par Condorcet. Quand elle proclame la perfectibilité, Mme de Staël ne prétend pas que les modernes aient une puissance intellectuelle plus grande que les anciens; elle veut dire qu'ils ont une plus grande masse d'idées en tout genre. Seulement, si les idées se développent, il n'est pas possible, suivant elle, que les autres éléments de la civilisation restent stationnaires. Découvrir la boussole c'est préluder à la découverte de l'Amérique, et découvrir l'Amérique, c'est modifier profondément l'état et l'équilibre des nations. Développer les sciences positives, c'est ruiner indirectement la superstition, et ruiner la superstition, c'est rendre nécessaire l'organisation d'une morale rationnelle. Mais il y a un ordre de choses qui semble réfractaire à la loi du progrès; c'est le domaine de la littérature. N'est-il pas incontestable, en effet, que les grands poètes et les grands orateurs de la Grèce n'ont pas été surpassés? Mme de Staël essaie de lever cette difficulté en distinguant ce qui appartient à l'imagination et ce qui appartient à la pensée dans une œuvre littéraire, et prétend que de ces deux éléments, le premier n'est pas perfectible en soi, mais que le second l'est réellement, et qu'en se perfectionnant, il perfectionne tout le reste. Si la littérature ancienne, dit-elle avant Littré, surpasse la moderne pour l'imagination, elle lui cède infiniment pour la pensée. Rien de plus simple, de plus naïf, de plus enfantin que les idées de

l'une ; rien de plus profond, de plus savant, de plus viril que celles de l'autre.

Ce sont là des raisons très fines et très ingénieuses ; mais elles ne nous persuadent qu'à moitié. Homère et quelques autres maîtres d'autrefois nous paraissent, malgré tout, égaux, sinon supérieurs aux plus grands qui soient venus depuis. — Que la pensée soit progressive, comme le veut Mme de Staël, nous l'admettons volontiers ; mais que la littérature le soit par cela même, comme elle l'affirme, nous nous permettons d'en douter un peu. Pour que cette affirmation fût légitime, il faudrait que l'imagination et la pensée fussent deux éléments également importants dans une œuvre littéraire et que la décadence de l'une fût plus que compensée par les progrès de l'autre. Or, il ne semble pas qu'il en soit ainsi. Un homme d'une puissante imagination et d'une intelligence ordinaire pourra être un poète éminent, tandis qu'un homme d'une imagination ordinaire et d'une grande intelligence ne sera jamais qu'un poète médiocre. C'est qu'il en est un peu des pensées dans la poésie comme des paroles dans la musique, elles sont l'accessoire.

Mme de Staël est mieux inspirée quand elle compare entre elles les diverses littératures et qu'elle s'attache à démêler les traits qui les distinguent. Elle l'est mieux aussi quand elle montre dans quel état d'épuisement étaient tombées de son temps les lettres françaises et combien il importait de les retremper à des sources étrangères. La doctrine de cette brillante école romantique, qui devait jeter tant d'éclat sur la Restauration, est exposée et motivée vingt-cinq ans à l'avance, dans son ouvrage, de la manière la plus ingénieuse. Mme de Staël ne peut souffrir qu'on se préoccupe plus d'éviter les défauts que de chercher les beautés dans un ouvrage d'esprit, comme si un mérite tout négatif n'impliquait pas l'indigence plutôt que la richesse de la vie spirituelle. Elle ne veut pas qu'on préfère l'étude des auteurs à celle des choses et qu'on se condamne à toujours imiter des imitations, car elle voit là une sorte d'abdication de toute personnalité. Elle ne veut pas non plus qu'on transporte dans la poésie moderne les images des mythologies anciennes ; car il n'y a rien, suivant elle, qui dénote autant le manque de sincérité et de spontanéité en matière littéraire. Or, ce sont là autant d'opinions romantiques au premier chef.

A la suite de deux voyages qu'elle avait faits de l'autre côté du Rhin, en 1803 et en 1805, Mme de Staël composa un autre ouvrage important, son livre *de l'Allemagne* (1810) qui a, lui aussi, un caractère philosophique ; car il contient une longue étude sur la philosophie allemande, qui a fait oublier le livre de Villiers sur le même sujet. Dès le début, elle proteste contre l'espèce de défaveur que la réaction essayait de jeter sur la philosophie. Il en est, dit-elle, de la philosophie comme de la religion et de la liberté, elle est tour à tour l'objet des bénédictions et des malédictions des hommes, suivant qu'ils la jugent en elle-même ou d'après l'abus qu'on en a fait. A la juger en elle-même, on ne saurait contester son excellence, car elle donne l'essor à toutes nos facultés : or, c'est par le développement et non par la compression de ses facultés que

l'homme peut arriver à la perfection dont il est susceptible.

Avant d'étudier la philosophie allemande, Mme de Staël jette un rapide coup d'œil sur la philosophie anglaise et la philosophie française qui l'ont précédée. C'est à tort, dit-elle, que ceux qui font dériver les idées des sens ont essayé de rattacher leur doctrine à la philosophie de Bacon. Ce grand homme n'a point eu d'opinion arrêtée sur ce point ; il s'est borné à mettre en honneur la méthode expérimentale et à pousser les esprits vers l'étude des sciences physiques. Les véritables promoteurs de la doctrine de la sensation furent, suivant Mme de Staël, Hobbes et Locke. Elle fait très bien remarquer que les principes de ces deux philosophes se ressemblent, bien que les applications diffèrent. Elle rend hommage à la logique du premier ; elle montre, avec une rare sagacité, le lien qui unit sa politique à sa morale et sa morale à sa métaphysique. Admettre que toutes les modifications de l'être pensant sont fatalement déterminées par les objets du dehors, c'est en effet rejeter toute liberté morale et toute liberté politique. Le système de Locke est plus vrai, mais moins conséquent que celui de Hobbes ; car il essaie de concilier tant bien que mal l'idée du devoir et celle de la liberté avec le principe de la sensation.

La philosophie affecta en France, au moins au XVIIe siècle, un caractère tout autre qu'en Angleterre. Il y a deux moyens de guérir les hommes de leurs préjugés, le recours à l'expérience et l'appel à la réflexion. Bacon avait usé du premier ; Descartes employa le second : sa philosophie fut essentiellement réflexive et idéaliste.

C'est pourquoi, dit ingénieusement Mme de Staël, les penseurs français du XVIIe siècle, qui étaient presque tous ses disciples, mirent dans leurs écrits cette gravité et cette noblesse que la réflexion imprime à tout ce qu'elle touche. Il en résulta, en outre, que, s'ils connurent moins bien la philosophie politique que les penseurs de l'âge suivant, ils pénétrèrent plus avant dans la philosophie morale, et furent, à tout prendre, de plus grands philosophes ; car la philosophie consiste surtout dans la connaissance de l'homme intérieur.

Cette noble philosophie fut, comme on sait, étouffée en France par la philosophie anglaise, mais elle continua à se développer en Allemagne avec autant d'éclat que de puissance ; car Leibniz est le successeur naturel de Descartes et Kant est le successeur naturel de Leibniz. Locke et ses disciples avaient posé comme un axiome le principe qu'il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans les sensations. Leibniz y répondit par cette restriction admirable : excepté l'intelligence. Or, la philosophie de Kant — Mme de Staël le remarque très finement — est déjà là tout entière. Kant, en effet, se demande quelles sont les formes essentielles de cette intelligence, considérée à l'état pur, abstraction faite des données sensibles auxquelles elle se mêle et s'applique, il fait la critique de la raison pure.

Mais ce furent surtout les idées de Kant en matière de morale et d'art qui remuèrent puissamment le cœur et l'imagination de Mme de Staël. Je me la figure à la suite d'une lecture de la *Loi naturelle* de Volney, du *Catéchisme* de Saint-Lambert ou de quelque autre

pauvreté semblable, où l'intérêt est présenté comme le but suprême de la vie, je me la figure tombant sur les admirables pages de la *Critique de la raison pratique*. Quels ravissements, quels transports à la lecture de ce livre où le sentiment de la dignité morale est exprimé avec cette mâle austérité que depuis Epictète et Marc-Aurèle, les derniers stoïciens, le monde ne connaissait pas! Elle ne dut pas être moins ravie en lisant, après tous ces petits traités de littérature du XVIIIe siècle, qui n'étaient pour la plupart que des théories de l'agréable et du joli, la *Critique du jugement* de Kant. Elle y trouvait le beau distingué de l'agréable avec une profondeur jusqu'alors inconnue et y voyait magnifiquement décrit ce sublime dont le premier effet est de nous abattre et le second de nous relever par l'admiration.

Mme de Staël essaie encore de faire connaître à la France d'autres philosophes célèbres: Lessing, cet esprit si plein de hardiesse et d'initiative; Herder, un des promoteurs de la philosophie de l'histoire; Hemsterhuis, un platonicien égaré dans les brouillards de la Hollande; Jacobi, le philosophe du sentiment, l'éloquent adversaire de la morale utilitaire et de la morale kantienne tout ensemble. Mais elle insiste particulièrement sur Fichte et Schelling, ces deux héritiers de Kant, qui ont substitué, l'un l'unité du moi, l'autre celle de la nature au dualisme du maître. Quel que soit du reste le philosophe qu'elle étudie, elle se préoccupe de lui trouver des qualités plutôt que des défauts; sa critique est essentiellement admirative. Il faut dire d'elle ce qu'a dit de lui-même un contemporain, qu'elle est

entrée dans l'Allemagne comme dans un temple; car elle en a reproduit les doctrines avec un respect religieux et en a fait quelquefois l'objet d'un véritable culte.

La partie de l'ouvrage de Mme de Staël, que nous venons d'analyser, n'était qu'un tableau rapide de la philosophie allemande envisagée dans son contraste violent avec la philosophie française du même temps, qu'elle écrasait de sa supériorité métaphysique et morale. Elle ne produisit pas immédiatement tout son effet, parce que le gouvernement ombrageux de l'époque fit mettre au pilon un livre suspect de développer dans les âmes l'esprit de liberté (1810). Mais elle inspira, quelques années après, à de jeunes chercheurs le désir de pénétrer plus avant dans ces spéculations profondes que la France ne connaissait pas. Ce fut sous l'influence du livre de Mme de Staël, et peut-être à l'instigation de l'auteur, que Cousin alla à son tour demander ses secrets à l'Allemagne philosophique et en rapporta ces doctrines qui, malgré bien de l'alliage, ont eu sous sa plume d'abord, et plus tard sous celles de Vacherot, de Renouvier, de Renan, le don d'élever à d'assez grandes hauteurs la pensée française.

Les *Considérations sur la Révolution française* (1818) ferment dignement la série des ouvrages didactiques de Mme de Staël et offrent une application remarquable de la philosophie à la politique. En sa qualité de philosophe, elle dédaigne l'autorité et exalte la raison : « Il n'est, dit-elle, aucune question, ni de morale, ni de politique, dans laquelle il faille admettre ce qu'on appelle l'autorité. La conscience des hommes est en eux

une révélation perpétuelle et leur raison un fait inaltérable (1). » En sa qualité de philosophe spiritualiste, elle préconise non seulement la raison, mais encore la liberté et la dignité humaine à laquelle elle sert de fondement. Aussi elle condamne le gouvernement aristocratique, parce qu'il avilit l'immense majorité des hommes, mais elle l'amnistie en partie, parce que la dignité humaine s'y retrouve dans les rapports des grands seigneurs avec leur chef. Quant au gouvernement despotique, elle le réprouve absolument, parce que « les bestiaux et les peuples y sont placés sur la même ligne, et n'ont pas plus les uns que les autres le droit d'influer sur leur sort. » En dégradant les hommes, le despotisme étouffe parmi eux toute vie morale et aussi toute vie littéraire. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer les vices que l'ancien régime avait développés en France et le néant intellectuel auquel la censure de Bonaparte avait réduit la littérature (2).

Les seuls gouvernements qui paraissent à Mme de Staël dignes de l'homme sont la république et la monarchie constitutionnelle, la république pour les petits États et la monarchie constitutionnelle pour les grands. Elle admet, en effet, dans ces derniers la royauté et la royauté héréditaire; mais elle veut qu'elle soit limitée par d'autres pouvoirs, sans quoi elle tournerait au despotisme : « L'hérédité du trône, dit-elle, est une excellente garantie de repos et de bonheur ; mais, comme les Turcs jouissent de cet avantage, il y a lieu de penser qu'il faut encore quelques autres conditions pour

(1) *Considérations*, t. II, p. 163.
(2) *Considérations*, t. II, p. 171 et 120.

assurer le bien d'un État (1). » Parmi ces conditions, la première est une chambre des députés nommée à l'élection directe, la seule qui puisse faire pénétrer dans toutes les classes l'esprit public et l'amour de la patrie. La seconde est une chambre des pairs, comprenant tout ce qu'il y a de plus éminent dans le royaume soit par la naissance, soit par l'illustration personnelle. On peut, en effet « associer les noms nouveaux aux anciens, mais il faut que la couleur du passé se fonde avec le présent. »

Mme de Staël ne se borne pas à exposer les conditions de la monarchie constitutionnelle, elle montre encore et montre admirablement pourquoi elle n'a pu s'établir en France à l'époque de la Révolution : « L'Assemblée, dit-elle, se défiant toujours des intentions des courtisans, organisa l'autorité royale contre le roi, au lieu de la combiner pour le bien public... Ses agents répondaient de tout et ne pouvaient rien (2). » Cette Assemblée ne fut pas plus favorable à la noblesse, à l'égard de laquelle le peuple conservait de légitimes ressentiments, et ne lui accorda point la place qui lui revenait dans l'organisation de l'État. Les nobles s'en exclurent d'ailleurs eux-mêmes en prenant le parti d'émigrer. « Cette résolution funeste a rendu la monarchie constitutionnelle impossible, puisqu'elle a détruit les éléments conservateurs. » A partir de ce moment, le champ est resté libre aux niveleurs qui, sous le nom de Jacobins, ont tout envahi et tout ren-

(1) *Considérations*, t. II, p. 185.
(2) *Considérations*, t. I, p. 292.

versé, jusqu'à ce que la démagogie ait fait place, comme on devait s'y attendre, à la tyrannie. Mais cette monarchie constitutionnelle, qui était impossible pendant la Révolution, à cause de l'antipathie des divers éléments sociaux, est devenue possible depuis qu'ils ont appris à se connaître et à se faire de mutuelles concessions.

Mme de Staël reconnaît, avec tous les philosophes, qu'un peu plus tôt, un peu plus tard, la Révolution devait avoir lieu; car elle avait des causes générales et profondes. Mais, avec tous les philosophes vraiment spiritualistes, elle se refuse à croire que tous les faits dont elle se compose aient été inévitables; car elle a eu des causes individuelles dont l'action est restée intelligente et libre : « A quoi servirait, dit-elle, la raison et la liberté de l'homme, si sa volonté n'avait pu prévenir ce que cette volonté a si visiblement accompli (1)? » Et ce n'est pas là, de sa part, une protestation accidentelle contre le fatalisme historique. C'est aussi, dit-elle à ceux qui allèguent l'empire contraignant des circonstances, c'est aussi une circonstance que le courage d'un honnête homme et peut-être peut-il, à lui seul, dans certains cas, faire reculer la destinée.

Elle reconnaît d'ailleurs que, la Révolution une fois commencée, l'esprit du temps devait favoriser son mouvement et que les intrigues vulgaires devaient être impuissantes à l'arrêter. « L'espoir d'un bonheur indéfini s'était, en effet, emparé de la nation dans sa force, comme il s'empare de l'homme à l'âge des illusions et de l'imprévoyance. Bien des vérités, du reste, se mê-

(1) *Considérations*, t. I, p. 240.

laient à ses erreurs. Aussi les courtisans qui s'imaginaient enrayer la Révolution, en gagnant ses chefs, se trompaient du tout au tout. Ils ne voyaient pas qu'elle n'avait que des chefs invisibles : « c'étaient les croyances à de certaines vérités et nulle séduction ne pouvait les atteindre (1). »

Après avoir déterminé les causes de la Révolution, Mme de Staël n'hésite pas à dire leurs vérités à chacun des partis qui y ont joué un rôle. Aux courtisans, elle reproche très sensément d'avoir traité la France comme une colonie dans laquelle il n'y aurait point eu de passé et d'avoir considéré son histoire comme un élément négligeable. — De Maistre avant elle et Taine après elle n'ont pas mieux dit. — Quant aux Jacobins, elle les accuse justement d'avoir mis à l'ordre du jour, sous le nom de *salut public*, le sacrifice de la morale aux passions de ceux qui gouvernent, et d'avoir fait de l'irréligion la plus indécente le levier destructeur de l'édifice social. Les nobles, suivant elle, n'ont pas été moins coupables; car ils ont combattu dans les rangs de nos ennemis et ont porté la main sur la patrie. Mme de Staël est peut-être, de tous nos écrivains, celui qui s'est élevé le plus vivement contre ce crime irrémissible : « Quand, dit-elle, ils se trouvaient au milieu des uniformes étrangers, quand ils entendaient les langues germaniques dont aucun son ne leur rappelait le souvenir de leur vie passée, pouvaient-ils se croire sans reproche?... N'éprouvaient-ils pas une insurmontable douleur, en reconnaissant les airs nationaux, les

(1) *Considérations*, t. I, p. 312.

accents de leur province dans le camp qu'il fallait appeler ennemi (1)? »

Depuis l'ouvrage de Mme de Staël, on a fait des études plus détaillées sur les événements de la Révolution; mais on n'en a ni mieux saisi l'esprit général, ni mieux signalé les bons et les mauvais côtés, ni mieux marqué le dernier terme. On peut même dire que ce livre surpasse tous ceux qui ont été publiés depuis sur ces matières, par ce profond sentiment du devoir et du droit qui est comme la quintessence du spiritualisme dans l'ordre pratique. Aussi fut-il, dès son apparition, salué par tous les partisans de cette doctrine, depuis le grave Royer-Collard jusqu'à Charles de Rémusat adolescent, comme le manifeste de la France nouvelle, et a-t-il été depuis le centre de ralliement de tous les libéraux, pendant la première moitié du XIXe siècle.

Nous pouvons maintenant nous rendre compte de l'œuvre de Mme de Staël et de l'influence que cette femme célèbre a exercée. En morale, elle a subordonné les sens à la raison, la passion à la volonté, c'est-à-dire, en définitive, la matière à l'esprit, se séparant ainsi d'Helvétius et des sensualistes et préparant Maine de Biran. En critique, elle a substitué à la méthode méticuleuse des Batteux et des La Harpe, qui se préoccupaient plus des détails matériels de l'expression que de la pensée exprimée, la méthode plus élevée et plus large que les Villemain et les Sainte-Beuve devaient pratiquer après elle et à son imitation. Sans être poète, elle a déterminé en poésie une révo-

(1) *Considérations*, t. I, 346.

lution semblable. C'est sous son influence que l'école pseudo-classique de Delille, si vainement amoureuse de la forme pour elle-même, a fait place à l'école inspirée de Lamartine, pour laquelle la poésie est avant tout la manifestation et comme le cri de l'âme. En philosophie et en politique, elle n'a pas joué un rôle moins considérable. Elle a préconisé l'accord de l'expérience et de la réflexion, celui de la raison et du sentiment, celui de l'esprit moral du XVIIe siècle et de l'esprit libéral du XVIIIe, elle a, en un mot, ouvert la voie que le rationalisme et le libéralisme de la Restauration devaient si brillamment parcourir. Ce n'est donc pas sans raison que nous l'avons nommée un précurseur (1).

(1) Voir, sur Mme de Staël, une leçon de Villemain dans son *Tableau de la littérature française au XVIIIe siècle*, IVe volume; divers articles de Sainte-Beuve; l'*Eloge de Mme Staël* par M. Baudrillart; l'article *Staël* de M. Franck, dans le *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, et l'étude de M. Caro, dans son récent ouvrage intitulé : *la Fin du XVIIIe siècle*.

CHAPITRE II

LAROMIGUIÈRE

Mme de Staël avait inauguré le spiritualisme du XIXe siècle en littérature, en morale, en métaphysique, en politique, en un mot, dans toutes les sphères où la pensée humaine se déploie, et elle avait fait appel pour cela non seulement à son intelligence, mais encore à son imagination et à sa sensibilité, c'est-à-dire à son âme tout entière. Les philosophes de profession collaborèrent à son œuvre en se renfermant, au moins au début, dans le champ de la psychologie et en suivant des procédés plus purement intellectuels. C'est ce qui ressortira de l'étude que nous allons faire du philosophe qui marque le mieux la transition entre le sensualisme du XVIIIe siècle et le spiritualime du XIXe ; nous voulons parler de Laromiguière.

Laromiguière naquit à Livignac-le-Haut, dans le Rouergue, en 1756. Il fut élevé au collège de Villefranche-sur-Aveyron, qui était alors dirigé par les Doctrinaires. Il y fit de si rapides progrès que, dès l'âge de dix-sept ans, il fut lui-même admis à prendre rang

parmi les professeurs. L'enseignement de la grammaire et des humanités, auquel il dut se livrer pendant trois ans à Moissac, à Lavaur et au collège de l'Esquille à Toulouse, fut pour lui comme le complément de son éducation classique trop vite achevée. Il y puisa sans doute le goût de cette pureté exquise et de cette élégance aimable qui devait plus tard distinguer ses ouvrages. Il passa ensuite à l'enseignement de la philosophie. Durant six ans (de 1777 à 1783), il agita obscurément, dans quelques petites villes de province, à Carcassonne, à Tarbes, à La Flèche, ces problèmes compliqués sur lesquels il devait plus tard, à Paris, jeter tant de lumière et d'éclat. Il enseignait à Toulouse et avait déjà publié un livre peu connu aujourd'hui, ses *Éléments de métaphysique*, quand l'Assemblée constituante supprima la congrégation des Doctrinaires, en même temps que les autres congrégations religieuses. Délié des vœux qu'il avait contractés si jeune, Laromiguière se rendit à Paris et essaya de s'y faire une carrière sous les auspices de Siéyès, son compatriote, qui avait lu et goûté son ouvrage.

Il fut un de ceux qui suivirent, en 1795, les cours de l'École normale. En sa qualité d'ancien professeur de philosophie, il assista, en même temps que le mystique Saint-Martin, aux leçons de Garat et lui adressa même, par écrit, des objections très fines et très bien exprimées. Garat y répondit d'une manière aussi modeste que courtoise : « Il y a ici quelqu'un, dit-il en commençant, qui devrait être à ma place. » Nommé bientôt après professeur de logique au Prytanée, puis associé de l'Institut nouvellement fondé, Laromiguière lut, en

cette dernière qualité, devant l'Académie, deux mémoires qui appelèrent sur lui l'attention des hommes compétents. L'un était intitulé *Analyse des sensations ;* l'autre *Détermination du mot idée.* En 1798, il collabora à une édition des œuvres de Condillac, qu'il enrichit de notes importantes, et sa réputation s'en accrut. Aussi ne fut-on pas trop étonné de le voir appelé, en 1799, grâce à l'appui de Siéyès, aux fonctions de tribun, qu'il remplit avec autant de sagesse que de droiture ; puis, en 1811, à celles de professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Paris, où il fit, au milieu d'un public à la fois nombreux et choisi, les mémorables leçons que nous avons encore.

Au moment où l'enseignement de Laromiguière commença, la royauté intellectuelle de Condillac, bien que vivement attaquée de plusieurs côtés, n'avait point encore été ébranlée d'une manière sensible. Bonald, Chateaubriand et Mme de Staël ne l'avaient attaqué qu'indirectement et sous des formes plus ou moins littéraires. Laromiguière fut le premier qui le combattit directement et avec des armes purement philosophiques. Cette polémique fut d'autant plus remarquée qu'elle était déterminée par le seul amour de la science et que, sous l'habile adversaire du philosophe du xviiie siècle, perçait à chaque instant le disciple respectueux. Il pose les mêmes questions que lui, il les pose de la même manière, il les résout par la même méthode ; mais il aboutit pourtant — nous l'avons déjà fait pressentir — à d'autres solutions. Il nous en avertit lui-même d'avance quand il dit que, dans la première partie de son livre, il sera démontré que les facultés de

l'âme n'ont pas leur origine dans la sensation, et que, dans la seconde, on substituera à la doctrine que toutes nos idées viennent des sens et à la doctrine des idées innées une opinion nouvelle et plus plausible.

Condillac fait découler toutes nos facultés intellectuelles de la sensation. Ainsi, d'après lui, l'attention n'est qu'une sensation plus forte que les autres et devenue exclusive ; la comparaison n'est qu'une double attention ; le souvenir n'est que la persistance de la sensation ; le jugement n'est que le résultat de la comparaison ; la réflexion n'est qu'une suite de jugements ; le raisonnement n'est qu'un jugement qui en contient un autre. Il explique de la même manière la formation des facultés morales. A la suite d'une sensation qui m'a affecté agréablement, j'éprouve le besoin de la renouveler. Ce besoin, à son plus bas degré, c'est le malaise ; à un degré un peu plus élevé, c'est l'inquiétude ; à un degré supérieur encore, c'est le désir. Tourné en habitude, le désir devient la passion ; fortifié par le sentiment que rien ne saurait lui faire obstacle, c'est la volonté. Ainsi, d'après Condillac, toutes les facultés intellectuelles : l'attention, la comparaison, la mémoire, le jugement, la réflexion, le raisonnement, et toutes les facultés morales : le besoin, le malaise, l'inquiétude, le désir, la volonté proprement dite, ont également la sensation pour principe.

Voyons comment Laromiguière apprécie cette théorie qui, au premier abord, semble admirable non seulement de simplicité, mais encore d'exactitude.

Sans doute, dit-il, l'âme commence par éprouver des sensations. Un objet extérieur modifie mes organes ; à

la suite de cette modification organique, mon cerveau est modifié à son tour, puis mon âme le sent. Mais elle ne se borne pas à le sentir, elle agit. Elle s'empare de ce cerveau et de ces organes par lesquels l'objet extérieur l'a modifiée et s'en sert pour le modifier à son tour. Nous avons ici deux séries de faits qui vont en sens inverse : dans la première, le mouvement vient du dehors, l'âme le subit; dans la seconde, il vient du dedans, l'âme le produit. « Toutes les langues du monde, dit notre auteur, attestent cette vérité. Partout on voit et l'on regarde; on entend et l'on écoute; on sent et l'on flaire; on goûte et l'on savoure; on reçoit l'impression mécanique des corps et on les remue » ; partout, en d'autres termes, on est sensitif et attentif, passif et actif tour à tour. Mais l'attention n'a rien de commun avec la sensation, l'activité avec la passivité : c'est assez dire que la sensation ne saurait être le principe de nos facultés intellectuelles. — Laromiguière prouve d'une manière analogue qu'elle ne saurait non plus être la cause de nos facultés morales et que leur cause, aux unes et aux autres, est l'activité.

Il y a, dans les idées de Laromiguière que nous venons d'exposer, deux choses qu'il importe de ne pas confondre : la méthode qu'il suit et la théorie à laquelle il arrive. — Voyons d'abord sa méthode.

Cette méthode est celle de Condillac et de son école. Ce n'est pas la méthode expérimentale, comme on serait d'abord tenté de le croire, c'est la méthode déductive, ainsi que Maine de Biran l'a très bien vu ; ce n'est pas la méthode d'analyse, c'est celle de synthèse ; car elle compose l'homme au lieu de le décomposer. Si, en

effet, elle admet les faits comme point de départ, elle s'y arrête à peine et s'élève immédiatement à un principe — sensation ou attention, n'importe, — dont elle fait tout découler au moyen d'équations analogues à celles de l'algèbre. C'est la méthode de l'abstrait transportée dans l'histoire naturelle de l'âme, c'est-à-dire dans la science du concret ; c'est la méthode logique de Bonald, avec ses formules verbales, substituée à la méthode psychologique de Descartes qui opère sur la réalité vivante.

Il ne suffit pas de parler, comme Condillac et Laromiguière, de l'analyse, de la décomposition : il faut expliquer de quelle manière on l'entend. L'analyse doit-elle opérer sur le tout, c'est-à-dire sur le composé pris dans son intégrité, ou sur l'un quelconque de ses éléments ? Doit-elle partir du réel, de l'existant, de l'être, ou du possible, de l'abstrait, des manières d'être ? C'est toute la question, et nos philosophes n'ont pas l'air de la comprendre. Ils parlent, comme Condillac, de la sensation, ou, comme Laromiguière, de l'attention ; mais la sensation et l'attention, qu'est-ce que c'est ? Des manières d'être qui supposent un être, des abstraits qui supposent un concret d'où ils ont été tirés par une analyse antérieure ; car, primitivement et antérieurement à toute analyse, il n'y a ni sensation ni attention, mais seulement un être sentant ou attentif. Or, ce concret, on n'en dit rien ; cet être, on le passe sous silence ; cette analyse antérieure, on n'en fait pas mention.

Voilà, comme Maine de Biran l'a très bien remarqué, le grand défaut de la méthode de Laromiguière,

comme de celle de Condillac. Voyons maintenant ce qu'il faut penser des résultats auxquels cet auteur est arrivé en la suivant. Il a eu le mérite (car c'en est un) de rendre au principe actif sa place dans la science, en montrant que c'est de l'activité, non de la sensibilité, que dérivent toutes les connaissances et toutes les actions humaines. Mais c'est encore là un principe abstrait et phénoménal, non un principe concret et réel; c'est un principe dérivé, bon pour les sciences dérivées, non un principe premier, comme doivent l'être ceux de la philosophie ou science première. Tant qu'on n'arrive pas à un principe de ce dernier genre, à un principe véritablement subsistant et causateur, qui, au lieu de se transformer en ses effets, existe avant, pendant et après eux, on reste dans la région des ombres, on n'embrasse que des fantômes.

Après avoir profondément modifié la théorie de Condillac dans son principe, Laromiguière essaie encore de la modifier dans son développement; après avoir fait dériver de l'activité, non de la sensibilité, toutes les facultés de l'âme, il s'attache à opérer divers changements sur la liste de ces facultés elles-mêmes. Suivant lui, la première est celle que chacun de nous possède de concentrer son activité sur un objet et de se faire de toutes ses qualités autant d'idées exactes et précises : c'est l'attention. Mais il ne suffit pas de connaître les objets avec exactitude et précision : il faut encore en saisir les liaisons, les analogies, les rapports : c'est l'œuvre de la comparaison. Enfin il faut s'élever, de rapport en rapport, à un rapport premier, pour descendre de là à des rapports nouveaux et constituer ainsi

la science : c'est l'œuvre du raisonnement. Attention, comparaison, raisonnement, voilà, suivant Laromiguière, toutes les facultés intellectuelles. On reconnaît ici la classification du maître : le disciple l'a seulement simplifiée.

Il simplifie également sa classification des facultés morales. A ses yeux, la première n'est ni le besoin, ni l'inquiétude, qui offrent un caractère purement passif : c'est le désir. Voici comment il prend naissance. Quand l'inquiétude est arrivée à son comble, toutes nos facultés se dirigent vers l'objet propre à la calmer : l'attention se concentre sur son idée; la comparaison rapproche l'idée de sa jouissance de celle de sa privation et rend cette dernière plus douloureuse; le raisonnement combine tous les moyens qui peuvent nous en mettre en possession. Cette direction de toutes les facultés de l'entendement vers l'objet dont nous éprouvons le besoin, c'est le désir. Le désir occupe donc une place considérable dans le système de nos facultés. Il est le principe des facultés volontaires et en même temps la résultante des facultés intellectuelles : il forme comme le nœud des deux séries. Laromiguière nous montre ensuite une nouvelle faculté, la préférence, avec son caractère plus ou moins spontané, naissant du désir, et la liberté avec son caractère réfléchi, naissant de la préférence elle-même.

Il y a donc, suivant Laromiguière, six facultés, trois d'une classe et trois de l'autre, et les facultés de ces deux classes se répondent : la préférence est au désir ce que la comparaison est à l'attention, la liberté est à la préférence ce que le raisonnement est à la compa-

raison, et toutes ont l'attention pour cause commune. Il est impossible de trouver dans une théorie plus de symétrie et plus d'unité tout ensemble. C'est même là ce qui a fait soupçonner que celle-ci avait quelque chose d'artificiel : « Quoi! dit V. Cousin, la nature nous a donné trois facultés de l'entendement, et non pas deux, et non pas quatre! et il s'est trouvé qu'elle a fait la même chose pour la volonté; et encore que ces deux ordres de facultés se forment et se combinent avec une aussi rigoureuse identité! En vérité, la nature a traité l'homme bien favorablement pour la métaphysique. Il semble qu'elle l'ait fait ainsi tout exprès pour qu'on pût l'analyser et l'expliquer d'une manière si simple et si nette à l'attention la plus superficielle, qu'en dépit d'elle, elle ne pût pas ne pas le comprendre! (1) »

Mais le défaut le plus grave de cette théorie, c'est qu'elle explique par les seuls actes de l'attention tous les faits intellectuels. Pour que cette explication soit admissible, il faut que ceux-ci croissent et décroissent constamment avec ceux-là, et que l'intensité des uns se mesure exactement sur celle des autres. Or, en est-il ainsi? Sans doute l'intelligence a pour condition l'attention, mais se règle-t-elle toujours exactement sur elle? Suffit-il de s'appliquer pour comprendre? Comprend-on même d'autant mieux qu'on s'applique davantage? Suffira-t-il que deux hommes soient également attentifs pour qu'ils comprennent également? Et, s'il n'en est pas ainsi, d'où cela peut-il venir, sinon de

(1) V. Cousin, *Fragments de philosophie contemporaine*, p. 262.

ce que, pour expliquer la vie intellectuelle, il faut autre chose encore que l'attention, à savoir l'intelligence elle-même? Nous pourrions ajouter que le désir n'explique pas mieux la liberté que l'attention n'explique l'intelligence; mais en voilà assez pour faire voir que cette théorie, si plausible en apparence, est inadmissible.

Laromiguière complète et rectifie, à certains égards, sa théorie de l'origine des facultés par une théorie de l'origine des idées qui s'y rattache étroitement. En examinant avec attention, dit-il, les différentes affections exprimées par le mot *sentir*, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'elles ne sont pas de tout point similaires et qu'elles offrent des caractères assez divers, si bien qu'on pourrait les ranger en plusieurs catégories parfaitement distinctes. La première comprendrait les sensations, c'est-à-dire les affections produites en nous par l'action des objets extérieurs sur quelques-uns de nos sens. L'âme, étant active, entre en action dès qu'elle y est provoquée par les sensations elles-mêmes et fait effort pour les démêler et les éclaircir. De là naissent les idées connues sous le nom d'idées sensibles. Elles ont leur origine dans la sensation ou, comme s'exprime Laromiguière, dans le sentiment-sensation, et leur cause dans l'activité, qui est ici l'attention agissant au moyen des organes.

Mais, quand l'âme, à la suite de la sensation, c'est-à-dire du sentiment confus d'un objet extérieur, en acquiert l'idée, c'est-à-dire la vue claire, en y appliquant son activité, elle sent qu'elle agit, elle a une vue confuse de son action. Or, qui pourrait confondre le

sentiment qu'elle a de son action avec celui qu'elle avait de l'objet extérieur? Il a pourtant ceci de commun avec lui qu'il n'est non plus qu'une vue confuse et qu'il peut aussi devenir une vue distincte, dès que l'activité, se réfléchissant sur elle-même, s'y appliquera : il peut, lui aussi, passer à l'état d'idée. De là une seconde catégorie d'idées, les idées relatives aux facultés de l'âme. « Les idées des facultés de l'âme, dit Laromiguière, ont leur origine dans le sentiment de l'action de ces facultés, et leur cause dans l'attention qui s'exerce indépendamment des organes. »

Une fois que nous avons ainsi acquis une certaine quantité d'idées, nous en sentons les rapports et ces sentiments de rapports sont susceptibles, eux aussi, d'être élucidés par l'exercice des facultés de l'esprit : ils deviennent alors des idées de rapports. Mais, pour opérer cette transformation, l'attention ne suffit plus : la comparaison et le raisonnement sont nécessaires : la comparaison, quand il s'agit des rapports simples; le raisonnement, quand il s'agit des rapports composés : « Les idées de rapports, dit notre philosophe, ont leur origine dans les sentiments de rapport. Elles ont leur cause dans la comparaison et dans le raisonnement. » Laromiguière explique d'une manière analogue les idées morales : il les fait naître du sentiment moral, c'est-à-dire d'une vue confuse du bien ou du mal contenus dans une action libre, et de l'action de toutes les facultés de l'entendement concourant à l'élucider.

Les idées ont donc, suivant notre auteur, quatre origines : le sentiment-sensation, le sentiment des facultés, le sentiment-rapport, le sentiment moral;

et trois causes: l'attention, la comparaison, le raisonnement, ou, si l'on veut simplifier, elles ont une seule origine, la sensibilité, et une seule cause, l'activité. Descartes avait dit: Donnez-moi de la matière et du mouvement, et je ferai le monde physique. — Laromiguière dirait volontiers: — Donnez-moi le sentiment et l'activité, et je ferai le monde intellectuel.

On a adressé à cette théorie plusieurs reproches dont quelques-uns peuvent paraître exagérés, mais dont les autres sont assez fondés en raison. V. Cousin déclare qu'il est impossible, malgré la meilleure volonté du monde, de voir dans les sentiments énumérés par Laromiguière des modifications de la sensation; car ils en diffèrent profondément (1). On peut lui répondre qu'il abonde ici dans le sens de Laromiguière, qui veut que ces sentiments et les sensations soient irréductibles. Mais, s'ils sont irréductibles, cela ne veut pas dire qu'ils ne soient pas des modifications d'un principe commun qui est la sensibilité; car cette capacité contient et enveloppe toutes les vues sourdes et confuses sur lesquelles l'activité opère. Mais, ajoute V. Cousin, puisque la sensation et le sentiment se distinguent par des caractères bien marqués, pourquoi les désigner par la même dénomination et les faire dériver de la même source? C'est que, s'il y a entre ces deux phénomènes des différences, il y a aussi des ressemblances qui permettent de les ranger dans la même catégorie et de les rapporter au même principe. V. Cousin, qui proteste contre l'assimilation de

(1) V. Cousin, *Fragments de philosophie contemporaine*, p. 274.

la sensation et du sentiment moral, n'est-il pas obligé d'y voir, comme tout le monde, des phénomènes de sensibilité? Ce philosophe est mieux dans le vrai quand il reproche, après Maine de Biran, à Laromiguière, d'avoir recherché l'origine des idées avant d'avoir étudié leur nature. Il est évident, en effet, que l'état primitif de l'intelligence, qui ne tombe pas sous l'observation et qui échappe à toutes nos prises, ne peut être inféré que de la connaissance de son état actuel, qui est parfaitement observable et saisissable.

Quoi qu'il en soit, le résultat le plus important de l'enseignement de Laromiguière fut la ruine du principe sensualiste, que toutes nos idées viennent des sens, et la réintégration de l'élément actif au sein de notre nature. Suivant lui, comme suivant le grand Arnaud, bien loin que les sens produisent toutes nos idées, ils n'en produisent aucune ; car elles sont toutes produites par l'activité de l'esprit opérant sur les données que lui fournit la sensibilité. Suivant lui, comme suivant Kant, la sensation, bien loin d'être le principe de la vie intellectuelle, n'en est que la condition *sine quâ non;* elle fournit à l'intelligence la matière de la connaissance, mais c'est à cette dernière qu'il appartient de lui donner sa forme.

Par cela même que la philosophie de notre auteur demeurait en dehors des grandes luttes politiques et religieuses et se déployait uniquement dans la sphère paisible de l'idéologie, elle trouva grâce, à un certain moment, devant un pouvoir ombrageux. Alors que le gouvernement de la Restauration essayait de ramener la société française à l'ancien régime dans l'ordre des

idées comme dans celui des faits, et où il faisait enseigner la philosophie en latin dans ses collèges, il y toléra la lecture de l'ouvrage de Laromiguière. Ce livre y exerça une heureuse influence, en maintenant, suivant la remarque de Damiron et de Vacherot, en face d'une philosophie morte, une philosophie un peu émaciée et appauvrie, mais enfin vivante.

Laromiguière ne peut pas être rangé parmi les chefs d'école : il n'avait ni les qualités, ni les défauts qui font ces hommes extraordinaires. Il ne possédait point cette confiance en soi-même, ce penchant à ne douter de rien, qui confère l'autorité et subjugue les intelligences. Il n'arborait, ni en politique, ni en religion, aucun de ces drapeaux qui font acclamer celui qui le porte et rendent une philosophie populaire. Aussi on ne peut guère compter que quelques hommes distingués qui se soient ralliés à ses doctrines. Nous ne parlons pas de Saphary qui afficha hautement, sous le règne même de Victor Cousin, ses préférences pour le système qui avait précédé le sien dans la faveur publique, comme le livre, assez mince d'ailleurs, qui a pour titre : *l'École française et l'École éclectique*, en fait foi. Mais nous ne pouvons passer sous silence deux hommes d'un vrai savoir et d'une ferme intelligence, François Thurot et Séverin de Cardaillac, qui suppléent l'un et l'autre, avec distinction, Laromiguière, à la Faculté des lettres, en s'inspirant généralement de son esprit et de ses principes.

Thurot était né à Issoudun en 1768. Il se distingua à la fois comme philologue et comme philosophe, et laissa, à ce dernier titre, sa trace dans l'histoire de la philoso-

phie et dans la philosophie proprement dite. Une traduction de l'*Hermès* de Harris, précédée d'une belle introduction (1796), des traductions de la *Morale* et de la *Politique* d'Aristote, avec de savants discours préliminaires (1823-24), une édition des *Œuvres philosophiques* de Locke, avec des extraits des *Nouveaux essais* de Leibniz (1821-25), une *Notice sur la vie et les écrits de Reid*, tels sont les principaux travaux qui le recommandent comme philologue, comme érudit et comme historien. Quant à sa philosophie, elle est exposée dans l'ouvrage intitulé *Entendement et raison* (2 vol. in-8°), qui parut en 1830 et fut couronné par l'Académie française. Dans la première partie, l'auteur traite de l'homme tel qu'il est; dans la seconde, de l'homme tel qu'il doit être. Avec un éclectisme que ses connaissances étendues lui rendaient facile, il cherche à faire, dans sa doctrine, la part à peu près égale à l'expérience et à la raison. Il faut convenir cependant que chez lui, comme chez son maître, c'est l'expérience qui tient la première place. — Thurot mourut du choléra en 1832 (1).

De Cardaillac a beaucoup moins produit que Thurot, bien qu'il ait vécu plus longtemps. Né au château de Lotraine, dans le Lot, en 1766, il ne mourut, en effet, qu'en 1845, inspecteur de l'Académie de Paris. Or, il n'a publié qu'un seul ouvrage : les *Etudes élémentaires de philosophie* (2 vol. in-8°, 1830). Il est vrai que cet ouvrage ne manque pas de valeur et est bien au-dessus de sa réputation. L'auteur y établit, à l'exemple de Laromiguière, l'activité du sujet pensant et reconnaît, comme lui, sous le nom de sentiment, plusieurs principes distincts, la sensation, le sentiment moral, le sentiment des rapports et le sens intime. Mais au-dessus du sentiment, qui nous révèle le particulier, il place la raison, qui en dégage l'universel, ainsi que la volonté par laquelle le moi s'apparaît en opposition avec le non-moi. Mais il ne se rallie pas pour cela à la doctrine de ceux qu'il appelle les transcendantaux, qui faisaient de la raison une faculté impersonnelle et des vérités universelles des révélations de Dieu même. Ajoutons qu'on trouve dans son livre des observations aussi fines que justes sur la parole, sur l'association des idées, sur la mémoire, sur l'imagination et sur les perceptions sourdes. Aussi, si son travail a été rejeté dans l'ombre parmi nous par les spéculations éclatantes de Victor Cousin, il a été mis à sa place à l'étranger par les psychologues de profession. Hamilton le cite avec éloge et c'est à l'école de Cardaillac que Stuart-Mill renvoie Auguste Comte en matière d'observation psychologique (1).

(1) V. sur Thurot l'intéressant article de M. Franck, *Essais de critique philosophique*, p. 239.

(1) V., sur Laromiguière, Maine de Biran, *Examen des leçons de philosophie de Laromiguière;* V. Cousin, *Fragments de philosophie contemporaine;* Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle;* Taine, *Les Philosophes français du XIXe siècle*, et Mignet, *Éloges historiques*.

CHAPITRE III

MAINE DE BIRAN

La vie de Biran et ses premiers écrits. — *Essai sur les fondements de la psychologie.* — Vues sur la méthode. — L'effort musculaire; le moi et le non-moi. — Idées réflexives : la cause, la substance, l'unité, l'identité, la liberté. — Evolution psychologique : système affectif, système sensitif, système perceptif et système réflexif. — Application du biranisme à l'éducation. — *Nouveaux Essais d'anthropologie.* — Dernière doctrine de Biran.

I

LA VIE DE BIRAN ET SES PREMIERS ÉCRITS

Laromiguière n'avait été qu'un penseur aimable et ingénieux; Maine de Biran fut un philosophe profond et original. Le premier s'était borné à établir l'activité du principe pensant par des considérations de simple bon sens et en restant, pour ainsi dire, à la superficie de son sujet; le second la fonda sur des raisons vraiment scientifiques et en allant au fond des choses. C'est par là qu'il est devenu, comme on l'a dit, le maître des

maîtres de la philosophie contemporaine et le plus grand métaphysicien qui ait honoré la France depuis Malebranche.

François-Pierre Gonthier de Biran naquit à Bergerac, le 29 novembre 1766. Il était fils d'un médecin de cette ville, et cette circonstance ne fut sans doute pas sans influence sur le mouvement de sa pensée. Les entretiens qu'il entendit, les livres qu'il lut dans la maison paternelle durent appeler de bonne heure son attention sur cette grande question des rapports du physique et du moral qui tient tant de place dans sa philosophie. Mais ce qui contribua plus que tout le reste à donner à son esprit cette direction, ce fut sa constitution physique, une de ces constitutions faibles et maladives, nerveuses et impressionnables, qui font les hommes intérieurs et les psychologues. C'est, suivant la remarque de Biran lui-même, quand on a peu de vie qu'elle se replie au dedans; quand on en a beaucoup, elle se répand et déborde au dehors. C'est quand on est souffrant qu'on sent l'existence : quand on se porte bien, on en jouit et on n'y pense pas. Maine de Biran était de ceux dont il a dit admirablement qu'ils entendent, pour ainsi dire, *crier les ressorts de leur frêle machine* et sentent leur pensée se tendre ou se détendre avec leurs organes. Il était, en effet, plus soumis qu'on ne saurait dire à l'influence des circonstances extérieures. Ses dispositions morales variaient suivant la rapidité ou la lenteur de la circulation, suivant la facilité ou la difficulté de la digestion, suivant l'élévation ou l'abaissement de la température, et le thermomètre marquait l'état de son âme presque aussi sûre-

ment que celui de l'atmosphère. Aussi sa curiosité à l'égard des choses intérieures s'éveilla-t-elle de bonne heure : « Dès l'enfance, dit-il, je me souviens que je m'étonnais de me sentir exister; j'étais déjà porté, comme par instinct, à me regarder au dedans, pour savoir comment je pouvais vivre et être moi. »

Le jeune Biran entra d'abord dans une carrière qui semblait peu en harmonie avec ses inclinations contemplatives. Après avoir fait ses études chez les doctrinaires de Périgueux, il fut admis dans les gardes du corps de Louis XVI (1785). Il n'y resta pas longtemps La Révolution éclata; les gardes du corps furent licenciés et Biran dut retourner dans son pays. Il s'installa près de Bergerac, dans le domaine de Grateloup, dont la mort de ses parents l'avait mis depuis peu en possession. Ce fut là que, moitié par tempérament, moitié par désœuvrement, l'ex-garde du corps devint psychologue.

Quand on parcourt les pages du *Journal intime*, qui est aujourd'hui dans toutes les mains, grâce à M. Ernest Naville, on s'étonne de voir quelles pensées préoccupaient ce jeune esprit au milieu de la plus épouvantable tempête qui se soit jamais déchaînée parmi les hommes. Ainsi, c'est (qui le croirait?) en pleine Terreur, c'est quelques semaines avant la chute de Robespierre, qu'il se met à étudier curieusement le mouvement ondoyant et varié de sa vie intérieure et qu'il en recherche attentivement les causes et les lois. Depuis Archimède, absorbé par un problème de géométrie au milieu du tumulte d'une ville prise d'assaut, on n'avait pas vu d'exemple d'un tel degré d'abstrac-

tion. Il se plaît à *voir couler*, suivant ses expressions, *les situations de son âme comme les flots d'une rivière;* il remarque qu'il passe en un jour par mille états successifs que la *révolution perpétuelle, que la roue toujours mobile de l'existence* produit et détruit tour à tour. Ces états d'où viennent-ils? « Si je consulte mon expérience personnelle, répond notre jeune psychologue, si je m'en rapporte à ce que je sens, il me semble qu'ils viennent de mon tempérament et de la constitution de mon cerveau. » « Mais quoi! ajoute-t-il, est-ce que tous nos sentiments, nos affections, nos principes ne tiendraient qu'à certains états physiques de nos organes? La raison serait-elle toujours impuissante contre l'influence du tempérament? La liberté ne serait-elle autre chose que la conscience d'un état de l'âme tel que nous désirons qu'il soit, état qui dépend en réalité de la disposition du corps sur laquelle nous ne pouvons rien?... Il serait bien à désirer qu'un homme accoutumé à s'observer analysât la volonté, comme Condillac a analysé l'entendement (1). »

Il y a ici deux choses à noter : d'une part, le sentiment profond de l'influence du physique sur le moral, et c'est par là que Biran appartient encore au XVIII[e] siècle ; de l'autre, l'idée, déjà entrevue, que cette influence pourrait bien n'être pas sans limites, et c'est par là qu'il sera un jour lui-même et déterminera en France un nouveau mouvement philosophique. Biran, en effet, a-t-il été autre chose que ce théoricien de la volonté qu'il appelait de ses vœux, comme Condillac avait été

(1) *Maine de Biran, sa vie et ses pensées,* publiées par E. Naville, p. 128.

celui de la sensibilité? A-t-il fait autre chose que de poser l'homme en face de la nature, la liberté en face de la fatalité, et n'est-ce pas par là qu'il a agi si profondément sur notre génération? Il est très curieux de voir notre jeune philosophe, dans les premiers tâtonnements d'une pensée encore indécise, mettre ainsi le doigt sur la question vitale du siècle et concevoir le germe d'une idée qui devait un jour remplir de ses riches développements tous ses ouvrages.

Pendant que Biran se livrait à ces méditations philosophiques, les événements politiques continuaient à se dérouler et il fut bientôt amené à y prendre part. Il fut nommé, le 14 mai 1795, administrateur du département de la Dordogne; deux ans après, le 13 avril 1797, il fut envoyé par ses concitoyens au conseil des Cinq-Cents. Il faisait partie de la fraction royaliste qui fut frappée, le 18 fructidor, par le Directoire. Aussi son élection fut annulée. Mais il ne fut pas condamné à la déportation comme Boissy-d'Anglas, Portalis et un grand nombre d'autres. Rentré dans ses foyers, il vécut plusieurs années dans la retraite, partagé entre ses devoirs de chef de famille — il était marié depuis 1795 — et l'étude de la philosophie. L'Institut ayant mis au concours une question qui lui parut intéressante, celle de l'influence de l'habitude, Biran essaya de la traiter, et son mémoire fut couronné à l'unanimité des suffrages (1802).

L'opposition que nous avons signalée, dans les pages du *Journal intime*, entre l'esprit philosophique du temps et celui de Biran lui-même, s'accuse encore plus nettement dans le *Mémoire sur l'influence de l'habitude*.

L'auteur admet que la faculté de sentir est la première de nos facultés et la source de toutes les autres; mais il distingue, parmi les impressions qui s'y rapportent, des impressions passives et des impressions actives. L'impression que j'éprouve, quand je suis plongé dans une douce température et que je subis passivement son influence, n'est pas la même que celle dont je suis affecté, quand je meus un de mes membres avec la volonté de le mouvoir. Dans le premier cas, il y a sensation proprement dite; dans le second, action. Or, c'est parce que l'homme agit et déploie un certain effort qu'il a le sentiment de son existence propre, qu'il se distingue de ses sensations et les distingue entre elles. S'il n'agissait pas, s'il était réduit à la sensation, il n'aurait point de véritables idées. Ses impressions passives sont tellement distinctes des impressions actives que les premières s'affaiblissent et que les secondes se fortifient par l'habitude. — C'est là la double loi de l'habitude, qui a été découverte par notre philosophe et qui est restée depuis dans la science.

Professer la doctrine de la sensation, en l'interprétant de cette manière, c'était la renier en effet et y substituer celle de l'activité volontaire et libre. Seulement Biran maintenait les mots, à défaut des choses, et semblait par là demeurer en communauté d'opinions avec ceux dont il se séparait réellement. De plus, en modifiant Condillac sur certains points, il restait condillacien sur beaucoup d'autres, sur le principe de causalité, par exemple, dont il faisait un simple résultat de l'habitude. Aussi les idéologues crurent couronner en lui un partisan de leurs doctrines, et lui-

même n'était point encore assez maître de ses idées pour voir à quel point elles étaient opposées aux leurs.

Mais le voile qui le dérobait, en quelque sorte, à lui et aux autres, ne tarda pas à se déchirer. En 1803, l'Institut mit au concours une autre question, celle de la décomposition de la pensée, et décerna encore le prix à Maine de Biran. Seulement cette fois les juges savaient parfaitement — et ce trait fait honneur à leur loyauté, — qu'ils couronnaient en lui un adversaire. Biran le savait aussi. Il voyait clair maintenant dans sa propre pensée et ne se dissimulait pas qu'il s'éloignait de Locke et de Condillac, pour se rapprocher de Descartes et de Leibniz.

Pour qu'on puisse décomposer la faculté de penser, suivant Maine de Biran, il faut qu'elle soit décomposable et réelle. Or, chez certains auteurs, chez Condillac, par exemple, elle n'est ni l'un ni l'autre. La sensation, qui est pour lui le principe de la pensée, devient tour à tour attention, comparaison, mémoire; mais, dans ces transformations diverses, elle demeure toujours identique à elle-même; elle s'offre sous plusieurs aspects, mais ne comprend point plusieurs éléments, elle ne se décompose pas. Non seulement la faculté de penser ou de sentir — c'est tout un pour Condillac — n'est pas décomposable, mais elle n'est pas même une faculté. Ce dernier terme est pris dans deux acceptions fort différentes. Il désigne, dans le langage des physiciens, un simple fait généralisé, auquel on s'est élevé par l'induction et que d'autres faits supposent; il signifie, dans le langage des métaphysiciens, une cause

réelle que l'observation saisit et qui, au lieu de conditionner les faits, les engendre. Or, la sensation, par laquelle Condillac prétend tout expliquer, est un fait généralisé, non une cause réelle; c'est une faculté au sens physique, mais non au sens métaphysique du mot, ce n'est pas une faculté véritable.

Pour atteindre à une faculté de penser réelle et susceptible de décomposition, il ne faut pas généraliser l'un des faits qui se produisent en nous et en déduire tous les autres; il faut essayer de saisir directement, par la réflexion, leur principe commun. Ici, Biran, revenant sur une distinction déjà faite dans le Mémoire sur l'habitude, montre qu'il y a en nous deux sortes d'impressions, les unes inconscientes et passives, les autres conscientes et actives. Il ajoute que le sentiment du moi est constamment absent des premières et intervient constamment dans les secondes. Puis il en conclut qu'il y a là deux vies qui ont chacune leur principe distinct. Voilà la véritable décomposition de la pensée trouvée.

A partir du *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* Biran est lui-même. Il est désormais en possession de l'idée qui doit présider à son développement philosophique et autour de laquelle toutes les autres doivent se coordonner. Cette idée, qui est celle de l'activité interne, lui semble d'une telle évidence et d'une telle fécondité qu'il y cherche la solution de toutes les questions relatives à notre nature. L'Académie de Berlin ayant mis au concours la question des perceptions internes immédiates, et l'Académie de Copenhague celle des rapports du physique et du moral de l'homme,

Biran essaya de les résoudre en recourant à son principe fondamental. Il fut couronné par la première de ces Académies en 1807 et par la seconde en 1811.

Bien que l'Académie de Berlin n'eût accordé au Mémoire du philosophe français que la seconde place, elle n'en méconnut pas l'originalité et la valeur. Ancillon écrivit à notre auteur une lettre très flatteuse où il le félicitait de n'avoir point placé, comme Condillac et la plupart de ses compatriotes plus récents, le principe générateur des idées dans les sensations ou dans les signes, mais de l'avoir mis dans la conscience du moi et d'avoir fait revivre à sa manière les grandes traditions de Descartes et de Malebranche. Ce qu'Ancillon ne disait pas et ne voyait peut-être pas, c'est que Biran, tout en réhabilitant l'élément actif beaucoup mieux que ses deux illustres devanciers, négligeait singulièrement l'élément intellectuel auquel ceux-ci avaient fait une si large part dans leurs spéculations. Notre auteur, en effet, connaît bien l'activité, mais il ne connaît qu'elle, et les autres puissances de notre être sont à ses yeux comme si elles n'étaient pas.

Ce caractère profond, mais un peu étroit de la philosophie de Biran s'explique non seulement par la nature de son esprit, mais encore par ses habitudes intellectuelles et sociales. Il avait beaucoup médité, mais peu lu, et le peu de lectures qu'il avait faites avaient eu pour résultat de stimuler sa pensée personnelle plutôt que de l'enrichir des idées d'autrui. La conversation aurait pu, à défaut de la lecture, modifier son tour d'esprit ; mais il vivait en province, dans de modestes localités, telles que Bergerac, dont il était sous-préfet

en 1806, et n'y pouvait trouver que des interlocuteurs à peu près passifs et incapables de réagir sur lui d'une manière sérieuse. Cependant le besoin de répandre autour de lui les résultats de ses méditations lui fit établir, dans sa sous-préfecture, une société qui avait pour but l'étude de l'homme et qui s'intitula *Société médicale*. Ce fut pour elle qu'il composa ses *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*, qui ont été publiées depuis, et ses *Observations sur le système du docteur Gall*, qui sont encore inédites.

Telle était la situation de Biran, quand il fut nommé député au Corps législatif (1809). Je n'ai pas à raconter ici sa vie politique, qui ne se lie nullement à sa vie philosophique et qui fut toujours, à ses yeux, la partie accessoire de son existence. Un seul fait de cette vie a été recueilli par l'histoire. En 1813, au moment où Napoléon vaincu voulait faire une nouvelle levée de trois cent mille hommes, Biran fit partie, avec son ami Lainé, de la Commission des Cinq, qui osa demander la paix avec l'Europe et une honnête liberté pour les citoyens, ce qui amena, comme on sait, la dissolution du Corps législatif. Député et questeur de la Chambre, sous les Bourbons, il se montra constamment partisan, mais partisan modéré, des privilèges de la couronne. Du reste, il n'exerça guère plus d'influence sur les affaires politiques de la France que Newton n'en avait exercé autrefois sur celles de la Grande-Bretagne. Il n'avait ni la voix, ni la confiance, ni l'élan qui font les orateurs et n'aborda jamais qu'en tremblant ce qu'il appelait cette *redoutable tribune*. En outre, il ne s'intéressait

que médiocrement aux questions qui se traitaient dans les Assemblées délibérantes. Pendant qu'on alignait les chiffres du budget et qu'on discutait sur les chemins vicinaux, son esprit était ailleurs et continuait à suivre sourdement le fil de ses idées touchant l'effort volontaire et les autres phénomènes de l'ordre moral. On a des notes de ce singulier questeur, qui commencent par quelques indications sur les sujets débattus à la Chambre et qui se terminent par de longues considérations psychologiques. De là ce mot expressif qui revient plusieurs fois sous sa plume : « *J'erre comme un somnambule dans le monde des affaires.* »

Il trouvait un milieu plus sympathique et mieux fait pour lui dans une société qui se réunissait dans sa maison tous les vendredis et où l'on s'occupait uniquement de philosophie. Là se rencontraient Ampère, les deux Cuvier, Royer-Collard, Guizot, Cousin, de Gérando, Thurot, Stapfer, des esprits les uns éminents, les autres simplement distingués. Ce fut la société d'Auteuil de la nouvelle génération; c'est de là que sortit tout armé le spiritualisme du XIXe siècle. Biran en était l'âme. Là seulement il jouissait de ce libre exercice de ses facultés qu'il avait vainement cherché dans la vie politique. Mais, s'il influait puissamment sur les membres de cette petite réunion, il subissait à son tour leur influence. Royer-Collard lui faisait connaître les systèmes de l'Écosse ; Stapfer, ceux de l'Allemagne, et Cousin, qui avait déjà en largeur d'esprit tout ce que Biran avait en profondeur, lui ouvrait sur bien des points, particulièrement dans l'ordre des vérités rationnelles et absolues, de nouveaux horizons.

En même temps, Biran se tenait au courant des publications contemporaines, et quelques-unes d'entre elles agirent assez fortement sur la direction que ses idées prirent à cette date (1818). Malgré l'opposition qu'il y avait entre un psychologue, un homme intérieur, comme lui, et un publiciste, un homme extérieur, comme de Bonald, les *Recherches philosophiques* de ce dernier qu'il lut attentivement, pour les combattre, appelèrent incontestablement son attention sur les institutions religieuses. Ce fut pour lui le point de départ d'une nouvelle évolution philosophique. Après avoir successivement professé la philosophie de la sensation et la philosophie de la volonté, il allait essayer d'établir celle de la religion, quand la mort l'enleva en 1824, à l'âge de cinquante-huit ans.

Biran n'avait publié lui-même que trois de ses opuscules : son *Mémoire sur l'habitude* (1803), premier tâtonnement d'une pensée qui se cherchait encore ; un *Examen des leçons de Laromiguière* (1817) et un *Article sur Leibniz* (1819), productions de sa maturité, où son esprit se déploie avec plus de force, mais sur un terrain circonscrit et limité. Quant aux ouvrages manuscrits, il faut en lire, dans l'introduction de M. Ernest Naville, la très curieuse histoire (1). Elle forme le digne pendant de celle des manuscrits d'Aristote et montre à quels dangers sont exposées, même dans une société civilisée, les œuvres les plus remarquables de l'esprit humain, quand elles tombent en des mains ignorantes ou insoucieuses.

(1) *Maine de Biran, sa vie et ses pensées.*

Biran venait à peine de fermer les yeux, quand un domestique de la maison reçut l'ordre de porter chez l'épicier, à titre de paperasses, des manuscrits dont on n'a jamais su le contenu. Chargé par M. Lainé, l'exécuteur testamentaire du défunt, de passer en revue les autres, ceux du moins qui se trouvaient à Paris, Cousin en dressa un catalogue consciencieux et déclara qu'il y avait là la matière de quatre volumes. Mais, par une négligence qu'on ne s'explique pas, la famille n'en fut pas instruite et rien ne fut publié. Dix ans après, en 1834, Cousin fit réimprimer l'*Examen des leçons de Laromiguière* et l'article sur Leibniz, en y ajoutant le *Traité des rapports du physique et du moral*. Enfin, étant parvenu non sans peine à se procurer les *Mémoires* couronnés de notre philosophe et quelques autres opuscules d'une moindre importance, il ajouta, en 1841, trois nouveaux volumes à celui qu'il avait publié en 1834, et le public éclairé put croire qu'il possédait cette fois les œuvres complètes du premier métaphysicien du temps.

Il n'en possédait que la moindre partie.

Un pasteur de Genève, Louis Naville, qui avait eu quelques relations personnelles avec Biran et qui se proposait d'écrire un article de revue sur sa métaphysique, eut l'idée de s'adresser à la famille du philosophe, pour savoir si elle ne pourrait pas lui procurer quelque pièce inédite, propre à relever le prix de son travail. Le succès dépassa de bien loin son attente. Il reçut, en 1843 et en 1844, plusieurs caisses remplies de manuscrits retrouvés, les uns chez les héritiers de M. Lainé, les autres au château de Grateloup. Le plus considérable était un ouvrage qui avait plus de valeur que tous les écrits précédents de Biran et qui en contenait d'ailleurs toute la substance. C'était un livre où il avait refondu, vers 1812 et 1813, tous ses divers mémoires et qu'on peut considérer, suivant ses expressions, comme le principal monument de son passage sur la terre. Il est intitulé *Essai sur les fondements de la psychologie*. Plus tard, de nouvelles recherches firent découvrir un autre ouvrage, qui n'était qu'ébauché, mais où la pensée de l'auteur prenait une teinte religieuse dont le public devait être vivement frappé. C'était un travail que la mort avait interrompu et qui avait pour titre : *Nouveaux essais d'anthropologie*. C'est sur ces deux ouvrages, publiés en 1859 par M. Ernest Naville, fils de Louis Naville, sur le premier surtout, qui a le double avantage de résumer tous les travaux antérieurs de l'auteur et d'être presque achevé, que nous nous proposons d'appeler l'attention.

II

ESSAIS SUR LES FONDEMENTS DE LA PSYCHOLOGIE VUES SUR LA MÉTHODE

En se séparant sur beaucoup de points de l'empirisme du XVIIIe siècle, Biran n'a garde de revenir purement et simplement à l'idéalisme du XVIIe. Il prend entre les deux une position intermédiaire et essaie même de les concilier au sein d'un éclectisme profond et original. Ce qui empêche, suivant lui, les philosophes de s'accorder, ce n'est pas la différence de leurs raisonnements;

c'est celle de leurs points de départ. Des esprits qui partent de principes opposés s'éloignent d'autant plus les uns des autres qu'ils mettent dans leurs raisonnements une plus grande rectitude. Or, quels sont les principes des philosophes idéalistes? Des notions *a priori*, des conceptions idéales dont on ne voit pas nettement le rapport avec la réalité et qui ne sauraient donner lieu qu'à une science purement logique. Et quel est le principe des philosophes empiriques? La sensation, c'est-à-dire un fait réel, mais que le sujet pensant ne peut connaître qu'ultérieurement, puisqu'il est d'abord identifié avec lui et en est indiscernable. Or, il ne faut partir ni des notions *a priori*, qui ne sont pas réelles, ni des faits de l'expérience sensible, qui ne sont pas réels pour le moi, tant qu'il ne s'est pas posé et connu lui-même. Il faut partir du sujet, du moi, qui n'est ni une conception idéale, ni un fait abstrait, après coup, de la réalité, mais une aperception immédiate du sens intime.

Ainsi, le moi, c'est-à-dire le fait primitif dans l'ordre de la connaissance, voilà pour Biran le premier et le principal objet de la psychologie; le sens intime, voilà sa première méthode et son principal instrument. Les idéalistes avaient essayé d'expliquer tout l'ordre moral par certaines notions universelles *a priori*; les partisans de l'expérience s'étaient efforcés de démontrer que ces notions s'expliquent elles-mêmes par un premier fait d'observation, qui est la sensation. Maine de Biran tâche à son tour de rendre compte de ces notions et de la sensation elle-même, en les rattachant à un fait plus profond, sans lequel le reste ne serait pas

pour nous; car, sans la conscience, il n'y a pas de connaissance véritable. A la méthode *a priori*, qui est hypothétique, et à une méthode expérimentale inexacte et insuffisante, il substitue une méthode expérimentale plus satisfaisante et plus rigoureuse.

Insistons, avec Biran, sur cette question de la méthode; car elle est capitale et toute la philosophie en dépend.

C'est avec raison, dit-il, que Descartes a été considéré comme le père de la philosophie moderne; car c'est lui qui le premier l'a détournée des abstractions de la scolastique et l'a rappelée à l'étude expérimentale du moi, en formulant son fameux principe : Je pense, donc je suis. Seulement, au lieu d'entendre par ces mots *je suis* le simple fait d'avoir conscience de soi et d'exister pour soi, il y a vu l'affirmation raisonnée d'une réalité substantielle et absolue; il a déserté le domaine de la réflexion pour revenir à celui de l'abstraction. Aussi ses disciples n'ont pas tardé à déduire de cette notion de substance la doctrine panthéistique de la substance une et universelle, la plus opposée qu'on puisse imaginer à la conception individualiste, impliquée dans le *cogito, ergo sum*.

Avec Leibniz, nous retrouvons, à ce qu'il semble, la réalité individuelle qui menaçait de nous échapper; car ce n'est plus l'idée de substance, c'est celle de force qui sert de base à son système. Malheureusement cette idée, c'est moins en lui-même, dans l'activité vivante qui le constitue, qu'il en trouve l'original que dans le monde extérieur, où la force ne se déploie qu'avec des caractères généraux et abstraits, qui en

font une image terne et effacée de la force véritable. Comme Descartes, Leibniz ne touche aux faits primitifs du sens intime que pour les abandonner aussitôt et pour se livrer aux spéculations les plus aventureuses. Il est à peine besoin de parler de Kant qui, après avoir séparé le sujet et l'objet comme des réalités distinctes, finit par les regarder comme de simples abstractions et par n'admettre entre eux qu'une distinction purement logique.

On voit que Biran est assez sévère envers les philosophes qui ont suivi la méthode *a priori*. Il ne l'est guère moins à l'égard de ceux qui ont pratiqué la méthode expérimentale et, parmi lesquels, Locke et Condillac tiennent le premier rang.

Locke, dit-il, a très bien vu que la sensation ne peut rendre raison de toute la connaissance humaine. C'est pourquoi il a fait dériver cette dernière de la sensation et de la réflexion tout ensemble. Par malheur il n'entend pas la réflexion comme il faut l'entendre. Il reconnaît que nous avons par elle des idées très claires des facultés qui sont en nous; mais, au lieu de voir dans ces facultés des énergies effectives du moi que nous saisissons directement en exercice, il les identifie avec leurs produits dont elles ne sont à ses yeux que des dénominations générales. C'est appliquer à l'étude de l'âme la méthode de Bacon, qui s'y adapte mal, et préparer la voie à la doctrine de Condillac. Celui-ci, en effet, ne trouvant dans l'âme, telle que Locke la conçoit, que des abstractions et point de facultés réelles, que des produits morts et point de forces vives, expliquera ces produits par le jeu d'une force agissant du

dehors et engendrant non seulement la sensation, mais encore l'attention, la comparaison, la volonté, en un mot, les opérations que l'expérience interne, sérieusement consultée, attribue sans hésiter à l'être que nous sommes, au moi lui-même.

Les erreurs de Condillac ont donc leur source dans la méthode de Bacon. Elles viennent de ce que l'on a appliqué cette dernière, qui convient aux seules sciences physiques, à la psychologie, et de ce que l'on a procédé à la recherche des causes dans l'étude de l'âme de la même manière que dans celle de la nature. Comment n'a-t-on pas vu que, dans l'étude de la nature, la détermination des causes est la fin de la science, tandis que, dans celle de l'âme, elle en est le commencement? Comment n'a-t-on pas compris que, dans la première, les causes des faits ne sont jamais que des faits généralisés, tandis que, dans la seconde, les causes sont des réalités individuelles et vivantes? Ce sont là deux sens du mot *causes* qu'il faut soigneusement distinguer et qui n'ont rien de commun. Il ne faut donc pas procéder en psychologie comme en physique : on n'arriverait par là qu'à des faits de plus en plus abstraits et généraux, c'est-à-dire de plus en plus vides de réalité. Il faut étudier les faits individuels et primitifs et on y trouvera immédiatement la cause cherchée, c'est-à-dire le principe générateur des phénomènes intellectuels, principe par lequel on transformera la psychologie, comme Lavoisier, par son principe générateur des acides, a transformé la chimie tout entière. Or, pour étudier les faits primitifs, il faut recourir au seul moyen que nous ayons pour cela, au sens intérieur,

c'est-à-dire à la faculté de saisir directement la pensée par la pensée. C'est pour n'avoir pas suffisamment consulté ce sens intérieur, qui porte sa certitude en lui-même, qu'on a abouti à des idées ou fausses et chimériques ou hypothétiques et conditionnelles. Pour bien philosopher, en effet, il faut interroger chaque faculté sur ce qui est de son domaine ; or les choses de l'âme sont du domaine du seul sens intime, et c'est bien à tort que les profanes s'imaginent que l'observation extérieure peut les saisir. Un homme du monde est ridicule, quand il prétend mesurer à son échelle, qui est celle des sens et de l'imagination, des ouvrages de pur raisonnement ou de réflexion intime. Il y a, en effet, une évidence mathématique et une évidence psychologique fort différentes de l'évidence qui s'attache aux perceptions sensibles. Ce qui est clair pour les sens, c'est le composé ; ce qui est clair pour le raisonnement et la réflexion, c'est le simple, soit le simple abstrait, comme en mathématiques, soit le simple réel, comme en psychologie. C'est pourquoi il y a une science mathématique pure et une science mathématique mixte, l'une plus claire et plus certaine pour l'esprit pur, à cause de la simplicité de son objet, l'autre moins certaine en elle-même, mais plus claire pour les sens, parce qu'elle porte sur des éléments hétérogènes. C'est pourquoi aussi il y a une psychologie pure, à savoir, la science de l'esprit pur ou du moi, qui est évidente pour le sens intime, bien qu'elle déconcerte les sens et l'imagination, et une psychologie mixte, à savoir, la science de l'homme physique et de l'homme moral considérés dans leur connexité, laquelle offre plus de

prise à l'imagination et aux sens, mais est réellement plus obscure et plus inconsistante que l'autre.

La méthode de Maine de Biran est, comme on peut le voir, tout à fait digne de considération. Elle diffère notablement de celle de Condillac ; car, au lieu d'opérer sur des éléments purement logiques, elle opère sur la réalité vivante, et, au lieu d'expliquer par des actions venues du dehors les phénomènes de notre nature, elle en trouve la raison dans les profondeurs de notre activité interne. Elle se rapproche de celle de Descartes, en ce qu'elle part du moi, c'est-à-dire d'un être qui échappe à l'imagination et que la réflexion seule saisit, et en ce qu'elle met les pures clartés de celle-ci fort au-dessus des lueurs douteuses de celle-là. Cependant Biran se distingue avantageusement de son devancier, en ce qu'il fait la part plus grande à l'expérience et ne se hâte pas, comme lui, de quitter le terrain solide de l'observation intérieure pour s'élever à des notions générales hasardées et hypothétiques. C'est pourquoi on peut le regarder comme le principal promoteur de cette méthode psychologique qui a eu depuis une si brillante fortune. Ajoutons qu'il s'est fait de cette méthode une idée plus juste que plusieurs de ses successeurs. Il ne faut pas, en effet, se le dissimuler, ces mots *méthode psychologique* offrent plusieurs sens assez différents ; ils désignent par exemple, en même temps que la méthode de Biran, celle des Ecossais et de Jouffroy. Voyons en quoi ces deux méthodes diffèrent et laquelle mérite la préférence.

Les philosophes écossais croient que, si les sciences morales sont moins avancées que les sciences physi-

ques, cela tient à ce qu'elles ne suivent pas la méthode de ces dernières; qu'elles la suivent donc et elles ne tarderont pas à les atteindre. Or, la méthode des sciences physiques consiste à observer les phénomènes matériels et à déterminer par induction les lois qui les régissent, sans se préoccuper ni de leurs causes ni de l'essence de la matière. Les sciences morales devront donc, de leur côté, se borner à observer les faits psychologiques et à en induire les lois, sans s'inquiéter ni de leurs causes ni de la nature de l'âme elle-même. Cette conséquence, nous ne l'imposons pas aux Écossais et à Jouffroy; ils la tirent eux-mêmes. Reid et Stewart, si prodigues de détails, quand il s'agit de décrire l'imagination ou l'association des idées, ne parlent guère que pour mémoire de la spiritualité de l'âme. Ils l'admettent plutôt comme hommes et comme chrétiens que comme philosophes et semblent y voir un mystère inaccessible à la raison humaine. Jouffroy, bien que plus hardi que ses maîtres de l'Écosse, recule devant la question de l'immortalité du principe pensant et déclare qu'il faut la laisser mûrir quelque temps encore, la science n'étant point pour le moment en mesure de l'aborder. Ce philosophe ne s'aperçoit pas qu'en s'en tenant à la méthode inductive, c'est-à-dire à la méthode des sciences physiques, la science ne sera pas plus en mesure d'aborder cette question dans mille ans qu'aujourd'hui. L'immortalité de l'âme, en effet, repose sur sa causalité, son unité, son identité : or, ce sont là des attributs qui se constatent; ils ne s'induisent pas. Pour résoudre de telles questions, il ne faut pas recourir à la méthode des Écossais, qui n'est

que la méthode de Bacon généralisée, mais à la méthode de Biran qui est celle de Descartes perfectionnée.

III

L'EFFORT MUSCULAIRE; LE MOI ET LE NON-MOI

Reprenant ce principe de Descartes : Je pense, donc j'existe, Biran cherche à caractériser plus exactement cette pensée pure et vraiment substantielle que n'altère aucune représentation sensible et dans laquelle l'existence est impliquée, et il trouve qu'elle s'identifie, à sa source, avec le sentiment d'un mouvement accompli, d'un effort volontaire. L'effort volontaire, voilà le fait primitif cherché, celui qui nettement aperçu nous fait apercevoir nettement notre moi et met notre personnalité en pleine lumière. Or, il nous est révélé par le sens intime.

Ce sens intime, Biran l'appelle, d'un nom plus expressif, le sens de l'effort, le sens de ce fait dont la cause s'affirme et devient moi par la distinction qui s'établit entre le sujet de cet effort libre et l'objet qui lui résiste immédiatement, c'est-à-dire son corps. Ce sens est aussi réel que les sens extérieurs, et s'il n'a point encore reçu de nom particulier, c'est précisément parce qu'il nous est trop intime, parce qu'il est trop près de nous, parce qu'il est nous-mêmes. Comme tous les autres sens, il se connaît par son exercice. Il serait, en effet, aussi difficile à un paralytique de naissance, si un tel être pouvait exister, d'avoir l'idée

de l'effort, par lequel le moi meut ses organes, qu'à un aveugle-né d'avoir l'idée de la couleur. Cependant, comme on explique, sinon la vision qui est inexplicable, au moins ses conditions extérieures, on peut analyser, à défaut de l'effort qui est indécomposable, les conditions organiques suivant lesquelles il se produit.

Les sens extérieurs fonctionnent dans les limites du système nerveux cérébral; quant au sens de l'effort, il est circonscrit dans cette partie du système musculaire que l'action de la volonté met en jeu. Pour que les premiers entrent en exercice, une excitation nerveuse et une excitation cérébrale, venues d'une cause extérieure, sont absolument nécessaires; pour que le second s'exerce, il faut un acte de volonté. Supposons qu'une cause étrangère, qu'un stimulus quelconque, agisse sur l'organe musculaire, il y aura mouvement et sensation de mouvement; mais y aura-t-il sentiment d'un effort voulu? Pas le moins du monde : « dans l'effort, tel que nous l'apercevons et le reproduisons à chaque instant, il n'y a point d'excitation, point de sentiment étranger et pourtant l'organe musculaire est mis en jeu, la contraction opérée, le mouvement produit, sans aucune autre cause que cette force propre qui se sent ou s'aperçoit immédiatement dans son exercice, et aussi sans qu'un signe puisse la représenter à l'imagination ou à quelque sens étranger au sien propre (1). »

Nous savons, par une expérience journalière, que nous ne pouvons ni nous donner ni nous ôter à notre

(1) Maine de Biran, *Œuvres inédites*, t. I, p. 211.

gré les impressions qui nous affectent; que nous ne sommes ni les créateurs ni les artisans des sensations de toute sorte qui se succèdent en dedans de nous, non plus que des images qui y sont étroitement liées. Nous savons, par cette même expérience usuelle et par les observations plus précises de la physiologie, qu'on peut produire en nous de telles modifications par des excitants appropriés et appliqués du dehors. Il n'en est pas de même de l'effort; il ne vient pas du dehors, mais du dedans; il n'a pas son principe dans le non-moi, mais dans le moi lui-même : « Le sens de l'effort, dit Maine de Biran, ne peut être mis en jeu que par cette force intérieure et *sui generis* que nous appelons volonté et avec laquelle s'identifie complètement ce que nous appelons moi (1). »

Cette puissance de l'effort, cette faculté de commencer, de continuer, de suspendre et de recommencer une série de mouvements et d'actions est un fait comme celui de l'existence même et en a toute l'évidence. Elle est indépendante des forces extérieures et demeure toujours maîtresse de résister à leurs excitations si énergiques qu'elles soient. Qu'on porte un stimulus sur un organe, il en résultera une série de contractions purement organiques dans le mort, sensibles dans le vivant, mais enfin nettement déterminées dans les deux cas; les lois physiologiques ne permettent pas qu'il en soit autrement. Mais, quant aux mouvements musculaires qui viendront après dans le vivant, la détermination en est impossible. Pourquoi? Parce que entre

(1) *Œuvres inédites*, t. I, p. 214.

l'action du stimulus et ces mouvements il y a la puissance de l'effort, la volonté, et que l'interposition de cette puissance jette une perturbation profonde dans l'accomplissement des lois physiologiques. Comment prévoir, dit notre philosophe, les mouvements musculaires que l'action du feu produira, dans une circonstance donnée, sur la main d'un homme, tant qu'on n'a pas dégagé cette grande inconnue qu'on appelle la puissance de l'effort, puissance qui faiblira peut-être à l'instant, mais qui peut-être aussi se raidira, comme dans le cas de Mucius Scévola, et maintiendra la main immobile sur le brasier ardent? Il y a donc en nous, ajoute-t-il, une puissance particulière, une force *sui juris*, qui domine la sensibilité et l'enchaîne à ses lois propres. C'est la puissance d'agir par soi-même, de faire effort, de vouloir, laquelle se sent une, identique, active, c'est-à-dire spirituelle, et n'est autre que le moi lui-même.

A ces vues remarquables touchant le moi, Biran en ajoute d'autres, qui ne sont pas moins dignes d'intérêt, touchant le non-moi. Avant notre philosophe, la discussion portait généralement, entre les idéalistes et leurs adversaires, sur la question de l'existence de l'univers pris dans sa totalité. Biran, lui, serre la question de plus près. Au lieu de se demander ce qu'il faut penser de l'existence de l'universalité des corps, il recherche ce qu'il doit croire de l'existence du sien propre, de celui qui lui sert d'intermédiaire pour connaître tous les autres. Poser ainsi le problème, c'était lui donner une face nouvelle et faire un pas décisif vers sa solution.

Le moi, dit Biran, est un être simple; mais il ne s'aperçoit comme tel qu'en s'apercevant comme sujet de l'effort et en opposition avec un terme composé et multiple sur lequel ce dernier s'exerce. Ce terme composé et multiple n'est pas autre chose que le corps auquel le moi est uni et qui oppose à son effort une certaine résistance. Le moi et le corps nous sont donc donnés ensemble, l'un avec la simplicité qui lui est propre, l'autre avec la multiplicité qui le caractérise. Cé n'est pas que notre corps nous apparaisse, au premier moment, tel que la vue et le toucher nous le révéleront plus tard; mais il nous apparait déjà, suivant l'heureuse expression de Leibniz, comme la continuité de ce qui résiste, *continuatio resistentis*.

Le sujet de l'effort a d'abord l'aperception du continu résistant, qui est son corps propre, comme d'un tout encore sans limites et sans distinction de parties, contenu dans un espace interne et invisible. De même qu'il lui faut un certain apprentissage pour localiser dans l'étendue extérieure les divers objets de ses sens, il lui faut un certain exercice pour localiser dans une certaine étendue intérieure ses propres impressions. Il faut qu'il se soit mis lui-même successivement hors de chaque système d'organes, pour arriver à les mettre aussi hors les uns des autres, à connaître leurs limites respectives et à y rapporter ses impressions diverses.

Les sensations seules ne suffisent pas, suivant Biran, pour nous donner l'idée des différentes parties de notre corps : ces dernières ne nous sont connues que parce que l'effort volontaire agit successivement sur chacune d'elles. C'est ce qu'on peut remarquer dans certains cas

de paralysie partielle, où la sensibilité subsiste dans les organes lésés, pendant que la force locomotrice est oblitérée. L'individu n'a plus alors le sentiment de l'existence distincte de ces parties, bien qu'elles participent encore à la vie et à la sensibilité générales. Biran cite un malade, atteint d'une de ces paralysies partielles, qui poussait des cris de douleur, quand on lui serrait les doigts sous sa couverture, sans pouvoir dire quelle était la partie de son corps qui avait été ainsi comprimée. C'est là une preuve manifeste que ce n'est pas la sensation, l'impression passive, mais le sentiment de l'effort qui révèle au moi les différentes parties de l'organisme auquel il est uni et qui a dû, dans le principe, lui révéler cet organisme dans son ensemble.

Voilà certainement une théorie aussi importante qu'originale, et on conviendra, pour peu qu'on y réfléchisse, qu'elle marque un progrès sérieux dans l'histoire de la pensée humaine. Maine de Biran, en effet, a changé le point de départ de la philosophie et, en changeant son point de départ, il l'a transformée tout entière. Condillac était parti de l'étude d'une statue qu'il avait animée et douée peu à peu; Descartes était parti de l'âme qu'il avait trop vite séparée du corps, sans se demander s'il pourrait les unir derechef; Biran part de l'âme considérée dans ses rapports d'action et de réaction avec le corps. A la statue de Condillac, c'est-à-dire à une hypothèse, à l'âme de Descartes, c'est-à-dire à une abstraction, il substitue l'homme, c'est-à-dire une réalité vivante.

Et quelle série de changements heureux ce premier

changement n'entraîne-t-il pas à sa suite! Avant Biran, la plupart des philosophes confondaient la volonté et l'inclination. Biran — nous le verrons plus tard — les distingue, en montrant que la première est le principe de l'effort et la seconde le principe contre lequel l'effort se déploie et qu'elles sont en raison inverse l'une de l'autre. Avant lui, la plupart des penseurs n'étudiaient la liberté qu'au terme de leurs spéculations et la compromettaient, en la soumettant à l'action irrésistible soit de Dieu, soit de la nature. Biran — nous le verrons — la met pour ainsi dire hors d'atteinte, en la posant comme un fait immédiat et évident enveloppé dans l'acte même de l'effort, et non comme une conséquence obscure et lointaine de la science. Avant Biran, la plupart des métaphysiciens méconnaissaient la personnalité de l'homme : ils l'absorbaient, comme Malebranche, dans le sein de la divinité, ou, comme les disciples de Condillac, dans le sein de l'univers. Biran la défend, en se fondant sur le sentiment de l'effort, qui ne serait pas possible sans une cause se connaissant elle-même et disant : moi, c'est-à-dire sans une véritable personne. Avant Biran, certains philosophes séparaient le corps et l'esprit par un abîme si profond qu'il n'y avait plus entre eux aucune communication réelle, et qu'ils se développaient parallèlement, sans jamais se toucher : c'était l'erreur des cartésiens. D'autres étaient si frappés de la corrélation de la vie corporelle et de la vie spirituelle qu'ils les identifiaient entre elles et ne voulaient voir dans le moral que le physique se montrant par un certain côté : c'était l'erreur des sensualistes du XVIII[e] siècle. Biran

ne sépare pas l'esprit et le corps, mais il ne les confond pas non plus : il les distingue, et cela sans s'appuyer sur de grands raisonnements, sans remonter à des principes abstraits et compliqués, mais en partant toujours du simple fait de l'effort, qui enveloppe, dans les limites mêmes de l'être humain, une force qui agit et une force qui résiste, un *moi* un qui se connaît à ce titre et un non-moi multiple connu comme tel. Par ce seul fait, l'idéalisme et le matérialisme semblent coupés à la racine et mis dans l'impossibilité de se développer.

IV

IDÉES RÉFLEXIVES : LA CAUSE, LA SUBSTANCE, L'UNITÉ, L'IDENTITÉ, LA LIBERTÉ

On a déjà dû se faire une idée assez haute du génie philosophique de Maine de Biran, en voyant comment il a déduit du seul principe de l'effort la distinction de la liberté et de la nécessité, du moi et du non-moi. On en aura une idée plus relevée encore, quand nous aurons montré comment il en fait sortir l'explication des notions de substance, de cause, d'unité et d'identité, qui sont le fond de la métaphysique. Ces notions premières et originales, les sensualistes les ont confondues, sous le nom d'abstractions, avec les notions secondes et dérivées que la généralisation nous donne, et les idéalistes leur ont refusé toute origine, en les déclarant innées. Biran, lui, les tire du sentiment du moi ; il soutient qu'elles peuvent toujours y être rame-

nées, comme à leur type constant et individuel, et ne sont que le fait primitif du sens intime analysé et exprimé avec ses divers caractères.

Ce sont les deux notions de cause et de substance qu'il étudie d'abord. Il remarque, avec une rare pénétration, que la différence essentielle qui sépare Descartes et Leibniz, consiste en ce que la notion de substance domine chez le premier, tandis que celle de force domine chez le second. Il juge que ces deux philosophes ont également tort de partir de l'absolu, au lieu de partir d'un fait d'expérience ; mais la doctrine de Leibniz lui paraît la plus plausible et la plus analogue à la sienne; car la force implique, comme son complément et son actualisation, l'effort, c'est-à-dire le fait même du sens intime. L'idée de force en effet ne peut, suivant Biran, être prise originellement que dans le sentiment de notre force propre, que dans la conscience du sujet faisant effort, et, lors même qu'elle est entièrement abstraite du fait de conscience, arrachée à sa base naturelle et transportée au dehors, elle conserve encore l'empreinte de son origine. Cela est si vrai que nous avons bien de la peine à concevoir, dans les corps qui remplissent l'espace, une force quelconque, soit d'impulsion, soit de choc, soit de traction, sans hypothétiser en eux cette force individuelle constitutive de notre moi. L'origine de l'idée de force est donc là et pas ailleurs. Quant à l'idée de substance, elle peut dériver de l'un ou l'autre des deux éléments du fait de conscience. Elle se rapporte à ce qui sert de centre aux modifications diverses, à ce qui constitue leur support commun, leur *substratum* véritable ; or, il

y a quelque chose de tel dans chacun des deux termes de l'effort, dans le principe agissant et dans le continu résistant. C'est donc du sentiment de ces deux termes, du dernier surtout, que l'esprit tire originairement l'idée de substance.

Ainsi ces deux idées-mères de force et de substance, qui ont donné lieu à tant de contestations, quand on les a prises dans l'absolu, et qui ont été niées, quand on a voulu les ramener aux représentations sensibles, paraissent, suivant Biran, aussi claires que positives, quand on les rapporte à leur original, puisqu'elles ne sont que le fait du sens intime, vu sous quelqu'un de ses aspects. Il est vrai de dire pourtant que ces idées s'altèrent et s'obscurcissent, quand on les déplace et qu'on les transporte du domaine du concret dans celui de l'abstrait. Faites abstraction des éléments qui vous constituent comme moi individuel, comme force vivante, vous ne concevez plus que l'exercice d'une force nue ; appliquez cette notion abstraite de force en exercice à quelqu'un des objets qui frappent vos sens, et vous voilà dans le champ de l'hypothèse. Plus vous vous éloignez du centre psychologique, plus l'évidence diminue. Ce qui a lieu pour l'idée de cause a lieu également pour celle de substance : elle est d'autant plus obscure qu'elle est plus loin de sa source.

Après avoir déterminé, on a vu avec quelle clarté et quelle profondeur, l'idée de cause et celle de substance, Biran insiste sur la première d'une manière spéciale et s'efforce de l'éclaircir et de l'approfondir encore. Il réfute, en quelques mots, les idéalistes de l'école de Kant et s'attache à montrer que leur doctrine repose

sur la négation non motivée d'un fait d'expérience. Considérer, dit-il, le principe de causalité comme une simple manière dont l'esprit voit les choses, sans que cela tire à conséquence pour leur existence même, le regarder comme une simple forme de l'entendement, comme un simple principe régulateur de nos connaissances, c'est substituer une sorte d'entité logique à un fait ; c'est se mettre sans raison ou plutôt contre toute raison hors du champ de la réalité positive et se condamner à n'y plus rentrer; c'est, en un mot, trancher le nœud de la question des fondements de la science, au lieu de le délier. Mais c'est surtout contre les philosophes de l'école de Bacon qu'il dirige son argumentation : Quoi, dit-il, de plus différent ou plutôt de plus opposé que l'idée d'une succession et celle d'une force productive ; que l'idée d'une loi, c'est-à-dire d'un simple fait généralisé, et celle d'une cause vraiment efficace, qui engendre les faits ! Les baconiens eux-mêmes ne le reconnaissent-ils pas, quand ils déclarent qu'il reste toujours, à la tête de chaque espèce de phénomènes, une inconnue dont on désespère de déterminer la valeur? Mais pourquoi en désespère-t-on? C'est qu'on sent confusément que cette inconnue, cet *x*, ne peut être comparée à aucune des idées sensibles sous lesquelles se représentent les phénomènes extérieurs (1). Cela ne prouve-t-il pas qu'il y a des causes distinctes des phénomènes et que ceux-là mêmes qui les nient ne confondent pas avec eux ? Dira-t-on qu'elles sont mystérieuses, obscures, voilées d'ombre ? Mais il

(1) *Œuvres inédites*, t. I, p.

n'y a point de mystères, point de voiles, point d'ombres là dedans. Il suffit d'y porter le flambeau de l'observation intérieure pour tout éclairer. Il nous montre que l'idée de cause a son type unique dans le sentiment du moi, dans la conscience de l'effort, type très clair à son origine, bien qu'il soit ensuite obscurci par les images avec lesquelles il se combine dans son développement.

Biran prend ensuite corps à corps le plus célèbre adversaire que le principe de causalité ait rencontré dans l'histoire, David Hume, et réfute un à un tous ses arguments. D'après ce philosophe, s'il y avait, dans le monde, de véritables causes, nous les connaîtrions ou par le témoignage des sens ou par celui de la conscience. Or, les sens ne nous en disent rien : ils nous révèlent des rapports de succession, mais nullement des rapports de causalité. Quant à la conscience, elle nous atteste bien l'action de nos volitions sur nos organes ; mais c'est là un fait d'expérience analogue aux autres faits de la nature et dont il n'y a rien à conclure. — Que ce soit là un fait, Biran en prend bonne note, mais qu'il soit analogue à tous ceux de la nature, il le conteste énergiquement. C'est un fait *sui generis*, qui diffère de ceux de la nature, comme le sentiment du moi diffère de celui du non-moi, comme la liberté morale diffère de la fatalité organique.

Hume insiste : Si notre puissance causatrice, dit-il, nous était connue en elle-même, il faudrait que l'effet fût prévu dans l'énergie de sa cause, c'est-à-dire prévu avant d'exister. — Il ne s'agit pas, répond Maine de Biran, de prévoir ce qui sera, mais de voir ce qui est. Or, ici, ce qui est, c'est une cause en acte, et cette

cause en acte nous apparaît réellement. — Si nous étions réellement causes, ajoute Hume, nous saisirions le lien de notre causalité avec ses effets et nous connaîtrions les nerfs et les muscles, c'est-à-dire les moyens dont nous nous servons pour les réaliser. Or, ces effets et ces moyens nous échappent complètement. — A cela Biran répond que, si nous ne connaissons pas clairement le fait volontaire dans sa totalité, il ne s'ensuit pas que la partie que nous en connaissons clairement par la conscience ne soit pas positive et certaine.

En terminant cette polémique, Biran relève vivement ces paroles du sceptique anglais : « Nous ne sentons réellement aucun pouvoir en produisant les mouvements de nos corps et en appliquant nos membres à diverses fonctions : l'idée de force et de pouvoir ne dérive donc d'aucune conscience intérieure. » — Que Hume, dit Biran, ne sente pas qu'il a le pouvoir de mouvoir ses membres à volonté, cela est peu probable ; car tout homme qui ne dort pas et qui n'est pas paralytique sent en lui-même ce pouvoir de la manière la plus claire. Il est donc à croire seulement que Hume voudrait concevoir ce pouvoir sous une idée qui n'est pas la sienne ou par quelque faculté autre que le sens qui la saisit, et que, ne pouvant y réussir, il se décide à le nier. Il suffirait, par conséquent, de lui faire voir que ce pouvoir ne saurait être perçu par les sens extérieurs ni représenté à l'imagination, comme notre sceptique le voudrait peut-être, mais qu'il n'en existe pas moins ; car un sens spécial, le sens de l'effort, nous l'atteste invinciblement.

Il en est, suivant Maine de Biran, des idées d'unité

et d'identité comme de celles de substance et de cause : elles ont également leur origine dans le moi. C'est parce que le moi nous apparaît primitivement comme un et le même, que nous avons les idées d'unité et d'identité et que nous les transportons et les étendons ensuite, par une sorte de généralisation, aux objets de la nature. Otez, en effet, le moi, il n'y a plus d'unité nulle part, mais une multitude confuse, dépourvue de centre où elle aille se représenter. Leibniz avait défini très profondément la perception : « la représentation du multiple dans l'unité. » Ne pourrait-on pas dire aussi, se demande Biran, avec non moins de profondeur, que l'unité attribuée à chaque objet est la représentation du moi dans le multiple objectif? Le type primordial de toute identité, comme de toute unité, se trouve dans le moi. C'est d'après l'identité primitive du moi que nous concevons l'identité secondaire que nous attribuons aux objets; c'est d'après elle aussi que nous formons l'idée abstraite et générale d'identité dont on part quelquefois pour contester l'identité même du sujet qui en a fourni le premier modèle.

C'est également dans le fait de l'effort que nous trouvons le premier type de l'idée de liberté. Si je meus un de mes membres comme je l'entends, si je transporte mon corps où je veux, je me sens libre; si je suis poussé et entraîné où je ne veux pas, je me sens non libre ou nécessité. Le sens intime me donne de ces deux états l'idée la plus claire. Cette idée ne s'obscurcit que quand je la transporte du domaine de la conscience dans le domaine de l'absolu ou dans celui des sens. Alors seulement je m'avise de mettre la liberté en

problème, sans m'apercevoir que c'est mettre en problème un fait analogue, bien plus, identique à celui de l'existence, puisqu'il consiste dans le pouvoir que j'ai d'agir, de créer l'effort, qui constitue le moi lui-même : « Si ce sentiment du pouvoir me trompait, dit très bien Biran, si je pouvais douter encore si, au moment où je me détermine, où je fais effort, c'est un autre être, une autre puissance invisible qui est cause de ma détermination, qui exerce mon effort ou exécute mon vouloir, je pourrais douter également si, lorsque je sens ou aperçois mon existence individuelle, ce n'est pas un autre être qui existe à ma place (1). »

A ces raisons déjà bien convaincantes, Biran en ajoute d'autres qui ne le sont pas moins. Celui qui nie la liberté, dit-il, l'affirme par cela même. Il ne peut, en effet, la nier sans en avoir l'idée, et il ne peut en avoir l'idée sans l'avoir tirée du sentiment de l'effort, qui n'est pas sujet à discussion, puisque c'est un fait. Les objections élevées contre notre activité libre viennent de ce que la passivité tient dans notre nature une grande place. Presque tous nos sens sont pour nous des sources de modifications passives, et un seul, celui de l'effort, nous révèle notre activité propre. Mais, bien que ce dernier sens ait seul cette propriété, bien qu'il soit obscurci par tant d'impressions étrangères venues des autres sens, il suffit pour nous assurer que, s'il y a un fond de passivité invincible à toute notre activité, il y a aussi un fond d'activité insurmontable à toute notre passivité.

(1) *Œuvres inédites*, t. I, p. 291.

Ces objections viennent encore de ce qu'on ne s'est pas placé, pour découvrir la liberté, au véritable point de vue. Au lieu de la chercher dans la volonté, c'est-à-dire dans le sentiment d'un pouvoir actif et soi-mouvant, on l'a cherchée dans le sentiment tout passif du désir qui accompagne les impressions sensibles et nous porte vers leurs objets, et on n'y a pas trouvé ce qui, en effet, n'y était pas. Au lieu de la chercher dans le fait où elle se manifeste et avec lequel elle s'identifie, on l'a cherchée aussi dans la notion idéale de liberté, primitivement extraite du fait lui-même, et on a nié celui-ci au nom de celle-là, comme si on pouvait nier, en se fondant sur une notion idéale et abstraite, le fait réel d'où elle a été tirée! De ces deux erreurs, celle qui consiste à nier la liberté, parce qu'on a identifié la volonté et le désir, est celle des sensualistes; celle qui consiste à la nier, au nom d'une conception abstraite de la liberté même, est celle des idéalistes.

Telle est la théorie des idées premières ou réflexives que Biran a développée dans son grand travail sur la psychologie pure. Cette théorie est, comme on a pu voir, extrêmement remarquable. Elle met parfaitement en lumière cette vérité, que les idées de substance, de cause, d'unité, d'identité et de liberté ont un type originel, qui est le moi, dont chacune d'elles est l'empreinte, et ne sauraient être confondues avec les idées abstraites et générales. A vrai dire, ces idées ne sont associées à d'autres que par simple agrégation, non par généralisation, et elles s'en abstraient elles-mêmes, au lieu d'en être abstraites. Le moi est, en effet, suivant l'expression de Kant, qui n'est pas toujours resté fidèle

à cette heureuse distinction, *abstrahens* plutôt qu'*abstractus*. Cependant cette théorie soulève plusieurs difficultés que nous ne pouvons dissimuler et offre plusieurs lacunes que nous ne saurions passer sous silence.

Et d'abord cette activité, qui fait le fond du système de Biran et qu'il a passé sa vie à établir, à l'encontre de Condillac et de son école, est moins, à ce qu'il semble, l'activité considérée en elle-même que l'activité envisagée dans ses effets physiologiques. Biran aurait dû, à notre avis, pour éviter à ce sujet toute méprise, montrer que, outre l'activité qui fait effort contre un résistant externe, il y en a une qui fait effort contre un résistant interne, contre la passion, contre les images, contre les idées qui s'y associent. C'est, en effet, celle-là qui est la véritable activité, la véritable liberté, celle que, suivant les grands enseignements du Portique, on peut conserver jusque dans les fers, tandis que l'activité, la liberté, telle que Biran la décrit, serait à la merci d'un despote ou d'une simple paralysie, puisqu'on cesse de l'avoir, suivant lui, dès qu'on ne peut plus se remuer et dès qu'on est poussé ou entraîné.

De plus, la théorie de Biran paraît moins une théorie des idées réflexives et de l'intelligence, qui en est la source, qu'une théorie de la volonté. La volonté, en effet, y engendre l'intelligence : l'homme comprend, parce qu'il veut. C'est la doctrine que nous avons déjà rencontrée, sous une forme moins sévère et moins abstraite, chez Laromiguière. Nous n'y reviendrons pas. Nous avons suffisamment montré que l'activité, envisagée seule et pour ainsi dire *in abstracto*, peut

produire des actes, mais rien de plus; que, pour qu'elle produise des actes intellectuels, il faut qu'elle soit douée d'intelligence; ce qui revient à placer, à la source de notre vie intellectuelle et morale, deux facultés, au lieu d'une, l'intelligence et l'activité, au lieu de la seule activité. L'erreur de Biran sur ce point paraît encore plus difficile à justifier que celle de Laromiguière; car il s'est plus attaché que ce dernier à distinguer la volonté de l'instinct, l'activité réfléchie de l'activité spontanée, et c'est de la première qu'il fait tout sortir. Or, qu'est-ce qu'une activité réfléchie, qui produit la réflexion, au lieu d'en être éclairée? Qu'est-ce qu'une volonté dont l'acte consiste à vouloir sans idée préconçue, c'est-à-dire sans que le voulant sache ce qu'il veut? Biran semble avoir entrevu quelque part la difficulté et songé à faire de la volonté et de la perception deux principes contemporains; mais c'est là une idée qui n'a fait que traverser son esprit et à laquelle il n'a pas cru devoir s'arrêter.

Ajoutons que la théorie des idées premières, telle que Biran l'a conçue, offre d'assez grandes lacunes. Ainsi, ces idées ne se présentent pas d'abord à notre esprit à l'état de simples notions, mais comme éléments constitutifs de certains jugements. Primitivement, je n'ai pas seulement l'idée de cause, je juge que tout fait a une cause; je n'ai pas seulement l'idée de substance, je juge que tout phénomène se rapporte à une substance. Or, quelle est la véritable nature de ces jugements? Sont-ils dus à cette expérience intérieure, d'où Biran dérive les idées qui entrent dans leur composition, ou viennent-ils d'une faculté plus haute? N'ont-ils qu'une

valeur relative ou ont-ils une valeur absolue? Mais comment, dans le premier cas, échapper au scepticisme de Kant, et comment, dans le second, rester fidèle à cette méthode expérimentale hors de laquelle Biran ne voit point de salut pour la philosophie? Voilà des questions qu'une théorie complète des idées premières appelait naturellement et que Biran, à ce qu'il semble, aurait dû se poser. Mais alors il n'eût pas fait seulement son œuvre, il eût fait celle de ses successeurs; il n'eût pas seulement réintégré l'élément volontaire, il eût encore réintégré l'élément rationnel dans l'âme humaine et dans la science de l'homme.

V

ÉVOLUTION PSYCHOLOGIQUE : SYSTÈME AFFECTIF, SYSTÈME SENSITIF, SYSTÈME PERCEPTIF ET SYSTÈME RÉFLEXIF

Le système de Maine de Biran, qui nous a déjà paru si remarquable par la simplicité de son principe et par la richesse de ses conséquences, va encore se montrer à nous sous un aspect nouveau et non moins digne de considération. Après avoir traité de la psychologie pure, l'auteur traite de la psychologie mixte; après avoir étudié le moi en tant qu'il se distingue du non-moi, il l'étudie en tant qu'il se mêle plus ou moins à lui dans ce composé vivant qu'on appelle l'homme.

Rien de plus curieux, chez Biran, que les quatre phases de l'évolution interne par lesquelles l'être humain s'élève de la vie sourde et inconsciente du germe organique à l'état de cause intelligente et à la dignité de personne : je veux parler du système affectif, du système sensitif, du système perceptif et du système réflexif.

Antérieurement au déploiement de l'effort et à l'apparition du moi, il se produit déjà des impressions et, par suite, des mouvements instinctifs au sein de la combinaison vivante. Il y a aussi plaisir et douleur à un degré quelconque ; car vivre, c'est sentir. Seulement de tout cela l'être vivant ne sait rien,

Vivit et est vitæ nescius ipse suæ.

Cette première vie est appelée par Biran état ou système affectif. L'affection, qui la caractérise, pourrait se définir la sensation sans le moi, c'est-à-dire sans le sentiment de l'individualité personnelle. — Et ce n'est point là une vaine abstraction, c'est un mode réel d'existence ; car il a été le nôtre, à l'origine, et il est encore celui d'une multitude d'êtres vivants. Nous tendons même à y revenir toutes les fois que notre intelligence baisse, que notre pensée sommeille, que notre volonté se détend et que le moi est absorbé et comme noyé par le flot des impressions sensibles.

Considérons donc l'être humain dans ce premier état. Supposons tous ses organes dans un juste équilibre et demandons-nous quelles doivent être ses modifications. Il n'en doit avoir qu'une seule, le sentiment

vague d'une sorte d'existence impersonnelle, tel que celui que Condillac aurait dû tout d'abord donner à sa statue, avant de la faire devenir odeur de rose. Si nous produisons, dans le sujet ainsi modifié, une impression quelconque, comme il n'a pas encore acquis, par l'acte de l'effort, le sentiment du moi ni celui du non-moi, cette impression particulière tendra à se confondre avec l'impression générale. Cet état sera plus ou moins confus ; il y aura simple affection ou il y aura en outre intuition. Des mouvements de réaction, proportionnés à l'intensité des affections éprouvées, suivront ces dernières et tendront à les prolonger, si elles sont agréables, à les écarter, si elles sont désagréables. Dans tous les cas, l'être humain s'identifiera avec elles, il les deviendra, comme nous devenons nous-mêmes gais ou tristes par l'effet de certaines affections organiques que nous ne distinguons pas et qui se confondent aussi pour nous dans le sentiment général de la vie.

Comment douter de la réalité de ces affections dans les êtres inférieurs, quand nous les sentons coexister en nous-mêmes avec les modes d'une existence plus élevée, quand des causes accidentelles, qui agissent du dehors sur nos organes, ou des causes constantes, identifiées avec eux, changent à chaque instant le ton et la couleur de notre vie ? Il est positif, en effet, que des affections purement organiques forment souvent autour de notre esprit une sorte de réfraction morale, qui nous fait voir les choses extérieures tantôt sous un aspect riant, tantôt comme couvertes d'un voile funèbre, et nous fait envisager, à quelques jours, à quelques

heures d'intervalle, les mêmes personnes comme des objets d'espérance ou de crainte, de tendresse ou d'aversion.

Chacune des affections dont il s'agit, laisse des traces dans notre organisation et modifie, à notre insu, notre existence tout entière. Ce n'est pas que ces traces soient des souvenirs : il n'y a souvenir que là où il y a conscience ou plutôt, pour parler le langage expressif de Biran, le souvenir « n'est que la trace même de la conscience » et implique le moi pour support. Néanmoins ces traces demeurent dans l'organisation, et leur profondeur se mesure à celle des affections qui les ont produites. Témoin les sympathies ou les antipathies si vives que l'homme ressent à l'égard de certains êtres ou de certains objets, sans pouvoir en rendre raison et qui proviennent quelquefois des impressions reçues avant la naissance. C'est ainsi que le fils de l'infortunée Marie Stuart, Jacques VI, éprouvait, dit-on, à l'aspect d'une épée nue, un tremblement involontaire, par suite d'une forte affection de crainte sympathique ressentie dans le sein de sa mère.

De même que les simples affections laissent après elles des attraits ou des répugnances, les intuitions inconscientes, qui les accompagnent, laissent des images ou fantômes qui se produisent ensuite soit dans l'ordre d'acquisition, soit dans un ordre différent et en formant des agrégations toutes nouvelles. Les rêves de l'homme et ceux de l'animal, les visions de la manie et celles du délire n'ont pas d'autre cause. Enfin, les mouvements, qui sont nés de la réaction exercée par le cerveau contre les impressions reçues, laissent

de leur côté, après eux, certaines tendances appétitives, qui ne sont pas sans influence sur l'être vivant. Ainsi, la vie affective prépare la vie sensitive, sans toutefois se transformer en elle et en être le principe (1).

Voilà une théorie à laquelle on n'a pas épargné les objections et qui y prête réellement. Ces modes affectifs dont vous parlez et qui tiennent chez vous une si grande place, disait déjà à Biran Royer-Collard, comment les connaissez-vous ? Par l'expérience externe ? — Non : ils échappent à tous vos sens. Par l'expérience interne ? — Pas davantage : ils sont en dehors de la sphère éclairée par la conscience. Ils ne sont constatés d'aucune façon ; on ne saurait, par conséquent, les admettre. A cela, Biran répond — et la réponse n'est pas mauvaise — qu'il faut les admettre à titre d'hypothèse nécessaire ; car, sans eux, certains faits des vies ultérieures seraient inexplicables et avec eux il est facile de s'en rendre compte. — Mais, ajoute-t-on, ces modes affectifs que Biran décrit, quel en est le sujet ? Est-ce l'âme ? Est-ce le corps ? Est-ce un troisième principe distinct de l'une et de l'autre ? Bien que Biran semble incliner vers cette dernière opinion, il laisse la question indécise. Enfin, comment les affections peuvent-elles exister sans le moi et exister sans être senties ? Il y a là des difficultés sérieuses et que l'auteur ne lève pas. Cependant ne soyons pas trop sévères à l'égard de Biran. Des difficultés ! Dans quel système n'y en a-t-il pas, dès qu'on touche à la mystérieuse question des origines ? Au lieu d'admettre, entre le simple mouve-

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 3 et suivantes.

ment et la pure pensée, cette vie obscure et pour ainsi dire souterraine que la lumière de la conscience n'éclaire pas et où couvent sourdement les germes d'une vie plus élevée, aurait-on mieux aimé qu'il eût, comme Descartes, brusqué le passage de l'une à l'autre ; qu'au lieu d'associer, comme il l'a fait, l'esprit à une organisation vivante, à un animal, il l'eût uni à un automate, à une machine ? On ne songe pas que c'eût été méconnaître la grande loi de continuité, qui doit gouverner les sciences, comme elle gouverne la vie elle-même.

Ajoutons que cette théorie de la vie affective est, comme toutes celles qui roulent sur les questions d'origine, singulièrement intéressante. Il y a là un de ces points noirs qui exercent une irrésistible fascination sur les esprits philosophiques, toujours avides de pénétrer le mystère des choses. Il s'agit ici, en effet, de chercher à deviner ce qui ne se perçoit pas et à saisir, jusque dans les ténèbres de la vie infantile ou même utérine, les germes des tendances et des facultés dont la vie adulte doit nous offrir, au soleil de la conscience, le plein épanouissement. La psychologie, ainsi faite, tranche par son originalité avec celle qui n'étudie que l'homme complétement et régulièrement développé et en quelque sorte figé dans son type, sans vouloir rien voir ni en deçà ni au delà : elle contient une sorte d'embryogénie et de tératologie morales. Qu'une telle psychologie soit éminemment conjecturale, nous en convenons volontiers ; mais l'est-elle plus que cette partie de l'anthropologie, aujourd'hui en si grande faveur, qui s'ingénie à déterminer l'état primitif de notre espèce et à en marquer, à travers les époques

anté-historiques, les merveilleuses transformations ? Quoi qu'il en soit, Biran anticipe, dans cette partie de son œuvre, sur les recherches les plus curieuses de la psychologie contemporaine, touchant l'inconscient, et dérobe d'avance à M. de Hartmann, à M. Bouillier, à d'autres encore, leurs observations les plus fines sur les perceptions sourdes et les idées latentes. S'il s'inspire de Leibniz sur ce point, il le fait avec originalité et inspire à son tour ses successeurs, non seulement ceux qui se rattachent à l'école spiritualiste, mais encore ceux qui inclinent vers le naturalisme ; car il fait à l'action de la nature sur l'esprit une part considérable et qu'il ne lui marchande pas.

Le système sensitif est constitué par l'union du moi avec les affections, avec les intuitions et avec les traces des unes et des autres, sans qu'il y ait pourtant concours exprès de l'activité. De cette union, pour ainsi dire accidentelle, résultent des phénomènes d'un ordre particulier. Quand le moi s'associe aux impressions organiques, il sympathise avec ces impressions ; il s'identifie même avec elles, dès qu'elles s'exaltent sous une excitation quelconque. C'est surtout ce qui a lieu dans les affections générales : c'est pourquoi le moi n'y apparaît que d'une manière vague et indistincte. Mais il y a, nous l'avons vu, dans l'affection, à côté de l'élément affectif proprement dit, un élément perceptif, qui est l'intuition. Or, l'habitude émousse l'affection, la flétrit, pour ainsi dire, et finit même par la rendre tout à fait insensible ; lorsqu'une certaine odeur, une certaine saveur, une certaine température persiste continuellement au même degré, le moi ne s'en distingue

plus. L'habitude dégage, au contraire, et fait de plus en plus ressortir l'intuition, si bien que le moi s'en distingue de plus en plus nettement. En outre, l'affection, étant agréable ou désagréable et sujette à s'exalter, absorbe le moi, tandis que l'intuition, étant indifférente et conservant plus d'uniformité, ne l'absorbe pas. Or, parmi les impressions, les unes ont un caractère plus affectif; les autres, un caractère plus intuitif. Parmi les premières, est l'odeur, qui modifie seulement la sensibilité intérieure, et, parmi les secondes, la couleur, qui se projette si naturellement dans l'espace. Évidemment le moi, dès qu'on le suppose existant pour lui-même, ne peut s'identifier avec cette dernière. Il la met hors de lui, en vertu des lois mêmes de son être; il la met tout au moins dans l'organe visuel, qui est pour lui le premier non-moi, le terme immédiat de l'effort dont lui-même est le principe. C'est ainsi que le moi forme les sensations représentatives, en s'unissant aux intuitions, de même qu'il forme les sensations affectives, en s'unissant aux affections. C'est ainsi que le sentiment de son individualité qu'il avait déjà vaguement dans son union avec celles-ci, se démêle et devient plus net dans son union avec celles-là.

Biran explique par l'union du moi spectateur, mais non acteur, avec les traces des affections et des intuitions, les diverses espèces de réminiscences, parmi lesquelles celle de l'identité personnelle tient le premier rang; il explique par là aussi les associations d'idées spontanées, les généralisations instinctives, les croyances non raisonnées à des causes extérieures

conçues à l'image de nous-mêmes; il explique par là enfin les différentes catégories d'émotions, particulièrement le désir qui les embrasse toutes et la passion qui ramène l'être tout entier sous l'empire du *fatum* et rend fataliste celui qu'elle possède. Il proteste de nouveau, en finissant, contre la confusion que l'on a cherché à établir entre la volonté et le désir. Suivant lui, en effet, la volonté constitue proprement le moi, tandis que le désir est le principe de toutes les émotions qui en obscurcissent en nous le sentiment (1).

Ce tableau que Biran nous a laissé de la vie sensitive, ne manque pas de valeur. Rien de plus décisif, contre le système de Condillac et contre les systèmes similaires, qui l'ont remplacé de nos jours, que l'opposition que ce philosophe constate entre le désir passif et la libre volonté qui le combat et lui fait échec. Rien de plus ingénieux que la distinction qu'il établit entre les affections absorbantes, dans lesquelles le moi est comme noyé, et les intuitions indifférentes qui lui permettent de se poser et de se saisir lui-même. Rien de plus conforme aux exigences d'une psychologie progressive et toujours en mouvement que l'explication qu'il donne des manifestations ultérieures de l'esprit humain, par les traces de ces affections et de ces intuitions primitives, quand tant d'autres en rendent compte par les caractères, arrêtés une fois pour toutes, de notre nature. C'est là un procédé scientifique au premier chef et diamétralement contraire à ceux de cette philosophie paresseuse qui invoque, à tout propos, les tendances

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 41 et suivantes.

innées et les croyances naturelles du genre humain, sans se demander si elles sont réellement naturelles et innées et s'il n'est pas possible d'en trouver le principe et la source.

Le troisième état par lequel passe l'être humain est le système perceptif, où l'attention joue le principal rôle. La même volonté dans laquelle réside le moi et qui constitue toutes nos facultés actives, constitue aussi l'attention. Cette dernière, en effet, n'est que la volonté même en exercice. Elle est ce degré de l'effort qui est immédiatement supérieur à celui qui fait et maintient l'état de veille et nous procure des perceptions plus ou moins confuses; elle implique une volonté positive et expresse qui éclaircit ces perceptions, en les isolant des impressions collatérales. Loin d'être, comme Condillac l'a cru, une simple transformation de la sensation, elle lui est directement contraire. Exaltez, en effet, une sensation, au point de la rendre exclusive, au lieu de déterminer cet effort libre et voulu qu'on nomme attention, vous en obscurcissez ou en annulez le sentiment : « Une attention commandée par la seule vivacité des impressions, dit très bien Biran, n'est pas plus la véritable attention active que l'impulsion aveugle d'une passion entraînante n'est la volonté libre et se connaissant elle-même (1). »

L'attention intervient dans toutes les perceptions de nos sens. Les verbes : *flairer, savourer, écouter, regarder*, — Biran le fait remarquer comme Laromiguière, — disent plus que les verbes *sentir, goûter, entendre,*

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 89.

voir; ils marquent un degré supérieur de l'effort, une participation active et volontaire de l'individu à ses modifications propres. N'est-il pas clair, par exemple, dit très bien notre philosophe, que le phénomène du regard implique un effort voulu, exercé sur l'œil, pour le retenir plus ou moins longtemps fixé sur le même point ou pour le promener successivement sur plusieurs? N'est-il pas clair, ajoute-t-il, que, dans ce phénomène, l'œil animé pour ainsi dire par l'attention, comme par un principe vivant, s'élance au-devant des objets, au lieu d'attendre leur impression, et va en quelque sorte les pointer dans l'espace? Supposez un œil immobile : il recevra et reproduira les images, comme une glace, suivant leur degré de vivacité. Il n'y a que l'œil animé par l'attention qui puisse donner un relief qu'il n'a pas naturellement à un point de la perspective intentionnellement choisi et considéré. Mais c'est surtout dans l'exercice du sens du toucher que l'attention joue un rôle considérable et produit des résultats importants. L'idée de notre propre corps nous est fournie par le fait primitif de l'effort; celle d'un non-moi vague et indéterminé, par nos diverses sensations. Il n'y a que le toucher, dirigé par l'attention, qui puisse nous révéler ce dernier d'une manière nette et positive; car il est le seul sens dont on puisse dire qu'il reçoit l'impression et contribue à se la donner; qu'il agit sur l'objet qui le presse, comme cet objet agit sur lui. La connaissance des corps étrangers, le jugement d'extériorité, n'a pas d'autre base.

Après avoir traité de l'attention en général, Biran étudie les phénomènes qui en suivent l'exercice. De

même que, dans le système affectif, les intuitions laissent après elles certaines images, de même que, dans le système sensitif, les sensations sont suivies de certaines réminiscences spontanées et de certaines associations involontaires, de même, dans le troisième système, les perceptions qui se caractérisent par l'action expresse de la volonté sont ordinairement suivies d'un rappel plus ou moins libre et voulu de ces perceptions elles-mêmes. Ce qui distingue les réminiscences et les associations du troisième ordre de celles du second, c'est qu'elles s'accomplissent avec moins de promptitude et de facilité. La lenteur et l'effort — Biran l'a vu comme Stewart — sont les caractères de la mémoire vraiment active et volontaire.

Biran fait également rentrer dans cet ordre de faits la comparaison, la classification, la généralisation et la faculté de combinaison. Cette dernière peut être, comme la plupart de nos facultés, passive ou active ; elle peut appartenir au système sensitif ou au système perceptif. Dans le premier cas, l'être humain obéit à des lois qu'il ne fait pas, qu'il ne connaît pas et auxquelles il ne peut rien changer; dans le second, il se rend compte de ses lois d'association, et, s'il ne les crée point, il les modifie. Durant le sommeil de la pensée, pendant la suspension de l'activité volontaire, les images se succèdent, se mêlent, s'agrègent de mille manières capricieuses dans l'esprit du sujet et y forment des tableaux mobiles, disparates, sans plan et sans unité. L'espèce et la couleur de ces images sont déterminées par le ton général de la sensibilité et par l'état des organes intérieurs, comme chacun de nous peut

s'en assurer en recherchant le rapport de ses rêves avec son état physiologique. Quand, au contraire, la pensée est éveillée et active, elle fait un choix entre les images, elle les combine d'après leurs analogies et conformément à un certain plan. Elle forme ainsi un ensemble dont toutes les parties se tiennent, s'harmonisent et révèlent une plus ou moins grande unité de dessein. C'est surtout, en effet, en imprimant le sceau de l'unité à ses productions que l'imagination active se distingue de l'imagination passive; car le principe de l'unité ne réside pas dans l'élément passif, mais dans l'élément actif de notre nature. Il est contemporain du moi et du fait de l'effort qui en est la première manifestation.

La faculté de combiner ne s'exerce pas seulement, suivant Biran, sur nos idées sensibles, elle s'exerce sur toutes nos idées quelles qu'elles soient. Aussi explique-t-il par le jeu de cette faculté une foule de combinaisons d'idées, particulièrement les combinaisons d'idées morales que Locke a nommées modes mixtes. C'est à tort, dit-il, que ce philosophe leur reproche d'être formées sans modèle et d'être dépourvues de véritable réalité. Elles ont un modèle intérieur que l'esprit doit consulter en les formant; elles ont la réalité qui s'attache aux faits du sens intime tout comme aux qualités objectives : « Sans doute, comme l'observe très bien Leibniz, on ne voit pas la justice comme un cheval, mais on ne l'entend pas moins ou plutôt on l'entend mieux; elle n'est pas moins dans les actions que la droiture ou l'obliquité est dans les mouvements, soit qu'on la considère ou non. » Le moraliste ne peut

combiner arbitrairement les éléments qu'il associe : il doit se conformer à une conception à laquelle les autres hommes se réfèrent comme lui et cette conception est l'idée du bien.

Les vues de Biran sur le beau sont encore plus remarquables que ses vues sur le bien. D'abord, il distingue avec soin le beau de l'agréable avec lequel il a été souvent confondu. Celui-ci est une propriété des impressions qui flattent notre sensibilité — odeurs, saveurs, couleurs — et ne suppose aucun jugement antérieur qui le détermine et le motive. Celui-là, au contraire, est une propriété que nous attribuons à certains objets de connaissance, à la suite de certains jugements. Une perception simple, celle d'un vert tendre ou d'un rouge animé me procure le sentiment de l'agréable; une perception composée et dont les éléments me paraissent avoir une certaine convenance, qui absorbe la multiplicité dans l'unité, peut seule me donner le sentiment du beau. Un édifice, un ouvrage quelconque ne nous paraît beau qu'autant que cette condition essentielle est remplie. C'est là le principe qui dirige l'enfant qui bâtit un château de cartes, comme Michel-Ange projetant vers le ciel la coupole de Saint-Pierre (1).

Il est à peine besoin de faire remarquer le mérite de cette troisième étude dans laquelle Biran distingue si nettement de nos opérations instinctives et animales nos opérations intellectuelles et vraiment humaines. Ni Malebranche, ni Laromiguière, qui avaient traité

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 83 et suivantes.

de l'attention avec tant de finesse, ne l'avaient caractérisée par des traits aussi profonds que notre philosophe. Quant à la faculté de combiner, il en fait une analyse si précise et si exacte qu'on pourrait encore aujourd'hui l'opposer aux philosophes qui voient, dans l'association des idées, le principe unique de la vie psychologique. On leur montrerait, en se plaçant au point de vue de Biran, que si l'association, sous sa forme instinctive, suffit pour rendre compte de notre vie inconsciente et machinale, telle qu'elle se développe dans la première enfance, dans le rêve, dans l'ivresse, dans la folie, l'association rationnelle et volontaire, c'est-à-dire la faculté même de penser, est indispensable pour expliquer notre vie consciente et libre, telle qu'elle se déploie dans la sphère de la science, de l'art et de la moralité. C'est, du reste, ce qu'un philosophe ancien, Aristote, avait merveilleusement compris, quand il greffait sur l'intellect passif, qui ne nous fournit que des images particulières et qui nous est commun avec l'animal, l'intellect actif, qui ramène ces images à l'unité, en les marquant du sceau de l'universel, et qui est la vraie caractéristique de l'espèce humaine. — Nous ne disons rien des vues de Biran sur le bien et sur le beau : ces vues qu'il empruntait sans doute en partie à l'Allemagne, par l'intermédiaire d'Ancillon, sont tout à fait dignes de considération. On y reconnaît le germe des doctrines morales et esthétiques que Cousin allait bientôt si brillamment développer. Comme ce dernier, il soutient qu'il y a un beau relatif et un beau absolu et que ce dernier a pour juge, non la sensibilité, mais la raison. La sensibilité ne

peut apprécier, suivant lui, que la variété, c'est-à-dire les sensations isolées, qui sont du domaine de l'agréable, et qui flattent la partie animale de notre nature; la raison seule remonte jusqu'aux sources de ce beau essentiel, qui a pour caractère l'unité et qui a droit aux hommages de tous les êtres intelligents.

Il ne nous reste plus, pour terminer cette longue étude sur l'évolution psychologique, qu'à dire quelques mots du système réflexif.

Suivant Biran, la réflexion est l'opération par laquelle nous rapportons la pluralité des modes à l'unité de résistance, la pluralité des effets à l'unité de la cause, en un mot, une variété quelconque d'éléments à une unité fondamentale. Elle commence avec la conscience d'un effort voulu; mais cette conscience s'enveloppe et disparaît, au début, dans les affections passives avec lesquelles elle est unie. Pour que la conscience s'élevât jusqu'à la réflexion et mît en pleine lumière notre causalité, il faudrait que la volonté s'exerçât sur un organe et que l'effet produit par elle modifiât un organe différent. De cette manière le sentiment de l'effort voulu et celui de l'impression subie étant séparés, il n'y aurait pas lieu de les confondre. Or, ce n'est pas là une simple hypothèse, c'est une réalité. L'homme parle et il s'entend; il agit par sa volonté sur l'organe vocal de manière à en tirer certains sons, et ces sons à leur tour agissent sur l'organe de l'ouïe et y produisent une certaine impression. Comme l'effort voulu et l'impression reçue ne se rapportent pas au même organe, ces deux faits restent parfaitement distincts; le moi se sent actif dans le premier, passif dans le second.

Il tire de son propre fonds les modifications qu'il se donne et il le sent; il est cause et il en a conscience; il le sait par la réflexion : « C'est ici, dit ingénieusement Biran, la harpe animée qui se pince elle-même. Les autres sens sont comme ces harpes éoliennes qui attendent que les vents fassent vibrer leurs cordes sensibles (1). »

C'est parce que l'homme distingue, par la réflexion, l'effort vocal des impressions qui en sont les effets, qu'il s'avise d'instituer des signes volontaires. Sans cela, il en serait réduit, comme les animaux, aux signes instinctifs, qui ne constituent pas un véritable langage. Destutt de Tracy croit que, si les animaux n'ont pas nos signes, quoiqu'ils aient une sorte de langage et que quelques-uns articulent très bien, c'est qu'ils ne sont pas capables d'isoler un sujet de son attribut, c'est-à-dire d'abstraire, d'analyser. Biran adopte l'explication du célèbre idéologue. Seulement il croit qu'elle ne va pas encore au fond des choses et qu'elle a besoin d'être complétée. Pourquoi l'animal n'est-il pas capable d'abstraire et d'analyser? Parce qu'il n'existe pas pour lui-même, parce qu'en sa qualité d'être purement sentant et non voulant, il n'a pas de moi qui se distingue de la masse confuse de ses impressions. Tant que cette distinction n'a pas été faite, il n'y a pas de fondement à l'emploi du mot *est*, qui est le verbe par excellence. Ainsi, les animaux, même ceux qui articulent, ne parlent pas, parce qu'ils ne pensent pas, et ils ne pensent pas, parce qu'ils ne sont pas doués de volonté. Chez

(1) *Œuvres inédites*, t. I, p. 230

eux, la volonté, le fait primitif, n'existant pas, les faits dérivés n'existent pas non plus. Au lieu, en effet, d'être mus comme nous par un principe hyperorganique, ils sont mus par des impressions sensibles, d'un mouvement proportionnel à ces mêmes impressions, et ne peuvent ni les changer ni se mettre au-dessus d'elles. Ils sont dans cet état de passivité que nous ne saurions regarder comme chimérique ; car nous y tombons encore aujourd'hui, quand la passion nous met hors de nous-mêmes, et nous y avons été durant tout le temps de notre enfance. Aussi l'enfant ne commence-t-il à avoir des signes volontaires que du moment où il se sent cause, où il a une conscience plus ou moins nette d'un effort voulu. Alors, mais alors seulement, il pousse des cris intentionnellement; il en use comme de signes de réclame, c'est-à-dire comme de véritables signes.

Après avoir rattaché l'emploi des signes à la réflexion, Biran rattache à la réflexion et à l'emploi des signes tout ensemble le développement de la plupart de nos facultés supérieures, particulièrement celui de la mémoire intellectuelle. Il n'en est point, dit-il après Charles Bonnet, de l'homme comme de l'animal. Le premier exerce par la parole un grand empire sur ses idées, il n'est point assujetti à l'ordre dans lequel son imagination les lui présente ; il les arrange dans son esprit ou sur le papier comme il lui plaît. Le second ne possède point un tel empire ; ce sont les objets eux-mêmes qui arrangent les idées dans son cerveau : il les laisse faire et reste entièrement passif. Aussi Biran juge-t-il qu'aucune division ne serait mieux motivée que celle des combinaisons volontaires et des agrégations fortuites d'idées, de la mémoire qui a la volonté pour principe et les signes articulés pour points d'appui, et de celle qui consiste dans la conservation et la reproduction mécanique des anciennes impressions. Ici encore il fournit, sans s'en douter, au spiritualisme contemporain des armes redoutables contre le pur associationisme.

Après ces considérations qui ne sont point déplacées dans une étude sur les facultés réflexives, Biran entre dans de longs développements sur le raisonnement et sur les diverses manières de raisonner. Il traite successivement de l'intuition intellectuelle, qui fournit à la déduction ses principes, et de la déduction elle-même sous toutes ses formes. Mais ces théories partielles n'ont rien de bien neuf ni de bien original. C'est pourquoi nous ne les reproduirons pas (1).

Ce résumé rapide ne peut donner qu'une idée bien insuffisante du système réflexif, tel que Biran l'a conçu. L'illustre philosophe tire, comme on a pu en juger, un merveilleux parti de la corrélation de l'organe vocal et de l'organe auditif pour élucider le sentiment de l'effort et établir le principe de causalité ; il développe, touchant l'origine du langage, des vues aussi exactes que bien motivées, qui complètent heureusement celles de Tracy et offrent de celles de Bonald une réfutation décisive ; enfin il établit, entre la mémoire animale et la mémoire intellectuelle, une distinction qu'il faut retenir; car elle est, par le temps de positivisme qui court, d'une singulière importance.

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 221 et suivantes.

VI

APPLICATION DU BIRANISME A L'ÉDUCATION

Outre la psychologie pure et la psychologie mixte, il y aurait peut-être lieu de distinguer, dans l'œuvre de Maine de Biran, une sorte de psychologie appliquée. On pourrait, en effet, donner ce nom à l'application qu'il fait de la connaissance de l'homme à l'art de l'éducation. Quoi qu'il en soit, c'est là une des parties les moins remarquées, mais les plus remarquables de son livre ; car l'auteur y expose des idées très solides, fort analogues à celles qui sont aujourd'hui en possession de la faveur publique, et que nos plus célèbres pédagogues contemporains n'ont certainement pas dépassées.

L'oracle de la sagesse antique, dit Maine de Biran, a résumé dans ce court précepte : — Connais-toi toi-même — tous les moyens dont l'homme dispose pour perfectionner son être. Cette connaissance, en effet, n'est pas celle des organes et des impressions étrangères qui les modifient : c'est celle du moi, de la force active qui nous constitue essentiellement. Or, la perception interne du moi et de ses propriétés constitutives reposant sur l'exercice primordial de la puissance d'agir, l'ancienne division des facultés en entendement et volonté est artificielle et n'a pas de base dans notre nature. Ici, Biran se rapproche et s'éloigne à la fois de Platon. Il identifie, comme lui, l'intelligence et la volonté ; seulement il dérive la première de la seconde, tandis que Platon dérive la seconde de la première : il professe en quelque sorte un platonisme retourné. Du reste, les conséquences pratiques des deux doctrines sont à peu près les mêmes. Chez Biran, comme chez Platon, le développement de l'homme doit être celui de l'âme, c'est-à-dire de la partie active de nous-mêmes, de celle qui n'est pas soumise aux organes et esclave de leurs impressions.

Travailler les facultés actives, voilà, en effet, d'après Biran, qui est ici parfaitement conséquent avec son système, en quoi doit consister toute l'éducation. Un système d'éducation sera d'autant meilleur qu'il se rapprochera plus de cet idéal, d'autant plus mauvais qu'il en restera plus éloigné. C'est là un criterium qui nous permet d'apprécier les maîtres, les méthodes, l'éducation elle-même. Certaines personnes attachent une grande importance au nombre des connaissances, à la masse des idées ingérées dans l'esprit de l'enfant. C'est là une opinion radicalement fausse. Pour bien juger des sujets qu'on élève, il faut se servir de ce que Bonnet appelle le véritable psychomètre ; il faut se demander, non ce qu'ils savent, mais de quelle manière ils le savent et jusqu'à quel point leur savoir a contribué à leur perfectionnement. On met un grand prix à cultiver, chez de tout jeunes enfants, la mémoire et l'imagination ; on ne voit pas que ce n'est pas là le moyen d'atteindre le but de l'éducation, qui est le développement des facultés supérieures, et qu'on risque, au contraire, de le manquer, en viciant dans son principe la constitution de l'homme.

On parle beaucoup, dit notre philosophe, de la nécessité d'établir un certain équilibre entre nos facultés et on a raison : mais il n'y a pour cela qu'un moyen, c'est de réprimer chez l'enfant les facultés passives et de donner l'essor aux facultés actives. Il faut contrebalancer, chez lui, une sensibilité mobile par une attention opiniâtre, une imagination fougueuse par une raison sévère, une mémoire facile par une réflexion profonde. Dans ce système de balancement, tous les poids doivent être ajoutés du côté des facultés actives, parce qu'elles ne se développent que par l'effort et ne tendent pas d'elles-mêmes à l'emporter, tandis que les autres grandissent toutes seules et aspirent naturellement à tout envahir. Cela est vrai surtout quand il s'agit des enfants de famille, comme on est convenu de les appeler : « Dans les classes élevées de la société, dit très bien Biran, où l'imagination et les passions trouvent tant de mobiles d'exercice et de développement, on n'a jamais assez de raison, d'attention, de réflexion, d'empire sur soi-même, pour faire le contrepoids, comme on n'a jamais assez de richesses, eu égard à la multitude des besoins factices. Avec une intelligence et un moral moins développés, mais aussi moins d'imagination et de passions, les dernières classes se trouvent plus rapprochées de l'équilibre dont nous parlons ; et au moral comme au physique, leurs besoins peu nombreux sont plus en rapport avec leur fortune (1). »

A l'appui de ses idées sur l'éducation, Biran cite les

(1) *Œuvres inédites*, t. I, p. 114.

résultats obtenus par le célèbre Pestalozzi, qui s'était précisément attaché à fortifier les facultés actives de l'enfant et à lui donner de l'initiative. Il avait pu l'apprécier par lui-même, durant un voyage qu'il avait fait en Suisse et où il avait vu à l'œuvre l'éminent éducateur. Il invoque également, en faveur de sa thèse, l'autorité de J.-J. Rousseau, l'auteur, dit-il, qui a eu le plus de lecteurs et le moins de juges équitables et entièrement impartiaux. Il a émis, dit Biran, des vues aussi justes que profondes, sur divers points de psychologie, dans son immortel ouvrage sur l'éducation : « Cet ouvrage lui-même, ajoute-t-il admirablement, pourrait être considéré comme une sorte de psychologie pratique, dans tout ce qui concerne l'ordre successif du développement de nos facultés intellectuelles et morales. Voyez l'importance qu'il attache à mûrir peu à peu ces facultés avant de leur donner l'essor. Comme il soigne de bonne heure la culture du jugement et de l'attention ! Comme il subordonne l'exercice même des sens externes à l'activité de l'esprit ! Quelles sages précautions il emploie pour éloigner le développement trop précoce de l'imagination ! Comme il sait tout préparer, avant la naissance spontanée des passions, pour qu'elles apprennent à obéir et ne puissent jamais commander ! Comme il préserve sagement la mémoire des habitudes mécaniques et des mots vides d'idées ! Comme il veut que son exercice soit dirigé par la réflexion et jamais ne la précède ! Comme il éloigne toute science qui enfle et amollit l'esprit au lieu de le nourrir et de le fortifier ! Que j'aime à voir la psychologie, ou le vrai système de la génération de nos

facultés, mise pour ainsi dire en action, non dans une statue, mais dans l'enfant qui s'élève, par des progrès réguliers, des premières idées sensibles aux notions intellectuelles (1). »

C'est peut-être là le jugement le plus profond qui ait été porté sur l'*Emile*, et, si l'auteur ferme un peu les yeux sur le côté utopique du livre, il en démêle du moins merveilleusement le côté solide et durable.

Biran tire de ces considérations et de ces exemples une conséquence remarquable; c'est que, pour bien juger de la valeur d'une doctrine psychologique, il faut la voir appliquée dans un système d'éducation : ici, comme partout, la pratique confirme ou infirme la théorie. Supposons, dit-il, que tout se réduise dans l'homme à la sensation, comme Condillac l'a prétendu. Il ne pourra plus être question de chercher dans l'enfant un principe volontaire et libre, pour l'opposer à la spontanéité de l'instinct et de la passion : il faudra laisser agir la nature ou plutôt il faudra multiplier, autour du jeune sujet, les causes de sensations, faire constamment naître en lui de nouveaux besoins et des passions nouvelles. Il faudra, comme on le fait déjà dans certains systèmes pédagogiques, le prendre uniquement par le plaisir et lui épargner toute espèce d'efforts; il faudra écarter toutes les épines de l'enseignement de la science et la lui apprendre en se jouant. Tout cela sera très conséquent avec la doctrine de la sensation transformée. Reste à savoir, dit Biran, si cette nouvelle méthode, si cette méthode facile et

(1) *Œuvres inédites*, t. I, p. 116-17.

agréable ne sera pas plus propre à paralyser qu'à développer les facultés. Que deviennent, dans ce système, les puissances qui font la grandeur et la noblesse de notre nature, celles qui ont précisément pour fonction de réagir contre l'impulsion des sens et des besoins et qui impliquent un certain déploiement d'effort et d'énergie, l'attention active qui domine les sensations, la réflexion concentrée qui s'en sépare et les juge? Si, lorsqu'il fut chargé de l'éducation du prince de Parme, Condillac avait suivi la méthode que lui imposait son système, il eût fait de son élève, au lieu d'un homme, une statue sentante.

Biran tire des considérations qui précèdent une autre conséquence, c'est qu'on ne peut développer les facultés actives et intellectuelles de l'homme, sans développer sa moralité par cela même. On ne peut s'habituer à être attentif à un sujet, malgré les sensations dont on est assailli, sans acquérir cet empire sur soi-même, qui est la condition de toutes les vertus. On ne peut s'accoutumer à suspendre son jugement, par un effort de volonté, et à ne céder qu'à des motifs raisonnés de croyance en matière spéculative, sans être amené à en faire autant en matière de conduite, c'est-à-dire à être prudent, circonspect, équitable dans l'appréciation des hommes et des choses. Il n'est pas possible de vivre de la vie réflexive, c'est-à-dire d'aimer la vérité pour elle-même, d'une manière désintéressée, et de porter dans la vie pratique le mépris de cette vérité à laquelle on a voué intérieurement une sorte de culte (1).

(1) *Œuvres inédites*, t. I, p. 108 et suivantes.

Nous avons analysé un peu longuement ces vues de Maine de Biran, parce qu'elles sont peu connues et qu'elles nous montrent ce philosophe sous un aspect nouveau. Il n'était pas seulement, comme on se l'imagine, un psychologue profond, mais aussi un pédagogue éminent, et comprenait aussi bien que pas un de nous que la psychologie et la pédagogie sont l'une à l'autre ce que la théorie est à la pratique. Convaincu que c'est la volonté, la faculté de l'effort, qui fait l'homme, il a recommandé de la développer avant tout dans l'homme. Il a signalé en même temps les tristes conséquences auxquelles on aboutirait, en procédant d'une autre manière, et fait son procès à cette éducation attrayante qu'on vantait beaucoup de son temps et qu'on a essayé de nos jours de remettre en honneur. Il a très bien montré qu'il n'y a pas plus de moyen court et facile pour devenir un esprit d'élite que pour devenir un grand caractère, et que ce n'est qu'au prix de l'effort qu'on acquiert la distinction intellectuelle comme la noblesse morale.

La métaphysique de Maine de Biran, telle qu'elle est exposée dans l'ensemble de l'*Essai*, n'est pas moins remarquable que la pédagogie que l'auteur en a déduite. Elle offre sans doute de graves lacunes, puisque la théorie de la raison y tient très peu de place : sur ce point les critiques qui lui ont été adressées ne sont pas dénuées de fondement. Mais, si Biran a trop laissé dans l'ombre cette faculté supérieure, il a mis en lumière avec un rare bonheur le rôle de la volonté libre, se manifestant dans l'effort, et peut être nommé par excellence le philosophe de la liberté. De ce seul fait

de l'effort il a tiré, en esprit synthétique et puissant qu'il était, une riche variété de conséquences qui se sont naturellement ordonnées en système. L'effort volontaire a été pour lui ce que le *cogito* a été pour Descartes, ce que le devoir, l'*impératif catégorique*, a été pour Kant, le principe de toute une philosophie. Cette philosophie est un spiritualisme d'un nouveau genre, à la fois expérimental et positif, c'est-à-dire ayant l'expérience pour instrument et un fait pour fondement.

VII

NOUVEAUX ESSAIS D'ANTHROPOLOGIE : DERNIÈRE DOCTRINE DE BIRAN

La question morale a moins préoccupé Maine de Biran que la question métaphysique. Cependant, il paraît se les être posées toutes deux en même temps et avoir constamment cherché à mettre la solution de l'une en harmonie avec celle de l'autre. Dans le fragment du *Journal intime* où il se demande pour la première fois s'il est vraiment libre, il se demande aussi en quoi consiste le bonheur. Il le place dans le bon état des organes et dans la tranquillité d'une vie innocente; dans l'ordre pratique, comme dans l'ordre spéculatif, il incline vers un sensualisme mitigé et indécis. Mais, dès que la révolution spéculative qui remplaça dans son esprit la doctrine de la sensation par celle de l'activité fut accomplie, il comprit avec sa perspicacité ordi-

naire qu'elle devait entraîner une révolution morale correspondante. Aussi, écrivit-il immédiatement, à la marge d'un de ses ouvrages, qu'il restait là « une pierre d'attente pour les faits primitifs moraux. » La pierre d'attente resta, mais le monument ne fut pas construit. On peut cependant en trouver l'imparfaite ébauche et les lignes principales dans les écrits de notre philosophe.

Quelle était la morale que la nouvelle philosophie appelait, pour ainsi dire, comme son complément nécessaire et comme son couronnement naturel? C'était évidemment la morale de Zénon. Quand on fait profession de croire que l'activité est l'essence de l'âme, on doit voir dans le déploiement de l'activité le but même de la vie et placer la suprême perfection de l'homme dans le triomphe de la liberté sur la fatalité; quand on fait de l'effort le principe de la métaphysique, on doit en faire aussi le principe de la morale et combattre toutes les causes de relâchement qui ramènent l'homme à la passivité et à l'inertie primitives et le rabaissent au niveau de l'animal ou de la plante. Aussi, pendant quelque temps, Maine de Biran fut-il un partisan du stoïcisme et un adversaire de l'épicurisme : « L'art de vivre, écrivait-il dans son *Journal intime*, consisterait à affaiblir sans cesse l'empire ou l'influence des impressions spontanées... et à placer nos jouissances dans l'exercice des facultés qui dépendent de nous, ou dans le résultat de cet exercice. Il faut que la volonté préside à tout ce que nous sommes : voilà le stoïcisme. Aucun autre système n'est aussi conforme à notre nature (1) ».

(1) Maine de Biran, *Sa vie et ses pensées*, p. 209.

Mais s'il y avait des causes qui inclinaient Maine de Biran au stoïcisme, il y en avait d'autres qui le poussaient dans une autre direction. Stoïcien d'esprit et par entraînement logique, il ne l'était pas par tempérament et par caractère. Aussi, tout en déclarant la morale stoïcienne sublime, élève-t-il bientôt contre elle des objections tirées des impressions de la vie organique dont l'homme ne saurait, quoi qu'il fasse, se déprendre et se séparer. Ce qu'il faudrait, ce serait un système qui tînt compte à la fois de notre grandeur et de notre faiblesse, et ce système il ne tardera pas à le trouver. Il se met, en effet, un beau jour à rapprocher l'une de l'autre la morale stoïcienne et la morale chrétienne, et, s'il tient quelque temps entre elles la balance à peu près égale, un œil clairvoyant démêle déjà à laquelle des deux il donnera bientôt la préférence. Semblable à Pascal qui, après avoir longtemps flotté de Montaigne à Epictète, finit par se fixer dans le christianisme, Biran n'aura traversé l'épicurisme et le stoïcisme que pour jeter l'ancre dans la morale de l'Évangile. Il reconnaît que le stoïcisme peut nous apprendre à nous résigner à la douleur, mais il remarque que le christianisme seul peut nous la faire aimer et la changer en plaisir ; il convient que l'une est la philosophie des forts, mais il estime que l'autre est celle des faibles, qui sont partout les plus nombreux et les plus dignes de pitié (1). Il se range lui-même dans cette dernière catégorie; car il sent chaque jour sa santé décliner, sa vie s'appauvrir, et le dégoût de toutes choses

(1) Maine de Biran, *Sa vie et ses pensées*, p. 312.

s'emparer de lui au point de lui arracher ces tristes paroles : « Mon âme est lasse de mon corps. »

Biran était alors dans cet état de prostration physique et morale où l'auteur des *Exercices*, saint Ignace, cet autre grand connaisseur de la nature humaine et ce grand dompteur d'âmes, veut qu'on amène graduellement le sujet pour que la grâce puisse opérer sur lui. Les lectures qu'il fit, à cette date, contribuèrent à l'y maintenir. Indépendamment de la Bible qu'il lisait tous les jours depuis 1815, il se nourrit dès lors des théologiens mystiques qui, par leurs analyses des mouvements du cœur et par leurs doctrines d'abandon de soi-même, exerçaient sur lui un singulier attrait. Les œuvres spirituelles de Fénelon qu'il avait toujours aimées sont, dès ce moment, fréquemment citées dans le *Journal intime;* les *Pensées* de Pascal y sont commentées et discutées dans tous les sens par un lecteur digne du grand solitaire de Port-Royal, et l'*Imitation de Jésus-Christ*, ce livre ascétique s'il en fut, cet éternel aliment des âmes religieuses, paraît avoir pour l'ancien théoricien de la volonté une indicible saveur.

Ce fut dans ces dispositions que Biran commença ses *Nouveaux essais d'anthropologie*, ce dernier monument qu'a seulement ébauché sa main défaillante. Là il distingue dans l'homme, à l'exemple de saint Augustin, trois espèces de vies : la vie animale que caractérise l'instinct, avec les mouvements de plaisir et de peine qui l'accompagnent ; la vie humaine proprement dite que caractérise l'effort et où dominent la réflexion et la personnalité ; la vie spirituelle que caractérise l'amour et où la volonté se soumet sans peine aux

lois du bien et du beau, dont Dieu est le centre éternel. Il connaissait ces trois vies par expérience. Après avoir passé de l'épicurisme, qui est la vie de l'instinct, au stoïcisme, qui est la vie de l'effort, le penseur mourant s'était en effet élevé jusqu'au christianisme, qui est la vie de l'amour, justifiant par son exemple ces remarquables paroles sur la vieillesse, qui sont comme ses *novissima verba :* « Alors la raison étant moins troublée dans son exercice, moins offusquée par les affections et les images qui l'absorbaient, Dieu, le souverain Bien, sort comme des nuages ; notre âme le voit, le sent en se tournant vers lui, source de toute lumière (1) ».

Telle fut la dernière évolution mentale de Maine de Biran. Après avoir si longtemps réduit toute la nature humaine à la volonté, il comprit que l'intelligence et l'amour y avaient aussi leur place. Un esprit comme le sien devait un jour ou l'autre être amené à une telle conception. S'il n'y eût pas été conduit par les données de la foi, il y eût été conduit par celles de la raison : le platonisme se fût imposé à lui à défaut du christianisme. N'est-ce pas lui qui écrivait, dès 1818, dans un esprit encore tout philosophique, ces paroles expressives touchant le suprême *objet de l'intelligence et de l'amour* : « Le principe de causalité est en nous ; il ne s'agit que de le constater dans sa source, et de l'appliquer suivant les lois d'une saine raison, en s'élevant de la personnalité du *moi*, cause relative, particulière, efficiente des mouvements du corps, à la per-

(1) Maine de Biran, *Sa vie et ses pensées*, p. 268.

sonnalité de Dieu, cause absolue, universelle de l'ordre du monde et de son existence. » Puis il ajoutait admirablement : « Aussitôt que Dieu est pensé, le monde est expliqué. » Or, il suffit, pour qu'on le pense, « qu'on y applique le sens approprié, la face de notre âme, qui est naturellement et primitivement tournée vers la cause des existences. C'est par ce sens immédiat, qui lui permet de s'élever jusqu'à Dieu, que l'âme s'élève au-dessus d'elle-même, cherche l'être réel comme le bonheur suprême et la vie propre hors du *moi* et le trouve en se perdant de vue elle-même, pour s'abîmer dans l'infini des existences (1) ».

Sans doute il y a un côté mystique dans la nouvelle théorie de notre philosophe. Las de lutter contre des organes qui le gênent, au lieu de le servir, fatigué de traîner après lui un corps malade, il aspire désormais au repos, à la quiétude, comme à la suprême félicité; il incline, à l'exemple de Fénelon qu'il cite souvent, vers le quiétisme. Il appelle de ses vœux le moment où les énergies, si longtemps tendues, de son activité pourront se relâcher et où son moi perdu, noyé dans le sein de Dieu, ne se sentira plus de joie et de ravissement. Mais, si son mysticisme est incontestable, il ne faut pas l'exagérer. L'absorption de l'âme dans le sein de l'infini n'est pas pour lui l'anéantissement de l'âme en tant que substance, mais l'effacement relatif du moi, envahi par un sentiment qui affaiblit la conscience qu'il a de lui-même. De plus, Biran maintient fermement, dans son nouveau système, comme

(1) *Œuvres inédites*, t. III, p. 52-53.

dans l'ancien, les droits de la volonté libre. C'est de son action qu'il fait dériver, à la différence de la plupart des mystiques, les perfections et les joies de la troisième vie : on n'y arrive pas, suivant lui, sans peine et par de vains désirs, mais par l'effort et en luttant. Enfin, il reste, même alors, fidèle à sa doctrine de la personnalité comme cela ressort de la condamnation qu'il prononce contre le panthéisme, qui est, à ses yeux, la négation de la *personne-moi* et de la *personne-Dieu*, ces deux pôles de l'existence, c'est-à-dire la philosophie de la mort et du néant (1).

La mort ne laissa pas à Maine de Biran le temps d'établir sa nouvelle théorie par une de ces profondes analyses dont il avait le secret, ni de lui donner les développements dont elle était susceptible. Heureusement sa doctrine de la volonté, de la personnalité humaine, dont elle n'était que le complément, subsiste et conserve, malgré ses lacunes, toute sa solidité et toute sa valeur. Or, l'importance d'une telle doctrine n'échappera à aucun de ceux qui sont au courant du mouvement intellectuel de notre époque et des opinions philosophiques qui la divisent. Seule elle nous permet de combattre victorieusement ce sensualisme subtil qui, par l'organe de Stuart-Mill, fait du moi un simple faisceau de sensations et prétend que l'association des idées suffit pour expliquer l'âme, comme l'attraction des molécules pour expliquer l'univers ; car un faisceau de sensations, une association d'idées, ne sauraient avoir ni l'unité, ni la permanence, ni la causalité que

(1) *Œuvres inédites*, t. III, p. 46.

la personnalité suppose. Seule elle nous permet de réfuter ce panthéisme nuageux, sorti des brouillards de la Germanie, qui rabaisse Dieu au-dessous de l'homme, en lui refusant toute personnalité, car il est impossible, quand on admet la *personne-moi*, qui n'est qu'un effet, de rejeter la *personne-Dieu* où elle a sa raison d'être. Seule enfin elle nous permet de repousser ce naturalisme vulgaire, qui soumet l'homme, comme le reste du règne animal, à l'unique empire de la force et de la ruse décorée du nom d'intelligence ; car elle établit implicitement, avec la personnalité de l'homme, les devoirs que cette qualité lui impose et les droits qu'elle lui confère, et place sa vraie grandeur dans la stricte observation des uns et dans l'énergique revendication des autres. Ce n'est donc pas sans raison que, dans le temps, les maîtres les plus illustres de l'enseignement public de notre pays, notamment Cousin et Jouffroy, ont admis en partie la pensée de Maine de Biran et que, depuis, de jeunes esprits s'en sont inspirés plus largement, au sein de cette Université de France qui a été, durant tout le cours de notre siècle, le plus ferme boulevard des doctrines morales et spiritualistes.

Nous avons cru devoir faire, dans cette étude sur Maine de Biran, une part considérable à la biographie, parce que chez lui la pensée et la vie se confondent et que l'une n'est que l'expression de l'autre. Cette biographie, en effet, est moins riche en événements extérieurs qu'en événements intérieurs; elle est moins, pour tout dire, l'histoire d'un homme que celle d'une âme. Mais c'est l'histoire d'une âme parfaitement sincère avec elle-même et avec les autres, qui passe

du sensualisme au stoïcisme et du stoïcisme à une doctrine plus haute par le seul mouvement de sa pensée, sans recevoir du public aucune impulsion, et qui expose ses évolutions diverses avec une pleine franchise. Nous y trouvons, en effet, cette communication sans artifice et sans apprêt d'une âme avec d'autres âmes devant laquelle toutes les splendeurs du langage pâlissent et qui rappelle les *Pensées* de Marc-Aurèle ou celles de Pascal.

Biran n'est pas seulement un esprit sincère, c'est encore un esprit original, précisément peut-être parce qu'il est sincère. Il arrive à la science, parce qu'il ne cherche qu'elle et qu'il ne la poursuit point dans des vues extra-scientifiques ; il découvre la vérité, parce qu'il l'aime pour elle-même et non pour autre chose et qu'il la trouve assez belle pour servir, non de moyen, mais de fin à une vie mortelle. De là tant d'idées fécondes qu'il n'a point empruntées, comme quelques-uns de ses contemporains, à l'Allemagne ou à l'Ecosse, au XVIIe siècle ou au XVIIIe, mais qu'il a tirées de lui-même et de son propre fonds pour les répandre dans ses ouvrages. C'est parce que son existence a été celle d'un penseur désintéressé, épris de la vérité seule, que nous avons cru devoir la retracer avec quelque détail. Nous avons voulu aussi montrer, par un éclatant exemple, que, dans notre pays, qu'au sein de notre race, on sait, quoi qu'on en dise, réfléchir, méditer, spéculer autant qu'agir, et qu'on le fait, à l'occasion, avec quelque profondeur. A ceux qui prétendent que l'esprit français est incapable de penser comme de sentir fortement, qu'il ne saurait

se hausser jusqu'à la métaphysique, c'est-à-dire jusqu'à la grande philosophie, pas plus que jusqu'à la grande poésie, et qu'il est condamné en toutes choses à une médiocrité et à une frivolité incurables, nous avons voulu opposer, indépendamment des noms illustres de Descartes et de Malebranche, de Corneille et de Racine, le nom moins connu, mais presque aussi digne de l'être, de Maine de Biran (1).

(1) V. sur Maine de Biran, Cousin, *Fragments de philosophie contemporaine;* J. Simon, *Revue des Deux-Mondes*, 15 novembre 1841; Ernest Naville, *Introduction aux Œuvres inédites*; Franck, *Moralistes et Philosophes;* Janet, *Problèmes du XIXe siècle;* Gérard, *Maine de Biran.*

CHAPITRE IV

AMPÈRE

Premières opinions d'Ampère : sa collaboration au biranisme. — Ses vues sur les idées, le raisonnement et la certitude. — Classification des sciences.

I

PREMIÈRES OPINIONS D'AMPÈRE; SA COLLABORATION AU BIRANISME

Tout le monde sait qu'Ampère a été une des gloires de la science et qu'il a laissé dans le domaine de la physique une trace qui ne s'effacera pas. Mais on sait moins généralement que la philosophie peut le compter parmi ses adeptes, qu'il l'a cultivée pendant toute sa vie et qu'il a eu sa part dans la révolution qui a remplacé, au commencement de ce siècle, le fatalisme matérialiste par une doctrine plus vraie et plus digne de l'homme. Or, c'est ce qui ressort non seulement de la lecture de ses ouvrages, mais encore de celle de la

correspondance qu'il entretint avec Maine de Biran. On y voit qu'il fut à la fois le disciple et le collaborateur de ce dernier, de sorte que leurs noms ne sauraient être séparés dans l'histoire de la philosophie contemporaine.

André-Marie Ampère était né à Lyon en 1775. Il passa ses jeunes années au village de Poleymieux, où il n'eut d'autre maître que son père, négociant retiré, homme instruit et intelligent, qui l'initia de bonne heure à la connaissance des mathématiques. L'enfant s'y livra avec ardeur et y fit des progrès extraordinaires. On sait l'histoire de ses calculs avec des morceaux de biscuit, durant une maladie où toute contention d'esprit lui était interdite : elle rappelle celle des barres et des ronds de Pascal. On sait aussi la visite qu'il fit, à l'âge de douze ou treize ans, à la bibliothèque de Lyon, dans le but d'y lire les ouvrages d'Euler et de Bernouilli, et les rapports qui s'ensuivirent entre lui et le bibliothécaire Daburon : c'est de là que date son initiation aux hautes mathématiques et à la botanique. Mais son esprit n'était pas de ceux qui peuvent se renfermer dans l'enceinte d'une ni même de deux sciences, si étendues qu'elles soient. Dans la fièvre de savoir qui le tourmentait, le jeune Ampère en aborda un grand nombre d'autres. Il fit plus, il lut ou plutôt il dévora tous les énormes in-folios de l'Encyclopédie, sans trop se demander comment la philosophie qu'ils contenaient pouvait s'accorder avec le christianisme dans lequel il avait été nourri. Par cette manière d'étudier presque seul et sans maîtres, il développait puissamment ses facultés inventives, en même temps que,

par ses immenses lectures, il préludait à cette universalité de connaissances qui devait être un des traits distinctifs de son génie. Que lui fallait-il de plus pour devenir philosophe, si la philosophie consiste à penser par soi-même et à pouvoir appliquer sa pensée à toute l'immensité du savoir humain?

Ampère en était là, quand un coup terrible vint suspendre le cours de ses études, en le plongeant pour un temps dans une morne stupeur : à la suite du siège de Lyon, son père avait porté sa tête sur l'échafaud. Le jeune homme ne reprit goût à la vie intellectuelle que peu après, en lisant les lettres de Jean-Jacques sur la botanique et en scandant quelques strophes mélancoliques d'Horace. De la poésie latine il passa à la poésie italienne, puis à la poésie française et osa bientôt s'essayer lui-même dans la tragédie et dans la poésie épique. Bref, il n'avait pas vingt ans qu'il avait déjà poussé des reconnaissances plus ou moins heureuses dans la plupart des domaines où la pensée humaine se déploie.

De la poésie des livres à celle de la vie il n'y a qu'un pas et le jeune Lyonnais ne tarda pas à le franchir. Tout le monde connaît aujourd'hui, par la notice de Sainte-Beuve et par le journal que Mme Cheuvreuse a récemment publié (1), cette touchante et poétique histoire d'Ampère et de Julie Carron, qui commence comme une idylle et finit comme une tragédie. Nous ne la redirons pas. Rappelons seulement que, nommé professeur à l'école centrale de l'Ain (1801), mais brû-

(1) *Journal et Correspondance d'A.-M. Ampère*, publiés par Mme H. C. Paris, chez Hetzel, 1875.

lant d'arriver au lycée de Lyon, afin de se réunir à sa jeune épouse dont la modicité de son traitement le tenait éloigné, Ampère obtint enfin ce poste tant souhaité, mais qu'il trouva Julie mourante. Elle expira dans ses bras, le 13 juillet 1803.

Pour faire diversion à la douleur que ce lamentable événement lui avait causée, Ampère se mit à étudier l'idéologie, qui était la philosophie de l'époque. Sa passion pour cette science devint si vive qu'il résolut de traiter la question de la décomposition de la pensée que l'Institut avait mise au concours et qui devait valoir à Maine de Biran une nouvelle couronne. De longs fragments du mémoire qu'Ampère composa à cette occasion, ont été publiés, il y a quelques années (1), et permettent de croire que, si l'auteur avait eu le temps de terminer son travail, il eût été pour le solitaire de Bergerac un concurrent des plus sérieux. Fut-ce cette communauté d'études, fut-ce quelque autre circonstance qui mit en rapport ces deux amis de la science de l'homme? On l'ignore. Mais il est de fait que les premières lettres d'Ampère à Biran sont de 1805, et que c'est en 1805 que ce dernier avait obtenu le prix. Elles sont datées les unes de Poleymieux, les autres de Lyon où il était encore professeur de mathématiques. Les suivantes furent écrites de Paris; car Ampère avait été nommé cette année même répétiteur à l'École polytechnique. C'est dans ces lettres et dans les fragments du mémoire dont nous avons déjà parlé, que nous irons chercher les matériaux nécessaires pour reconstruire

(1) V. *La philosophie des deux Ampère*, publiée par Barthélémy Saint-Hilaire, in-8°, chez Didier, 1866.

la doctrine philosophique de l'illustre savant. Jetons d'abord un rapide coup d'œil sur les fragments, puisqu'aussi bien ils ont précédé les lettres, et voyons quelles opinions Ampère professait, avant de connaître Biran autrement que par son Mémoire sur l'habitude. Nous nous rendrons ainsi mieux compte de l'influence, mal déterminée jusqu'à présent, qu'exercèrent l'un sur l'autre ces deux penseurs d'élite.

Ampère remarque, après Biran et de Gérando, que la méthode suivie par les métaphysiciens les plus célèbres, par Locke, Condillac, Bonnet, a été la méthode synthétique et non la méthode analytique. Ils ont supposé certains éléments au composé dont ils voulaient connaître la nature, et ont cherché s'il pouvait résulter de leur réunion un tout semblable à ce composé, au lieu de partir de ce composé lui-même pour aller de là à ses éléments. Or, cette méthode ne convient qu'aux sciences déjà fort avancées : dans toutes les autres, la méthode analytique est préférable. C'est elle qu'on a suivie en chimie; c'est elle qu'il faut suivre dans l'étude de l'esprit humain. Les premiers hommes ont distingué dans l'univers, dès qu'ils ont ouvert les yeux et sans avoir besoin de se livrer à aucune analyse expresse, les trois masses immenses qui nous environnent de toutes parts, la masse solide, la masse liquide et la masse gazeuse, et les ont nommées les trois éléments. Ce n'est que beaucoup plus tard qu'un homme de génie s'est aperçu qu'il y avait là de nouvelles décompositions à faire et a découvert une multitude d'éléments là où on n'en avait vu d'abord que trois. De même les premiers philosophes ont remarqué en nous une faculté

de recevoir les impressions des choses extérieures, une de les retenir, une de les combiner, et leur ont donné les noms de sensibilité, de mémoire, d'imagination; mais ils n'ont pas vu que ces facultés n'étaient point élémentaires et indécomposables. Qu'on les décompose, qu'on les analyse, et la métaphysique sera peut-être, comme la chimie, complètement transformée (1).

La première distinction que doit opérer l'analyse est celle de la représentation et du sentiment qui l'accompagne, distinction si réelle que le sentiment peut changer, pendant que la représentation reste la même. La perception d'un objet présent et le souvenir du même objet absent forment, dans mon esprit, deux représentations identiques. D'où vient donc que je ne les confonds pas? De ce que je ne sens pas, de ce que je ne suis pas affecté de la même manière, dans l'une que dans l'autre. Ce n'est pourtant, dit Ampère, que dans un ouvrage très récent qu'on s'est avisé de distinguer la perception de l'affection qui s'y joint ordinairement. Mais l'auteur, M. Maine de Biran, a eu le tort de déduire cette distinction importante de considérations trop éloignées, relatives aux modifications que ces deux phénomènes éprouvent de la part de l'habitude. Il a aussi admis trop facilement que ces deux éléments existent l'un sans l'autre dans un grand nombre de cas. Il y a là de l'exagération. Dans les sensations les plus affectives, il y a au moins une vague perception : autrement on ne les distinguerait pas. Dans les sensa-

(1) *Les deux Ampère*, p. 333 et suivantes.

tions les plus purement perceptives en apparence, il y a eu primitivement une affection quelconque que l'habitude a usée et fait disparaître (1). Ici, comme ailleurs, Ampère, on le voit, s'inspire du premier ouvrage de Maine de Biran, mais il s'en inspire avec indépendance et originalité.

Non content d'adopter, en les rectifiant, quelques-unes des idées que Biran avait émises dans son *Mémoire sur l'habitude*, Ampère semble parfois lui dérober quelques-unes des vues qu'il devait exposer plus tard et le devancer dans les voies du spiritualisme. Non seulement il reconnaît, à côté du désir fatal, l'activité volontaire, et, à côté de la sensation, le sentiment; mais il refuse à la faculté de sentir le pouvoir qu'on lui accordait alors généralement, d'engendrer toutes nos connaissances, et admet la faculté de comparer à partager avec elle ce privilège. Cependant il ne s'éloigne pas autant de Condillac qu'il le semble au premier abord. Il le nomme toujours avec respect et regarde sa maxime que « toutes nos idées viennent des sens », pourvu qu'elle soit sainement interprétée, comme une des grandes découvertes de la métaphysique. Il la préfère même à celle de Locke, qui admettait deux sources d'idées, au lieu d'une, la sensation et la réflexion. La réflexion, ne nous révélant que les opérations de notre entendement et ces opérations ne pouvant s'exercer qu'à la condition d'être mises en jeu par la sensation, c'est, en définitive, suivant Ampère, qui confond ici la condition avec la cause, de la sensation que tout découle. Sans

(1) *Les deux Ampère*, p. 345.

doute il reconnaît quelque part, outre la faculté d'éprouver des sensations, celle de saisir des rapports, laquelle est, à ses yeux, la vraie caractéristique de l'homme. Mais, là encore, il se rapproche, sinon de Condillac, au moins des disciples qu'il avait rencontrés parmi les physiologistes ; car il regarde la perception d'un rapport « comme nous étant donnée par le mouvement d'une molécule cérébrale (1) ».

Ampère se montre encore condillacien dans l'idée qu'il se fait du moi : » Il n'y a, dit-il, pas d'autre moi que l'ensemble de nos perceptions de toutes sortes. » Et ailleurs : « Plusieurs perceptions réfléchies s'unissent pour former un groupe des propriétés de notre être qui produit l'idée complexe du moi, comme le groupe des perceptions qu'un objet excite en nous est l'origine de l'idée complexe qui nous représente cet objet (2). » Il y a loin, on le voit, du moi ainsi conçu, comme un groupe de propriétés, au moi conçu par Maine de Biran, comme une unité indivisible, comme une force vivante.

Ampère semble se séparer de l'école sensualiste, quand il traite de l'attention : il considère, en effet, cette dernière comme une forme de la volonté. Mais cette séparation est peut-être encore plus apparente que reelle; car cette volonté dont l'attention serait une simple forme, il ne paraît point la distinguer suffisamment des tendances instinctives. Quand un homme, dit-il, qui a consenti à subir une opération chirurgicale, retire vivement la main à la vue du fer, il le fait

(1) *Les deux Ampère*, p. 353 et 443.
(2) *Les deux Ampère*, p. 349 et 355.

volontairement (1). Ce n'est pas tout à fait ainsi que Biran concevait la volonté à peu près dans le même temps. Il se la représentait, non comme le principe qui produit les mouvements instinctifs, mais comme celui qui les comprime.

On voit que si Ampère essaie, au commencement de son mémoire, de se séparer de Condillac, en substituant la méthode analytique à la méthode synthétique, ailleurs il semble abonder dans son opinion. Comme lui, il admet, sauf explication, que toutes nos idées viennent des sens; comme lui, il a l'air de confondre la volonté avec l'instinct ; comme lui, enfin, il voit dans le moi, non une cause libre, mais une simple collection de faits. Ce ne fut que sous l'influence de Biran qu'il s'éloigna tout à fait du condillacisme; mais alors il s'en éloigna peut-être plus résolument que Biran lui-même et ne négligea rien pour le maintenir et même pour le pousser plus avant dans la voie où celui-ci l'avait précédé. C'est ce qui ressort d'une lettre, datée du 2 novembre 1805, où Ampère et deux Lyonnais de ses amis se déclarent formellement disciples de Maine de Biran et essaient de l'affermir dans la doctrine nouvelle qu'il vient d'inaugurer et lui indiquent en même temps les améliorations dont elle leur paraît susceptible.

Ainsi, Ampère et ses deux amis admettent avec Biran 1° que des mouvements, tels que ceux qui ont lieu dans les sensations, peuvent se produire dans le cerveau et dans les organes sensitifs sans que l'âme en soit modi-

(1) *Les deux Ampère*, p. 386.

fiée ; 2° que l'âme, sans avoir agi, sans avoir par conséquent le sentiment du moi, est modifiée par ces mouvements en affections et en images distinctes et coordonnées ; 3° que ces affections et ces images sont pour l'âme des causes occasionnelles d'action et donnent lieu au sentiment du moi. — S'exprimer ainsi c'était admettre les trois systèmes de Biran : le système affectif, le système sensitif, et le système perceptif, dans un temps où il hésitait encore à les admettre lui-même. Ampère lui en fait le reproche. Il le blâme de ne pas insister assez sur le second système et de ne pas voir qu'il est absolument nécessaire de le traverser pour arriver au troisième. Suivant lui, les circonstances intellectuelles qui en font partie, c'est-à-dire les images, sont au moins aussi indispensables à la production de l'effort que les circonstances organiques qui constituent le premier. De plus, elles doivent être aperçues par l'âme, avant l'apparition du moi, et c'est à tort que Biran hésite à le reconnaître. Elles rentrent ainsi dans le domaine du moi, non du moi phénoménal, mais du moi nouménal, c'est-à-dire de l'âme inconsciente (1).

Ce n'est pas seulement pour le fond, mais encore pour la forme, qu'Ampère essaie de perfectionner l'œuvre de Biran. Ainsi, il voudrait qu'on appelât *autopsie*, c'est-à-dire vue de soi-même, la conscience du moi, et *cognition* le fait complexe qui résulte de l'union de l'autopsie et de l'affection ou de l'intuition. Par cela seul qu'il est encore vierge, ce mot cognition lui semble préférable à celui de perception dont Biran

(1) *Les deux Ampère*, p. 197 et suivantes.

se sert et qui a été pris avant lui en des sens si différents. Il voudrait également qu'on nommât *réminiscence* la trace de la seule autopsie et qu'on réservât le nom de souvenir pour la trace de la cognition prise dans son ensemble. Ce sont là de petits détails ; mais ils nous montrent à quel point Ampère s'était assimilé le biranisme et nous font en quelque sorte assister à son élaboration ; car, à partir d'un certain moment, Ampère n'est plus seulement le disciple de Maine de Biran, il est son auxiliaire et son collaborateur. Bien plus, après avoir reçu de lui l'impulsion, il la lui donne à son tour et le soutient dans les défaillances auxquelles il lui arrive quelquefois de s'abandonner.

II

VUES SUR LES IDÉES, LE RAISONNEMENT ET LA CERTITUDE

Si Ampère est amené par l'influence de Biran à se séparer de Condillac sur la question du moi, il s'en sépare en quelque sorte de lui-même sur celles des sensations, des idées, du raisonnement et de la certitude.

Ainsi, il ne veut pas que l'on confonde la sensation avec l'idée, la sensibilité animale avec l'intelligence qui est la caractéristique de l'homme : « Les sensations seules, dit-il, viennent par les sens, la sensibilité est passive ; les idées sont le produit d'un acte intellectuel, l'intelligence est active. Elle conçoit les subs-

tances et les rapports qui existent entre elles; elle aperçoit les rapports qui existent entre les sensations elles-mêmes... La conception d'une substance, l'intuition d'un rapport sont des actes intellectuels qui laissent dans notre âme une trace, laquelle n'est point, comme la trace d'une sensation, une image, mais qui est une notion ou une idée (1). »

Du reste, ces sensations et ces images qu'il distingue si bien des idées, Ampère les analyse avec plus de finesse que les sensualistes eux-mêmes. On pourra en juger par la manière dont il explique un phénomène peu remarqué, qui se produit pourtant tous les jours à l'Opéra : « Si les paroles que l'on chante, dit-il, ne sont pas fortement prononcées, l'auditeur assis dans le fond de la salle ne reçoit que l'impression des voyelles et des modulations musicales, et n'entend point les articulations, et partant ne reconnaît pas les mots. Qu'il ouvre alors le livret de l'Opéra; et, en suivant des yeux, il entendra très distinctement ces mêmes articulations que tout à l'heure il ne pouvait saisir. Voici ce qui se passe en lui... la vue des paroles écrites réveille en lui les images sonores et acoustiques des paroles prononcées; et les images des sons, renforçant dans son organe les impressions trop faibles qu'il reçoit de la scène, il en résulte une audition distincte (2). » Notre auteur donne à ce phénomène psycho-physiologique, si bien analysé depuis par Wundt, le nom de *concrétion*.

De la question de la nature des idées Ampère passe

(1) V. *Les deux Ampère*, p. 96.
(2) V. *Les deux Ampère*, p. 37.

à celle de leur valeur et combat, sur ce point encore, la doctrine de Condillac. Ce philosophe, qui était plus idéaliste qu'on ne le croit généralement, avait écrit quelque part : « Il ne nous est pas possible de passer de ce que nous sentons à ce qui est. » C'était déclarer que la réalité extérieure nous est tout à fait inaccessible. Berkeley et Hume avaient soutenu la même opinion, ce qui avait donné lieu à Reid de la combattre. Suivant ce dernier, l'homme perçoit directement la matière en vertu de sa constitution propre : c'est là un fait primitif qu'il faut accepter sans le discuter. Ampère n'est point satisfait de cette explication. D'après lui, la substance matérielle n'est pas saisie immédiatement, mais médiatement; elle n'est pas l'objet d'une perception, mais d'une conception, et cette conception est déterminée par le principe de causalité dont nous avons fait la première application sur nous-mêmes. De même que nous ne pouvons percevoir les actes que nous produisons, sans leur concevoir une cause intérieure réelle, nous ne pouvons avoir la sensation d'un obstacle apporté à ces actes, sans concevoir à cette sensation une cause extérieure réelle aussi. En prétendant que l'homme ne saurait atteindre l'extériorité, Condillac a donc méconnu une des grandes lois de notre être, qui est le principe de causalité.

Mais si les idées particulières ont une portée objective, en est-il de même des idées générales? C'est la question célèbre du nominalisme et du réalisme. Contrairement à Condillac, qui se prononce pour le premier de ces systèmes, Ampère prend parti pour le second et se fonde pour cela sur des raisons assez solides.

Suivant lui, le langage est utile à la formation des idées générales, mais il ne les engendre pas. Sans doute ces idées ne répondent pas à des substances, mais elles répondent pourtant à des choses qui existaient avant d'être conçues et nommées et qui existent encore après, à savoir, aux rapports que les substances soutiennent entre elles. La rondeur n'est pas une substance, mais elle n'est pas non plus une idée vide de réalité, une simple émission de voix; elle est un rapport positif entre des corps de même forme, rapport parfaitement réel, qu'il soit vu ou non, qu'il soit conçu ou qu'il ne le soit pas. Par conséquent, le nominalisme et le conceptualisme, qui n'en est qu'une variété, sont des erreurs. Le réalisme, sainement compris et dégagé des exagérations par lesquelles il a été compromis, est la vérité. S'il n'y avait pas, entre les êtres, des rapports réels pour servir d'objets aux idées de genres et de classes, et si toutes ces idées étaient de simples conceptions de l'esprit ou même de simples mots, il n'y aurait pas, dans l'histoire naturelle, de bonnes et de mauvaises classifications. Car ce qui distingue les bonnes des mauvaises, c'est précisément la réalité et l'importance des rapports que l'esprit découvre plus ou moins bien dans les êtres, mais qu'il n'invente pas.

En ce qui concerne le raisonnement, Ampère n'eut pas à renoncer aux idées de Condillac : il ne les avait jamais professées. Il remarquait déjà, dans son Mémoire sur la décomposition de la pensée, que, si le raisonnement allait du même au même, comme Condillac le prétendait, il ne servirait à rien et ne nous procurerait aucune connaissance. Plus tard, il écrivait à Biran avec la rudesse que le genre épistolaire autorise : « La théorie de l'identité des idées sous des signes différents, regardée comme l'origine du jugement et du raisonnement, est ce que les hommes ont jamais inventé de plus faux et de plus ridicule (1). » Il ne pouvait souffrir, lui le grand inventeur, qu'on fît consister les découvertes les plus sublimes à répéter en d'autres termes ce que l'on savait déjà et qu'on ramenât toutes les vérités à cette logomachie, si admirée de Condillac : — Les sensations sont les sensations, le même est le même. — De là le jugement sévère qu'il formule contre la *Langue des calculs*, jugement qu'un auteur contemporain aurait bien dû discuter avant de faire un si pompeux éloge de cet ouvrage. Il n'est bon, suivant Ampère, qu'à étouffer l'esprit des enfants, en les habituant à ne passer jamais d'une idée qu'à l'idée la plus voisine, et qu'à couper les ailes au génie auquel il interdit de franchir, dans son essor, d'immenses intervalles (2).

La partie la plus forte et la plus originale de l'œuvre d'Ampère est la théorie des rapports, qui contient et enveloppe une théorie de la certitude objective. Il distribue tous les objets de la pensée en trois grandes catégories : 1° les phénomènes, modifications que nous percevons, qui dépendent de nous et n'ont, en dehors de nous, aucune existence réelle; 2° les noumènes ou substances que nous ne percevons pas, mais que nous concevons comme causes des phénomènes et qui exis-

(1) V. *Les deux Ampère*, p. 277.
(2) V. *Les deux Ampère*, p. 140.

tent indépendamment de nous; 3° les rapports qui ne sont pas, à la vérité, des noumènes, mais qui ne dépendent pas de nous comme les phénomènes. Ainsi, d'après Ampère, s'il y a de l'absurdité à attribuer les sensations de couleur ou d'odeur, qui sont en nous, aux noumènes qui sont hors de nous, il n'y en a pas à leur appliquer les idées de rapports, celle de nombre, par exemple. Il est absurde de prétendre que deux objets que je vois sont rouges en eux-mêmes et indépendamment de la sensation qu'ils me produisent : il faut dire seulement qu'il y a en eux une cause inconnue qui me donne la sensation du rouge. Mais il n'est pas absurde de soutenir que ces objets sont deux, et il serait puéril de se borner à dire qu'il y a en eux une cause inconnue qui me fait croire à leur dualité, sans qu'elle existe réellement.

Ce qui caractérise les rapports dont il s'agit, particulièrement les rapports de nombre et de position, c'est qu'ils sont indépendants de la nature de leurs termes et immuables. Qu'on change la nature des objets à compter, qu'on remplace des billes par des dés ou réciproquement, le rapport numérique ne change pas; qu'on remplace, dans un corps, les molécules dont on veut déterminer la position relative par d'autres molécules, le rapport reste le même. Il en est des rapports soit logiques, soit moraux, comme des rapports arithmétiques et géométriques. Chacun sait que la matière du syllogisme est indifférente, que la forme seule importe. Il en est de même de la matière du devoir : elle est insignifiante : la forme seule est essentielle. Le rapport de père à fils et le devoir qui en dérive demeurent les mêmes quels que soient les termes du rapport, c'est-à-dire quels que soient le père et le fils.

Sans cette distinction entre les idées de phénomènes et les idées de rapports, la psychologie ne se relierait plus aux autres connaissances humaines, elle ne ferait plus partie du grand concert des sciences; car ses résultats ne s'harmoniseraient plus avec les leurs. Elle ne s'accorderait pas avec la cosmologie, puisqu'elle dirait que la terre, considérée en elle-même et indépendamment de nous, n'est peut-être pas aplatie aux pôles et ne se meut peut-être pas dans une ellipse, mais qu'il y a seulement une cause inconnue qui nous porte à le croire. Elle serait en dissonance avec la théologie naturelle ; car elle pourrait toujours lui objecter qu'il n'y a peut-être pas un premier Être souverainement puissant, intelligent et bon, mais seulement une cause inconnue qui nous fait admettre cet Être premier et ses attributs. — Elle se mettrait ainsi hors la loi du monde intellectuel.

Telle est la théorie par laquelle Ampère a essayé de passer du domaine du paraître à celui de l'être, de la sphère des phénomènes à celle de la réalité; tel est, suivant son expression pittoresque, le pont qu'il a tenté de jeter de l'une à l'autre rive. Suivant lui, le monde est donc réel, Dieu aussi est réel ; nous en avons pour garantes les idées de rapports, dépouillées de toute subjectivité. Ces idées, dit-il, « c'est un fait que les savants les forment et y croient ; permis aux métaphysiciens, comme Kant et Berkeley, de les *désobjectiver* ; mais c'est une immense probabilité contre eux. Voilà mon pont (1). »

(1) *Les deux Ampère*, p. 155 et 247.

Cette théorie n'est pas aussi complètement neuve que J.-J. Ampère, fils de notre philosophe, l'a prétendu dans la savante introduction placée en tête de ses fragments. Elle avait déjà été esquissée par Platon, qui cherchait, on le sait, quelque chose de fixe au milieu de la fluidité universelle, et qui le trouvait dans les essences ou idées. Elle l'avait été par Descartes et Leibniz; elle l'avait été par Locke lui-même, quand il distinguait les qualités premières et les qualités secondes de la matière. Mais enfin elle a son mérite et sa valeur. Bien que nous ne la possédions que par pièces et par morceaux, elle montre suffisamment ce qu'Ampère aurait pu faire, s'il avait essayé de construire une philosophie complète, achevée, et si l'activité désordonnée de sa pensée, qui se portait à la fois sur mille objets, lui eût permis d'élever dans ce genre un véritable monument.

Il nous reste maintenant à faire, dans la philosophie de notre auteur, le départ de ce qu'il doit à Biran et de ce qu'il ne doit qu'à lui-même. Son savant éditeur. M. Barthélemy Saint-Hilaire, hésite à ce sujet et incline à croire que ces deux grands esprits ont abouti, sans communication préalable, à des résultats identiques. C'est là, suivant nous, une hésitation bien peu motivée et une opinion qui ne se comprend guère. N'avons-nous pas vu qu'Ampère soutenait encore, en 1804, dans son Mémoire sur la décomposition de la pensée, plusieurs des principes fondamentaux de Condillac : le principe que toutes nos idées viennent des sens; celui que la volonté et l'attention sont de simples formes de l'instinct; celui que le moi n'est qu'un groupe de faits, au moment où Maine de Biran, dans son Mémoire sur le même sujet, combattait et ces principes et les autres parties du système? Voilà, je crois, une raison qui établit la priorité de Maine de Biran de la manière la plus péremptoire. Ampère n'écrivait-il pas quelque temps après à Maine de Biran : « Tout ce que vous me dites de la génération du moi et des circonstances qui l'accompagnent est tellement conforme à *ma manière de voir actuelle que je vous dois*, qu'il n'y a pas une syllabe que j'en voulusse retrancher (1). » Voilà une raison encore plus décisive que la précédente ; car elle prouve positivement non seulement la priorité de Maine de Biran sur son ami, mais encore l'influence qu'il a exercée sur lui en ce qui touche le point fondamental du système. Les mots : *ma manière de voir actuelle que je vous dois*, ne laissent à ce sujet aucun doute.

Les deux raisons que nous venons de donner ne suffisent-elles pas ? En voici une troisième encore plus forte, s'il est possible. Dans un fragment remarquable, placé à la suite de la correspondance de Biran et d'Ampère, celui-ci ramène toutes les vues qui leur sont communes à cinq points, qui sont : 1° Le sentiment du moi, le phénomène de l'*émesthèse*, comme il le nomme, sans lequel il n'y aurait que des associations fortuites sans causalité et sans durée : c'est le pivot du système ; 2° la relation de causalité entre le moi et les phénomènes qu'il produit ; 3° l'existence des substances ou noumènes permanents ; 4° la relation de causalité entre

(1) *Les deux Ampère*, p. 207.

les noumènes et les phénomènes; 5° les relations des noumènes entre eux, indépendamment de nous : « De ces cinq classes, dit Ampère, quatre se trouvent dans le système primitif et appartiennent en entier à M. de Biran, qui a connu, le premier, tout ce qu'il y a de vraiment important dans le système, relativement aux connaissances (1). » Voilà la part de Maine de Biran parfaitement et largement faite par Ampère lui-même. Que reste-t-il donc à ce dernier? Le cinquième point, la théorie des relations des noumènes : « La théorie de la connaissance de ces relations entre les noumènes, dit-il, m'appartient, à ce qu'il me semble, entièrement; car M. de Biran n'avait pas même cru qu'une pareille connaissance fût possible; et parmi les philosophes, qui l'ont admise sous le nom de connaissance des qualités premières des corps, les uns, comme Locke, l'ont admise sans dire pourquoi; les autres, comme Reid, l'ont attribuée à la supposition ridicule d'une perception immédiate (2). »

En présence de ces textes si positifs, il faut bien convenir qu'Ampère doit à Maine de Biran tout le système qui leur est commun, moins la théorie des rapports. Il faut reconnaître pourtant qu'il a modifié heureusement, sur plus d'un point, la doctrine que Biran lui avait transmise. Ainsi, il a très bien établi, contre ce dernier, que la conscience de l'effort, qui tient tant de place dans sa psychologie, n'est nullement identique à la sensation musculaire. Nous localisons, en effet, l'effort dans le cerveau, tandis que nous rapportons la

(1) *Les deux Ampère*, p. 328.
(2) *Les deux Ampère*, p. 329.

sensation au muscle que l'effort met indirectement en jeu. Ajoutons qu'en sa qualité de mathématicien Ampère fait grand usage du raisonnement et qu'il accepte ses données, en ce qui concerne la perception extérieure, avec une conviction qu'il a de la peine à faire partager à son éminent collaborateur. C'est, en effet, par l'esprit de décision qu'il porte en ces matières, en même temps que par l'emploi des procédés logiques, qu'Ampère se distingue du psychologue profond, mais un peu indécis, qui lui avait frayé la voie.

III

CLASSIFICATION DES SCIENCES

Il est regrettable pour la philosophie qu'Ampère, absorbé par d'autres travaux, n'ait pas poussé plus loin ses études psychologiques. Après s'être approprié, comme nous l'avons vu, tout le système de Maine de Biran, il était l'homme du monde le plus capable d'en combler les lacunes. Il avait même déjà commencé à le faire, dans un cours de philosophie qu'il professa à la Sorbonne, en 1819 et en 1820, touchant les phénomènes intellectuels, et qui fut fort goûté, si nous en croyons un de ses auditeurs les plus pénétrants. Il portait dans ces questions, suivant Sainte-Beuve, un plus vif sentiment de la réalité que les éclectiques, si distingués d'ailleurs, du même temps, qui, n'étant ni naturalistes, ni physiciens, ni mathématiciens, ni

autre chose que psychologues, restaient un peu trop dans les généralités vagues et donnaient à la science de l'homme un caractère abstrait qui en desséchait et en mortifiait l'étude. Mais, en 1820, la découverte d'Œrsted vint l'arracher à la psychologie et le précipita tout entier dans ces recherches sur l'électro-magnétisme qui devaient lui procurer une gloire immortelle.

En 1829, Ampère était dans le Midi, où il était allé demander à un climat plus doux le rétablissement d'une santé languissante, quand la philosophie le ressaisit. Il s'entretint longtemps avec son fils d'une idée qui l'avait préoccupé dès 1807, dans ses leçons à l'Athénée, et même dès 1801, à l'École centrale de Bourg (1), de l'idée de classer, d'après leurs rapports naturels, toutes les sciences humaines. Il y travailla pendant sept ans, c'est-à-dire jusqu'à sa mort (1836) soit à Paris, soit dans ses tournées d'inspecteur général. Cette classification est un travail éminemment philosophique et ce n'est pas sans raison qu'Ampère l'avait intitulée : *Essai sur la Philosophie des sciences;* car elle a pour but de ramener à l'unité toutes les parties, aujourd'hui morcelées et émiettées à l'infini, du savoir humain, et de constituer par là une conception totale du monde et de la vie, c'est-à-dire une philosophie véritable.

Il nous est impossible d'exposer cette classification dans sa totalité; car elle est aussi compliquée que

(1) Voir le discours d'Ampère récemment publié par M. Bertrand, dans l'*Annuaire* de la Faculté des lettres de Lyon (3e année, fascicule III).

celles de l'histoire naturelle sur lesquelles elle est modelée. Dans le premier règne, Ampère place les sciences qui ont pour objet le monde matériel ou sciences cosmologiques, et dans le second celles qui ont pour objet la pensée ou sciences noologiques. Il distingue ensuite, dans le premier règne, le sous-règne des sciences relatives à la matière inorganique, qui comprend l'embranchement des sciences mathématiques et celui des sciences physiques; et le sous-règne des sciences relatives à la matière organisée, qui contient l'embranchement des sciences naturelles et celui des sciences médicales. Il distingue de même, dans le second règne, le sous-règne des sciences noologiques proprement dites, qui comprend l'embranchement des sciences philosophiques et celui des sciences néotechniques; et le sous-règne des sciences sociales, qui contient l'embranchement des sciences ethnologiques et celui des sciences politiques.

Ampère subdivise encore ces premiers groupes et leurs sous-groupes, en se fondant sur la distinction des quatre points de vue auxquels nous devons nous placer, quand nous prenons connaissance des objets. Quel que soit, dit-il, l'objet de ses études, l'homme doit d'abord recueillir les faits, tels qu'il les observe immédiatement (c'est le point de vue *autoptique*); il faut ensuite qu'il cherche ce qui est en quelque sorte caché sous ces faits (c'est le point de vue *cryptoristique*); ce n'est qu'après ces deux genres de recherches qu'il peut comparer les résultats obtenus et en déduire les lois générales (c'est le point de vue *troponomique*); alors enfin il peut remonter aux causes mystérieuses des faits

(c'est le point de vue *cryptologique*). C'est ain psychologie, science de premier ordre, comprend la psychologie élémentaire et la psychognosie, sciences de deuxième ordre, qui comprennent, à leur tour, l'une la psychographie et la logique, l'autre la méthodologie et l'idéogénie, quatre sciences de troisième ordre marquées des quatre caractères précédemment indiqués. Si, en effet, la psychographie s'en tient à l'étude des faits, la logique recherche les vérités qu'ils recouvrent, la méthodologie compare les méthodes propres à les découvrir et l'idéogénie en scrute l'origine cachée. Si on prend les subdivisions de la littérature, — bibliographie, bibliognosie, littérature comparée et philosophie de la littérature — ou celles de l'histoire, — chronographie, chronognosie, histoire comparée et philosophie de l'histoire — il sera facile d'y reconnaître aussi les quatre caractères essentiels dont Ampère s'est servi dans sa classification.

On a adressé à cette classification plusieurs reproches. Ampère a, dit-on, été amené par sa manie de diviser et de subdiviser sans fin à nous donner pour autant de sciences distinctes des points de vue particuliers d'une science unique. Il a, de plus, inventé, pour les désigner, une foule de mots étranges, qui risquent fort de ne recevoir jamais droit de cité dans le Dictionnaire de l'Académie. — Il est difficile de justifier Ampère sur ces deux points; mais il faut convenir que les défauts qu'on reproche à sa classification sont compensés et au delà par les mérites qui la distinguent. A la classification ingénieuse, mais artificielle de Bacon et de d'Alembert, qui reposait sur le rôle que les di-

verses facultés, — mémoire, imagination, raison, — jouent dans les diverses sciences, il a substitué une classification naturelle, fondée sur les rapports que les objets des sciences ont entre eux. Avant Auguste Comte, cet autre classificateur célèbre, il a groupé les sciences, en commençant par celles qui se rapportent aux objets les plus simples, pour s'élever graduellement à celles qui se rapportent aux objets les plus complexes. Chez lui, les sciences mathématiques et les sciences physiques, les sciences naturelles et les sciences médicales, les sciences noologiques et les sciences sociales ne sont guère distribuées autrement que chez l'écrivain positiviste. Ajoutons qu'il a montré une étendue d'esprit et une largeur de vues dont Comte n'approche pas, en faisant aux sciences morales et même aux sciences littéraires, complètement oubliées par ce dernier, une place immense dans sa classification.

Il ressort de tout ce qui précède qu'Ampère a été profondément spiritualiste. Mais on n'aurait qu'une idée incomplète de cet homme supérieur, si nous n'ajoutions pas qu'il a été en même temps profondément chrétien. Son christianisme avait-il son principe dans sa raison ou dans sa nature aimante ou dans son éducation religieuse, c'est ce que nous n'examinerons pas. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'après quelques crises passagères, qui rappellent celles de Pascal, Ampère y resta constamment attaché et y trouva, dans les plus tristes circonstances de sa vie, une source de consolations et d'espérances. Chez lui, du reste, comme chez plusieurs de ses compatriotes et de ses amis du même temps, tels que Camille Jordan, Ballanche et de Gé-

rando, la religion s'alliait sans effort à l'amour de la liberté, à la philanthropie, au désir du progrès, en un mot, à tous les sentiments qui sont comme le fonds de l'homme moderne. Elle s'alliait surtout à la passion pour la science. Personne, en effet, n'aspira jamais à la vérité avec une ardeur plus dévorante et un plus complet oubli de lui-même : « A quoi sert le monde, disait-il ? A donner des idées aux esprits. » Un jour qu'il était malade à Lyon et que son ami Bredin était venu lui faire visite, il s'aperçut que celui-ci détournait la conversation des sujets scientifiques et lui en demanda la raison : — C'est, répondit-il, que les sujets scientifiques vous passionnent trop et que je veux ménager votre santé. — « Ma santé ! s'écria-t-il, il doit bien être question de ma santé ! Il ne doit être question entre nous que de ce qui est éternel. » C'est cette préoccupation ardente, exclusive de la science qui explique les distractions souvent citées de cet esprit à la fois si grand et si candide, distractions dont il est permis de sourire, mais à la condition que le sourire n'ôte rien au respect ni à l'admiration.

On voit, par cette étude rapide, qu'Ampère, qui a tant fait pour les progrès de la physique, a aussi fait beaucoup pour ceux de la métaphysique. Après avoir collaboré avec Maine de Biran à la théorie de la volonté, il a esquissé personnellement celle de cette intelligence, qui est, à ses yeux, la faculté de saisir les rapports et qui s'identifie, dans son essor le plus élevé, avec le génie lui-même ; puis il a couronné tous ses travaux par cette classification des sciences, qui exigeait à la fois les connaissances d'un

savant universel et l'esprit généralisateur d'un vrai philosophe. C'est pourquoi nous avons dû lui donner une place qu'il n'avait pas obtenue jusqu'à présent, dans l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle.

CHAPITRE V

ROYER-COLLARD

Métaphysique de Royer-Collard. — Philosophie politique.

Maine de Biran et Ampère avaient complètement réintégré, au sein de notre nature, l'élément actif méconnu par Condillac ; mais ils n'y avaient rétabli qu'imparfaitement l'élément rationnel que ce philosophe avait également nié. Tout en analysant les notions premières qu'on dérive ordinairement de la raison, Biran les avait fait découler de l'expérience interne et avait fait sortir de la même source, malgré leurs caractères d'universalité et de nécessité, les vérités premières dont ces notions sont des parties intégrantes : il était resté plus ou moins enlacé dans les liens de l'empirisme. Tout en étudiant, sous le nom de faculté des rapports, la faculté de raisonner, Ampère n'avait pas cru devoir remonter aux principes premiers

qui lui servent de point de départ et sans lesquels tout raisonnement est impossible : il n'avait professé qu'un demi-rationalisme. Ce que Biran et Ampère n'avaient pas fait, Royer-Collard le fit ; ces principes rationnels qu'ils n'avaient qu'entrevus, il les soumit à une analyse approfondie et à une critique sérieuse : il fut déjà un vrai rationaliste. Il le fut d'abord dans l'ordre spéculatif et sous des formes didactiques ; il le fut plus tard dans l'ordre politique et sous des formes oratoires, et inaugura parmi nous cette alliance du rationalisme et du libéralisme qui devait durer près d'un demi-siècle dans notre pays. Sa naissance et son éducation l'avaient, du reste, préparé à ce double rôle, comme on le verra par les détails dans lesquels nous allons entrer.

Pierre-Paul Royer-Collard naquit en 1763, à Sompuis, près de Vitry-le-Français. Il sortait de ces populations rurales, où la vie physique et la vie morale conservent d'ordinaire toute leur force et toute leur richesse, pendant que le sang s'appauvrit et que les âmes s'énervent au sein des grandes cités. La famille de son père et surtout celle de sa mère étaient imbues depuis longtemps de l'austère doctrine de Port-Royal, et pratiquaient cette espèce de stoïcisme chrétien dans toute sa rigidité. A leurs yeux, le devoir était une chose sacrée, avec laquelle on ne transige pas, et leurs enfants étaient façonnés à l'accomplir coûte que coûte. Aussi, sans rester enfermé dans l'horizon de la secte, le jeune Royer garda de sa première éducation une singulière sévérité de principes et une rare élévation d'âme. Son instruction fut dirigée à peu près comme son éducation. Il avait brillamment parcouru le cercle

de ses études, au collège de Chaumont, quand le supérieur, qui était son oncle maternel, lui ayant fait subir un examen détaillé, lui déclara simplement qu'il était bien préparé pour apprendre. En conséquence, il l'envoya chez les oratoriens de Saint-Omer, qui lui firent rapprendre pendant trois ans ce qu'il savait déjà, en lui imposant l'obligation de se rendre raison de tout. Royer-Collard attribue lui-même à cette austère discipline le goût qu'il eut toujours depuis pour les lectures sérieuses, ainsi que les habitudes méditatives qu'il conserva toute sa vie.

Après avoir enseigné quelque temps les mathématiques, qui ajoutèrent encore à la rectitude naturelle de sa pensée, Royer se livra à l'étude du droit et se fit recevoir avocat. Il paraît que son esprit était dès lors fort ouvert aux idées nouvelles ; car les bateliers de l'île Saint-Louis qu'il habitait, l'envoyèrent siéger à la Commune dont il fut secrétaire et qu'il ne quitta que dans la nuit du 10 août, quand la commune légale fut expulsée, au son du tocsin, par la commune insurrectionnelle. Plus tard, après la journée du 31 mai, il dut s'enfuir de Paris, pour éviter le sort des Girondins, et se réfugia dans son village, où il fut protégé par le respect qu'inspiraient les vertus de sa famille et la dignité morale de sa mère.

Royer-Collard rentra dans la vie publique, en 1796, par une vigoureuse polémique contre de Branges, administrateur du département de la Marne, qui avait imposé une réquisition arbitraire aux habitants de Sompuis. Royer appelle hardiment cet acte un attentat contre les personnes et contre les propriétés, et ne veut pas qu'on

l'excuse, en invoquant des précédents, c'est-à-dire des faits analogues ; car, en bonne logique, dit-il, ce n'est pas le fait qui établit le droit, mais le droit qui légitime le fait. — C'est déjà du rationalisme. — Quant aux menaces de de Branges, il y répond avec un suprême dédain : « Rien, lui dit-il, ne m'impose moins que les formes menaçantes dont vous vous êtes revêtu... La pensée ne reçoit point de chaînes et les actions ne reçoivent que celles de la loi. » — C'est déjà du libéralisme exprimé dans un admirable langage. — Nommé député au conseil des Cinq-Cents, en 1797, il défendit, comme son ami Camille Jordan, le clergé persécuté par des sectaires fanatiques. Il parla avec élévation de cette religion, qui est la base de la morale populaire, et montra qu'il n'appartenait pas à des législateurs éclairés de déraciner, à l'inverse des conquérants les plus brutaux, ce besoin impérieux qui pousse les multitudes à étendre leurs espérances par delà les limites de la vie humaine. Non seulement, ajoutait-il, cela ne serait pas politique, mais cela ne serait pas juste. Or, si l'on a dit naguère : De l'audace, encore de l'audace et toujours de l'audace ! le moment est venu de s'écrier : De la justice, encore de la justice et toujours de la justice ! — C'est là, comme on voit, un vrai plaidoyer en faveur de la liberté des cultes.

A ce moment, Royer-Collard n'était pas encore royaliste. Il ne le devint qu'après avoir été traité comme tel et exclu du Conseil des Cinq-Cents par le coup d'État du 18 fructidor. Il se rallia alors à ce groupe d'hommes modérés, qui voulaient concilier les institutions de l'ancienne monarchie avec les conquêtes de la Révolu-

tion, et entretint même, sur ce sujet délicat, une correspondance curieuse avec le futur roi Louis XVIII. Elle cessa dès l'établissement de l'Empire. La pensée de Royer-Collard ne se révèle à nous, durant les premières années du nouveau régime, que par un article, publié dans *le Journal des Débats*, sur un auteur fort connu alors et fort inconnu aujourd'hui, sur l'académicien Guibert. Il y raille, avec autant de malice que de bon sens, cette éloquence sans sujet que le désœuvrement des esprits avait mise à la mode, durant le siècle précédent, et cette philosophie ambitieuse dont les déclarations ampoulées sonnaient d'avance le tocsin de la Révolution. Il nous apparait donc, à cette date, comme un homme né avec la passion de la justice, et partant avec l'amour du droit et la haine du privilège, mais que les horreurs de la Convention et les mœurs du Directoire ont peu à peu désaffectionné de la Révolution d'abord et ensuite de la philosophie dont elle était issue. Aussi tout nous porte à croire que, lors même qu'il n'eût pas trouvé sous sa main, à cette époque, les œuvres de Reid, il n'en eût pas moins attaqué le condillacisme ; il y était conduit par toutes les pentes de son ésprit et de son caractère, aussi bien que par le mouvement intellectuel et moral de son temps (1).

(1) V. M. de Barante, *Vie politique de Royer-Collard*, t. I, *passim*.

I

MÉTAPHYSIQUE DE ROYER-COLLARD

Nommé, en 1811, professeur d'histoire de la philosophie à la faculté des Lettres de Paris, en remplacement de M. Pastoret, Royer-Collard commença son cours le 4 décembre. La première année, il se borna à traduire et à lire à ses auditeurs les ouvrages de Reid, en y ajoutant ses propres réflexions. L'année suivante, devenu plus maître de ses idées et de sa méthode, il philosopha par lui-même sur les questions que l'auteur écossais s'était posées. La troisième année, il essaya de tracer le tableau des opinions émises sur ce sujet par les philosophes modernes ; mais les événements politiques, qui survinrent, interrompirent ce travail et il n'a jamais été achevé. Ce cours, qui devait donner une nouvelle orientation à la pensée française, dura donc moins de deux ans et demi. Aussi il ne nous en reste que trente et quelques fragments, qui ont été publiés, en 1828, par Jouffroy, à la suite de sa traduction de Reid.

Au moment où Royer-Collard monta dans sa chaire, la philosophie de Condillac dominait encore en France et Laromiguière essayait, en la réformant, de lui rendre un regain de jeunesse. Le nouveau professeur, lui, ne chercha pas à la réformer, il la rejeta complètement. Cependant il en conserva la méthode, qui était l'observation, et resta par là un homme du XVIIIe siècle.

Il prétendait même que c'était en la suivant avec plus d'exactitude que son devancier qu'il arrivait à des résultats différents. En un mot, il opposa au condillacisme, non les grandes hypothèses spiritualistes de Malebranche et de Leibniz qu'il repoussait tout en les admirant, mais le spiritualisme positif et expérimental de Thomas Reid. Il avait été frappé de la force des arguments que ce dernier avait dirigés contre le sensualisme de Locke, l'idéalisme de Berkeley, le scepticisme de Hume, et avait conçu la pensée de les tourner contre le condillacisme qui contenait, suivant lui, toutes ces erreurs ensemble. Reid s'était surtout occupé de la perception extérieure, parce que Hume et Berkeley, se fondant sur l'idée que Locke s'en était faite, en avaient contesté la valeur. Royer-Collard aborda, à son tour, cette question, qui lui paraissait avoir été mal résolue par Condillac, et consacra presque tout son enseignement à en chercher la vraie solution.

On s'étonnera peut-être qu'un tel esprit se soit concentré dans l'étude de ce seul fait, en apparence secondaire, de la perception extérieure. Mais d'abord il n'y a point de fait secondaire en philosophie ; car l'esprit intervient tout entier dans le plus humble, avec ses énergies constitutives et ses lois essentielles. Ensuite, l'analyse de la perception implique celle de toute la connaissance objective, c'est-à-dire celle de tous les éléments soit empiriques, soit rationnels, dont elle se compose. En traitant cette question, Royer-Collard était, en effet, amené à traiter non seulement de la perception en elle-même, mais encore de l'induction, de la causalité, de la substance, de l'espace, de la durée,

c'est-à-dire des principales conceptions rationnelles qui s'y mêlent, et à construire toute une métaphysique.

Pour bien comprendre la nature de la perception, il faut, suivant notre philosophe, l'observer avec soin, au lieu de se livrer là-dessus à des spéculations transcendantes. Or, l'observation nous atteste tout d'abord que la perception est une chose et que la sensation en est une autre, mais que nous sommes trop souvent tentés de ramener ces deux faits à un seul, à celui des deux qui est prédominant. Si je m'approche du feu, j'éprouve une sensation agréable ou désagréable et, en même temps, je perçois l'objet qui la cause. Ici la sensation est le fait saillant ; la perception ne compte presque pas : aussi je dis simplement que je *sens* de la chaleur. Quand j'appuie la main contre un mur, j'en perçois nettement la forme et j'éprouve une sensation qui m'affecte à peine : aussi je dis que je *perçois* cet objet, non que je le sens. Si la perception n'était qu'une sensation, dit Royer-Collard, il en serait de l'étendue et de la solidité comme de l'odeur et de la chaleur, elles ne seraient pas absolues, mais relatives, elles existeraient quand nous les sentons et n'existeraient pas quand nous ne les sentons pas : c'est l'idéalisme, tel qu'il a été professé par divers philosophes, notamment par Condillac. Pour réfuter ce système, Royer-Collard s'appuie presque uniquement sur la distinction classique des qualités premières et des qualités secondes de la matière, de l'étendue et de la solidité, dont nous avons une perception si nette et si claire, et des couleurs, des saveurs, des odeurs, qui ne nous révèlent

que confusément les propriétés des corps dont elles émanent (1).

C'est là une réfutation qu'il doit être permis aujourd'hui de trouver insuffisante. Prenons l'étendue, dont l'idée paraît si claire et si absolue à Royer-Collard, et voyons en quoi elle consiste au juste. Nous éprouvons, au contact d'un corps, une continuité de résistance et nous jugeons instantanément qu'il a une étendue continue; car la continuité de résistance et la continuité d'étendue nous semblent deux choses identiques. Or, il se trouve que cette étendue continue n'existe pas; car tout corps est composé de molécules et, entre les molécules, il y a des pores, en sorte que la peau de la plus belle personne du monde, vue avec des yeux suffisamment perçants ou avec un microscope d'une puissance suffisante, nous paraîtrait trouée comme un crible ou comme une écumoire. Quand nous considérons la voie lactée à l'œil nu, elle nous paraît une bande blanche dont les points se touchent, c'est-à-dire un tout continu; mais, quand nous la regardons au télescope, nous voyons qu'elle est composée d'une multitude d'étoiles distinctes et séparées les unes des autres par des intervalles effroyables. Les rayons de ces étoiles, convergeant à la fois sur la rétine, produisent en nous la sensation d'une étendue continue, bien que cette étendue n'existe pas. On voit par là qu'il en est de la perception de l'étendue comme de celle des autres propriétés des corps, qu'elle dépend

(1) *Fragments philosophiques*, à la suite des œuvres de Reid, t. III, p. 400 et suiv.

de l'organisation du sujet percevant, et qu'elle est, elle aussi, en un certain sens, tout à fait relative.

Cependant la distinction des qualités premières et des qualités secondes n'est pas entièrement dénuée de fondement. Les unes répondent à la sensation de l'effort, qui suppose à la fois quelque chose qui agit et quelque chose qui résiste, c'est-à-dire à la fois le moi et le non-moi; les autres répondent aux sensations non musculaires et passives, qui n'impliquent rien de semblable. Par le sens de l'effort, nous savons, suivant la remarque de Maine de Biran, qu'il y a quelque chose hors de nous et que ce quelque chose agit sur nous. Mais ce qui agit sur nous est un principe d'action, une force. Nous pouvons donc affirmer, outre le moi, le non-moi, outre le sujet qui agit du dedans au dehors, des objets qui agissent du dehors au dedans. Ces objets sont-ils tels qu'ils nous apparaissent? Il y aurait certainement de la témérité à le prétendre. Il y a vraisemblablement autant de différence entre le monde tel que nous le percevons et le monde réel qu'entre le ciel vulgaire et le ciel astronomique; mais enfin ce monde existe et existe comme une collection de forces en corrélation avec la force que nous sommes. C'est tout ce qu'il nous importait de savoir. Ajoutons que le monde est étendu; car là même où il n'y a pas continuité de résistance, il y a de l'espace, c'est-à-dire continuité d'étendue. Ainsi, ces grandes qualités de la matière, l'étendue et l'impénétrabilité, qu'on est, au premier abord, tenté de nier, paraissent à la réflexion non seulement réelles, mais encore premières; car elles ne supposent pas les autres et les autres les supposent,

et elles existeraient encore, quand il n'y aurait personne pour les percevoir. La science, suivant la remarque d'un philosophe contemporain, semble revenir aujourd'hui à cette théorie ; car elle explique les sons, les couleurs, la chaleur, par le mouvement, c'est-à-dire par l'étendue et la force, qui elles-mêmes ne s'expliquent pas.

Ces qualités des corps qui se révèlent à nous, quand nos sens s'ouvrent sur le monde extérieur, nous ne les connaissons encore qu'au présent et au passé : comment arrivons-nous à les connaître dans l'avenir? Qui me dit que ces qualités subsistent encore, quand elles ont cessé d'agir sur moi? J'en ai pour garant, répond Royer-Collard, un principe *sui generis*, qui contient en soi l'idée de la stabilité et de la généralité des lois de la nature et permet à mon esprit de s'élever, du point où il opère, dans l'immensité de l'espace et de la durée : c'est le principe de l'induction. Le propre de l'induction est, en effet, de conclure du particulier au général, comme la déduction conclut du général au particulier. de sorte qu'il y a en nous comme deux raisons, qui ont chacune leurs lois et leurs procédés distincts : la raison déductive qui s'exerce dans les mathématiques et dont la logique a été fixée par Aristote, et la raison inductive, qui domine dans la philosophie de la nature, ainsi que dans celle de l'esprit humain, et dont Bacon a essayé de déterminer les lois.

C'est, dit Royer-Collard, grâce à l'induction que la nature nous apparait, non comme un assemblage de faits particuliers et passagers, mais comme un ensemble de faits liés, persistants, pouvant et devant

éveiller la prévoyance, la prudence, la science elle-même. C'est grâce à ce principe que peut s'établir entre l'esprit de l'homme et la nature ce commerce fécond que Bacon appelait de ses vœux, *commercium mentis et rerum*. Sans l'induction, l'univers ne serait qu'un vaste cadavre. Elle lui donne la vie, lui prête la parole, en faisant de chaque phénomène un signe qui nous révèle celui qui l'a précédé et celui qui doit le suivre. — Elle nous met en rapport avec la société comme avec la nature ; sans elle, en effet, nous ne saurions pas que l'idée que nos semblables attachaient hier à tel signe, à tel mot, ils l'y attachent encore aujourd'hui, et tout langage entre eux et nous serait impossible (1).

Pour Royer-Collard, le principe d'induction sert en quelque sorte de transition entre les faits d'observation et les principes de la raison ; car, s'il est plus général que les premiers, il n'est ni évident, ni nécessaire comme les seconds. Parmi ces derniers, il étudie d'abord le principe de causalité, qui peut se formuler ainsi : Tout ce qui commence d'exister a une cause. — C'est, suivant notre philosophe, un principe universel et nécessaire, ce qui revient à dire non seulement qu'il n'admet pas d'exception, mais encore que le contraire est impossible et absurde. Pour l'établir, il procède par voie d'élimination. Il est, dit-il, ou un préjugé ou une acquisition du raisonnement ou une généralisation de l'expérience ou un principe primitif et évident par lui-même. S'il est un préjugé, toute la connaissance humaine,

(1) *Fragments*, Œuvres de Reid, t. IV, p. 279 et suiv.

qui repose là-dessus, croule par la base ; s'il est un produit de raisonnement, qu'on montre les prémisses d'où on l'a tiré et qu'on reprenne la démonstration qu'on a faite pour l'obtenir ; s'il est une généralisation de l'expérience, qu'on explique comment l'expérience, qui n'atteint que le général et le contingent, a pu cette fois saisir l'universel et le nécessaire. Loin de nous donner ce principe, — que tout ce qui commence a une cause, — l'expérience extérieure, ainsi que Hume l'a démontré, ne nous donne pas même l'idée de causation, mais seulement celle de succession. L'expérience intérieure, il est vrai, nous fournit réellement l'idée de cause, celle de la cause que nous sommes ; mais, entre le rapport de cette cause particulière à tel ou tel fait particulier et le rapport de toute cause à tout fait qui commence, rapport qui constitue proprement le principe de causalité, il y a un abîme.

L'expérience intérieure ne rend pas mieux compte de la nécessité de ce principe que de son universalité ; elle est saisie, non par la conscience, mais par la raison. Ce principe doit être regardé, par conséquent, comme un principe primitif et évident, comme une donnée rationnelle (1).

L'analyse que Royer-Collard a faite du principe de substance n'est pas moins remarquable et est restée, jusqu'à ces derniers temps, presque sans contestation, dans la science. A la première sensation que nous éprouvons, dit-il, deux choses se révèlent à nous, la sensation

(1) *Fragments*, œuvres de Reid, t. IV, p. 274 et suiv.

elle-même et le sujet sentant. La première est saisie par la conscience ou expérience interne ; la seconde est conçue par l'entendement à l'occasion de la première. Ce que nous disons des choses spirituelles s'applique de tout point aux choses matérielles. Je ne puis percevoir par les sens l'étendue et l'impénétrabilité, sans les rapporter par l'entendement à quelque chose d'étendu et d'impénétrable. Le jugement par lequel nous attribuons ainsi les qualités perçues à une substance conçue est un jugement primitif comme celui de causalité, c'est une loi constitutive de la raison.

Mais cette substance, à laquelle nous rapportons les qualités, en quoi consiste-t-elle au juste ? Il ne faut, dit Royer-Collard, ni raisonner à perte de vue sur elle, comme si nous en avions une idée directe et distincte, ainsi que l'ont fait les anciens et les scolastiques ; ni la nier, comme l'ont fait certains modernes, sous prétexte que l'idée que nous en avons est indirecte et obscure. Car, pour être indirecte et obscure, elle n'en est pas moins réelle. Je crois être quelque chose de distinct de mes sensations et de mes pensées, quelque chose dont la continuité identique subsiste, pendant que ses modifications varient et s'écoulent perpétuellement. Quand je sens l'odeur d'une rose, je suis bien convaincu que je ne suis pas cette odeur ; car cette odeur passe et je reste. Cependant c'est à l'occasion d'une sensation de ce genre que mon *moi* s'est révélé à lui-même.

Condillac attaque vivement l'idée de substance en général et celle du moi en particulier. Suivant lui, — et c'est une opinion qui a été reproduite de nos jours, — l'idée

du moi se réduit à celle d'une collection de pensées ou de sensations. Mais, pour qu'il en soit ainsi, dit très bien Royer-Collard, il faut que ces pensées coexistent. Or, elles se succèdent, elles ne coexistent pas. Nos esprits sont donc, dans cette hypothèse, des additions qui commencent à la vie et finissent à la mort; et, comme le total varie de minute en minute, nous ne sommes pas un seul instant une seule et même chose. De plus, le propre de l'esprit, c'est de s'apercevoir. Mais, si l'esprit n'est lui-même qu'une collection, il sera donc une collection qui s'apercevra elle-même, une addition qui aura la vertu de s'additionner, comme d'additionner ce qui n'est pas elle! Cela peut-il se comprendre? Enfin, si le moi est une collection de sensations, cette collection a commencé, il y a eu en nous une première sensation. Mais cette première sensation a-t-elle été sentie? Évidemment; car une sensation non sentie n'en est pas une. Sentie par qui? Par le moi. Or, qu'était le moi à ce moment-là? Une collection de sensations? Non, puisqu'il n'y en avait encore qu'une seule en nous. Cette sensation elle-même? Pas davantage. Qu'est-ce, en effet, qu'une sensation qui se sent? Qu'est-ce qu'une sensation qui s'affirme et qui dit *moi*? Le moi est donc dans la première sensation, comme dans la millième, mais sans se confondre ni avec l'une ni avec l'autre (1).

Après avoir analysé les notions de cause et de substance, Royer-Collard analyse celles d'espace et de durée. Nous ne le suivrons pas dans ce long travail et

(1) *Fragments*, œuvres de Reid, t. IV, p. 300 et suiv.

nous contenterons d'en enregistrer les principaux résultats. En même temps, dit-il, que nous percevons un corps par le toucher, nous concevons, par l'entendement, un espace qui le contient et nous jugeons que cet espace est, à son tour, contenu dans un autre, et ainsi de suite à l'infini. De plus, nous pouvons anéantir par la pensée tous les corps qui remplissent l'espace; nous ne pouvons anéantir l'espace lui-même : nous le concevons comme éternel et indestructible. Il y a, suivant Royer-Collard, de nombreux rapports entre la notion de durée et celle d'étendue. De même que celle-ci nous est suggérée par le toucher, sans être produite par le toucher, celle-là nous est suggérée par la mémoire, sans être produite par la mémoire. De même que nous concevons l'étendue comme devant subsister indépendamment des objets étendus, qui nous y ont fait penser tout d'abord, nous concevons la durée comme indépendante des événements avec lesquels elle nous est primitivement apparue. De même que nous passons de l'idée d'un espace borné à celle d'un espace sans bornes, nous nous élevons de l'idée d'une durée limitée à celle d'une durée sans limites. Ajoutons que ni l'une ni l'autre de ces idées n'a été formée par des additions successives; car le fini, ajouté autant de fois qu'on le voudra à lui-même, ne saurait donner l'infini (1).

Notre auteur est amené, comme on voit, en suivant la méthode d'observation, qui est celle de l'époque, à constater en nous des principes de croyance au delà desquels il est impossible de remonter et qui s'impo-

(1) *Fragments*, œuvres de Reid, t. IV, p. 338 et suiv.

sent à nous avec une évidence irrésistible, à l'occasion des objets mêmes que l'observation saisit. Ce sont les principes de cause et de substance, d'espace et de durée. Ces principes doivent, suivant lui, être acceptés sans discussion, puisqu'ils sont premiers et évidents. De plus, nous ne devons pas choisir entre eux, admettre les uns et rejeter les autres; car ils ont tous la même autorité. Chercher à infirmer celle de quelques-uns c'est chercher à infirmer celle de tous, c'est frayer la voie au scepticisme absolu; car « on ne divise pas l'homme, on ne fait pas au scepticisme sa part; dès qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier (1). »

Ce qu'il y a de plus remarquable dans toutes ces vues de Royer-Collard, c'est la méthode qu'il a suivie pour y arriver, méthode faite d'analyse sévère et de critique rigoureuse, qui devait permettre à ses successeurs de contrôler les résultats qu'il aurait obtenus. Cependant ces résultats eux-mêmes ne sont pas sans valeur. Sans doute il aurait pu traiter de l'induction avec plus de détail; mais il a eu du moins le mérite d'en sonder les bases avec quelque profondeur et de nous donner là-dessus un travail suffisamment philosophique. Sans doute il a eu tort de voir dans le moi un objet de conception et non de perception; mais il a eu le mérite de défendre sa réalité contre le condillacisme, qui en faisait une simple collection de sensations, par des arguments qu'on pourrait encore aujourd'hui tourner contre l'associationisme. Sans doute il a analysé l'idée de cause avec moins de finesse que

(1) *Fragments*, œuvres de Reid, t. IV, p. 451.

Maine de Biran, mais il a établi plus fortement le principe de causalité et les autres principes rationnels, de sorte qu'on peut dire que, s'il est resté inférieur à son ami comme observateur et comme psychologue, il lui a été supérieur comme raisonneur et comme dialecticien.

Il est curieux de voir le rationalisme de notre siècle marcher ainsi, à ses débuts, sous les auspices de la sage et prudente Écosse, d'un pas déjà si ferme et si sûr, en attendant que, sous l'influence des systèmes de la moderne Allemagne et sous celle du platonisme et du cartésianisme rajeunis, il se donne plus hardiment carrière. A cette première période de son développement, il ne soupçonne encore ni cette théorie de la raison impersonnelle, ni ces vues sur la philosophie de l'histoire qui devaient plus tard donner matière à tant de discussions; il ne s'adresse pas encore à l'imagiation esthétique, au sentiment moral, à l'intérêt social, en même temps qu'à l'intelligence, comme il l'a fait quelquefois depuis et comme on le lui a si durement reproché. Il se tient aussi près que possible des faits et ne hasarde d'autres théories que celles qui en sortent, pour ainsi dire, d'elles-mêmes. S'il a péché alors de quelque manière, ce n'est pas par excès, mais par défaut de hardiesse; ce n'est pas en se livrant à des spéculations aventureuses, mais en s'en tenant trop exclusivement aux données du sens commun.

On voit par là ce qu'il faut penser de certaines critiques dirigées par un écrivain contemporain contre Royer-Collard (1). M. Taine lui reproche d'abord de

(1) Taine, *les Philosophes français du* XIXe *siècle*, ch. II.

faire de la morale et non de la science, de se préoccuper des conséquences sociales que les doctrines peuvent avoir plutôt que de ces doctrines elles-mêmes. Lors même qu'il en serait ainsi en une certaine mesure, ce ne serait pas, suivant nous, un bien grand crime. Quand un savant aboutit, en raisonnant, à une absurdité, dans n'importe quelle science, on en conclut qu'il est parti de principes faux ou qu'il a raisonné sans exactitude et que l'opération est à recommencer. Pourquoi n'en serait-il pas de même en philosophie? Eh bien, cette méthode qu'on reproche à Royer-Collard d'employer et qu'il aurait pu employer assez légitimement, il ne l'emploie pas. On l'accuse de faire de la morale, non de la science, et il se trouve qu'il fait toujours de la science et jamais de la morale. On l'accuse d'apprécier les doctrines d'après leurs conséquences sociales, et il se trouve qu'il les apprécie en elles-mêmes et pour elles-mêmes. Bien plus, il raisonne, non pas sur les notions morales, telles que celles de la liberté, du devoir, de la responsabilité, qui importent si fort à la vie pratique; mais sur les notions métaphysiques, telles que celles du temps et de l'espace, de la substance et de la cause, qui ont un caractère purement spéculatif. Ajoutons qu'il le fait d'une manière serrée et scientifique, en s'abstenant de faire appel à une autre faculté qu'à la raison et de recourir à un autre procédé qu'à la preuve.

Parce que Royer-Collard admet des principes qui président à tous nos jugements et au delà desquels on ne peut pas remonter, on insinue encore que sa philosophie a un caractère mystique. Comme s'il y avait le

moindre mystisme à reconnaitre, avec tous les géomètres, qu'il y a des axiomes, c'est-à-dire des vérités qui servent à démontrer les autres, mais qui ne se démontrent pas elles-mêmes! Non content de faire de cet esprit si net et si ferme une sorte de mystique, on essaie de le transformer, lui, l'éloquent champion de la liberté, en je ne sais quel fauteur du pouvoir absolu. On laisse échapper, touchant l'antagoniste de M. de Branges et le futur défenseur de la liberté de la presse, ces étranges paroles : « L'habitude et l'inclination le guident vers les doctrines qui nous courbent et nous retiennent. Il aime les barrières et il en pose. Il fait la police en philosophie. » — Pour faire de Royer-Collard un adversaire de la liberté, il faudrait attendre d'avoir donné autant de gages que lui à la cause libérale. La vérité est que, par sa philosophie comme par son caractère, il était entraîné vers le libéralisme, non vers l'absolutisme, et qu'il en avait lui-même le sentiment. L'empereur ayant lu par hasard son discours d'ouverture, où pourtant l'éloge obligé du maître ne brillait que par son absence, crut y remarquer des tendances favorables à ses vues : « Savez-vous, dit-il à Talleyrand, qu'il s'élève dans mon Université une philosophie fort sérieuse, qui pourra bien nous faire grand honneur, et nous débarrasser tout à fait des *idéologues*, en les tuant sur place par le raisonnement? » Le propos étant revenu à Royer-Collard : « L'empereur se méprend, dit-il. Descartes est plus intraitable au despotisme que Locke, et la doctrine de l'*âme* est bien autrement favorable à la liberté que celle de la *sensation transformée*. Pour les partisans de cette dernière

théorie, la résistance morale à la force est une inconséquence généreuse ; pour nous, elle est un devoir irrémissible (1). » Ces paroles de Royer-Collard trouveront dans la dernière partie de sa vie un commentaire éloquent et une éclatante confirmation.

II

PHILOSOPHIE POLITIQUE

La chute de l'Empire arracha Royer-Collard à la philosophie. Un des premiers actes de la Restauration fut, en effet, de nommer l'ancien correspondant de Louis XVIII directeur de la librairie et conseiller d'État. Plus tard, il ajouta à ces fonctions celles de président de la commission de l'instruction publique. On le pressentit même pour savoir s'il lui serait agréable de recevoir un titre nobiliaire en récompense de ses services : « Dites au ministre, répondit le philosophe, que j'ai assez de dévouement pour oublier cette impertinence. » — Tant-il est vrai que chez lui l'homme moderne vivait sous le partisan des anciennes institutions !

Les actes politiques de Royer-Collard, à partir de la Restauration, sont assez connus : ils appartiennent à l'histoire. Nous nous bornerons à les rappeler brièvement et à en marquer le rapport avec la philosophie

(1) Villemain, *Études sur la Littérature contemporaine*, p. 311-312.

qui les dirigea et en fit l'unité. Ce grand esprit, en effet, n'est pas un simple empirique : c'est un théoricien, un homme qui a une doctrine et qui l'applique à chaque cas particulier. De là sans doute la qualification de doctrinaire si souvent donnée tant à lui qu'à son école. On a pu, il est vrai, relever, dans sa carrière, quelques dérogations aux principes qu'il professait ; mais ce sont de celles qui sont presque inévitables dans la pratique et qui sont d'ailleurs plus apparentes que réelles. Ainsi, ce publiciste, qui fut généralement si favorable au gouvernement parlementaire, soutenait avec ardeur, en 1815, les prérogatives de la Couronne contre la Chambre. Mais la raison en est bien simple, c'est que le roi représentait alors les idées de liberté et de progrès, et la Chambre celles d'oppression et de réaction : c'était, en effet, cette Chambre passionnée et sanguinaire qui est connue sous le nom de Chambre introuvable.

La doctrine de Royer-Collard était celle de 1789. Elle reposait sur deux principes fondamentaux, celui de la souveraineté de la raison et celui de l'inviolabilité de la personne humaine. Suivant Royer-Collard, en effet, il y a des droits naturels, antérieurs et supérieurs aux constitutions politiques et aux lois positives, des droits que ni les décrets d'un roi ni les votes d'une Chambre ne peuvent détruire ni invalider; car ils ne dérivent ni de la volonté d'un monarque, ni même de la volonté générale, mais de la nature de l'homme en tant que doué de personnalité et de raison. De ce nombre sont les droits que chacun possède d'être respecté dans sa vie et dans sa propriété, dans l'expression de sa pensée et dans

l'exercice de son culte, et de faire tout ce qu'il veut sous la seule condition de ne pas nuire. Ces deux principes, celui de la souveraineté de la raison et celui de l'inviolabilité de la personne, constituent le fond du rationalisme et celui du libéralisme, qui n'en est qu'une application. Il est difficile, en effet, aux autres écoles de les admettre sans se contredire. Comment l'école sensualiste, par exemple, les reconnaîtrait-elle, elle qui ne voit dans l'homme qu'un esclave de la fatalité et qui défère à la sensation le gouvernement de notre vie? Comment l'école traditionaliste les professerait-elle, elle qui prétend que la révélation seule peut nous découvrir le vrai et le juste, par l'organe de ses interprètes autorisés, et que nous n'avons, même dans la vie civile, qu'à nous courber sous leur main?

Voilà ce qu'il faut bien comprendre, si on veut se rendre compte du rôle de Royer-Collard, pendant la Restauration. C'est parce qu'il est rationaliste qu'il défend avec tant de noblesse la cause de la philosophie contre les ennemis des lumières et de la raison : « Le pays qui a donné Descartes à l'Europe, dit-il, ne repoussera pas le flambeau allumé par ce grand homme. Sans la philosophie, il n'y a ni littérature ni science véritables. Si de pernicieuses doctrines se sont élevées sous son nom, c'est à elle, non à l'ignorance, qu'il appartient de les combattre... La pensée a maintenant retrouvé dans les épreuves de l'analyse sa sublime origine, la morale son autorité, l'homme ses destinées immortelles (1). » C'est parce qu'il est rationaliste qu'il

(1) Barante, *Vie politique de Royer-Collard*, t. I, p. 425.

veut que l'Etat enseigne à tous les vérités rationnelles, qui sont le patrimoine commun de l'espèce et qui constituent l'unité de la société, au milieu de la diversité des intérêts particuliers et des opinions particulières qui la divisent. C'est parce qu'il est rationaliste qu'à propos de la loi sur le sacrilège il proteste contre l'invasion audacieuse de la théologie dans le libre domaine de la raison : « On ne se joue pas, dit-il, avec la religion comme avec les hommes; on ne lui fait point sa part, on ne lui dit pas avec empire qu'elle ira jusque-là et pas plus loin. Le sacrilège résultant de la profanation des hosties consacrées est entré dans votre loi; pourquoi celui-là seul, quand il y en a autant que de manières d'outrager Dieu? Et pourquoi seulement le sacrilège, quand, avec la même autorité, l'hérésie et le blasphème frappent à la porte? La vérité ne souffre point ces transactions partiales. De quel droit votre main profane scinde-t-elle la majesté divine, et la déclare-t-elle vulnérable sur un point, invulnérable sur tous les autres, sensible aux voies de fait, insensible à tous les autres outrages? (1) » Il montre ensuite que, dès qu'on fait passer dans la loi un seul des dogmes de la religion révélée, on se condamne à l'y faire passer tout entière, c'est-à-dire à reconnaître une religion de l'État et à restaurer le régime antérieur à 89.

Du reste, il n'est pas un seul principe libéral que Royer-Collard n'ait soutenu à cette époque en se fondant sur la souveraineté de la raison et sur l'inviolabilité de la personne humaine. Il défendait le droit de péti-

(1) Barante, t. II, p. 249.

tion contre ceux qui le trouvaient abusif ou inutile ; il défendait l'inviolabilité des députés contre ses propres amis, lors de l'expulsion de Manuel ; enfin, il faisait de la liberté de la presse le palladium de toutes les autres libertés, dans un temps où bien des gens étaient tentés de la considérer comme un fléau. On sait avec quelle énergie il se prononça contre la loi proposée en 1827 : « Ce n'est pas, dit-il, contre la licence qu'elle est dirigée, mais contre la liberté ; ce n'est pas contre la liberté de la presse seulement, mais contre toute liberté naturelle, politique et civile, comme essentiellement nuisible et funeste. Dans la pensée intime de la loi, il y a eu de l'imprévoyance, au grand jour de la création, à laisser l'homme s'échapper libre et intelligent au milieu de l'univers ; de là sont sortis le mal et l'erreur. Une plus haute sagesse, ajoutait-il avec son ironie acérée, vient réparer la faute de la Providence, restreindre sa libéralité imprudente, et rendre à l'humanité sagement mutilée le service de l'élever enfin à l'heureuse innocence des brutes (1). »

Royer-Collard n'était pas aussi favorable à l'égalité qu'à la liberté. Ainsi, il considérait *l'électorat*, non comme un droit commun à tous les citoyens, mais comme une fonction dévolue aux plus capables. C'était encore, en un certain sens, une application de son principe de la souveraineté de la raison, qui veut que les plus éclairés gouvernent les autres. C'était au nom du même principe qu'il voulait que les différentee classes de la société fussent inégalement représentées dans les

(1) Barante, t. II, p. 291.

régions du gouvernement, les classes supérieures par une chambre haute, les classes moyennes par une chambre basse, et qu'une royauté héréditaire et nationale, âme vivante de la patrie, leur servît d'arbitre et les empêchât de s'opprimer mutuellement. Cependant il combattait les privilèges toutes les fois qu'ils ne lui paraissaient pas motivés par l'intérêt général, et faisait, en définitive, la part assez large à la démocratie. C'est ainsi qu'il protesta contre la motion rétrograde, qui voulait que le fils d'un officier fût admis sans examen dans les écoles militaires, et qu'il soutint le principe démocratique des concours, comme seul compatible avec l'égalité devant la loi. C'est ainsi qu'il répondit à M. de Serre, qui se plaignait que la démocratie coulât à pleins bords, par ces paroles célèbres : « Oui, elle coule à pleins bords dans cette belle France, plus que jamais favorisée du ciel. Que d'autres s'en affligent ou s'en courroucent ; pour moi, je rends grâce à la Providence de ce qu'elle a appelé aux bienfaits de la civilisation un plus grand nombre de ses créatures (1). »

Royer-Collard fut apprécié, comme il devait l'être, par ses contemporains. Sept collèges électoraux l'envoyèrent à la Chambre des députés, en 1827, et l'Académie française le désigna à l'unanimité pour succéder à l'immortel Laplace. De tels triomphes étaient faits pour chatouiller l'âme la plus stoïque ; mais ils furent attristés par les événements politiques qui suivirent. Il dut lire lui-même à Charles X, en qualité de prési-

(1) Barante, t. II, p. 134.

dent de la Chambre, l'adresse des 221, qui constatait le désaccord survenu entre la royauté et les représentants du pays, et vit ensuite, la mort dans l'âme, s'abîmer cette monarchie sur laquelle il avait fondé tant d'espérances. Il parut encore neuf ans à la Chambre des députés, sous le règne de Louis-Philippe ; mais il ne prit point une part active aux affaires et se borna à exprimer, en traits sarcastiques, ses opinions sur les hommes et les choses d'une époque qui ne lui convenait plus et qui lui inspirait les plus sombres pressentiments. En 1845, il se retira à la campagne : « Mes amis, dit-il en arrivant aux paysans qui l'entouraient, j'ai voulu mourir au milieu de vous. » Sentant ses forces s'affaiblir, il se prépara, non-seulement en philosophe, mais encore en chrétien, au dernier voyage, et montra, dans ce moment critique, une sérénité admirable : « Je suis pas à pas, disait-il, les progrès de ma mort ; j'apprends petit à petit à me séparer de toutes choses ; je me vois déjà dans le cimetière du village et je m'y mets ».

Ainsi mourut cet homme éminent dans lequel la libérale et vaillante bourgeoisie de la Restauration se contempla, quinze ans, comme dans une image embellie d'elle-même et qui se recommande à la fois comme orateur, comme politique et comme philosophe au souvenir de la postérité. Ajoutons que, chez lui, — chose rare ! — l'orateur et le politique furent toujours subordonnés au philosophe, que la parole et l'action ne furent jamais que l'expression du sentiment et de la pensée.

C'est parce qu'il est philosophe que Royer-Collard élève à une si grande hauteur toutes les questions qu'il

traite : celle de la liberté de la presse, celle de la liberté des cultes, celle des réquisitions militaires elle-même, et qu'il fait de chacun de ses discours une thèse où se donne carrière son esprit généralisateur. C'est parce qu'il est philosophe qu'il exprime si admirablement le double sentiment du devoir et du droit, principe générateur de la philosophie pratique tout entière. Nous avons eu des orateurs d'un talent plus varié, plus abondant, plus pathétique ; nous n'en avons point eu d'un talent plus noble, plus élevé et qui emporte l'âme dans une plus haute sphère. A considérer, non pas le degré, mais la nature des talents, c'est le Corneille de la tribune.

C'est également à la philosophie que l'homme politique doit ses dispositions les meilleures et ses inspirations les plus heureuses. Il lui doit cette modération qui résulte, non d'un tempérament froid, mais d'une raison supérieure et à travers laquelle on sent les bouillonnements contenus d'une nature ardente ; il lui doit cet esprit large et conciliant qui lui fait chercher l'accord, si difficile et qui n'est pas encore trouvé, de l'ordre et de la liberté, de la religion et de la Révolution ; il lui doit surtout sa passion indomptable pour le bien public, sa vie loyale et sans reproche, qui inspire encore moins d'admiration que de respect, et qui fait de lui un modèle digne d'être imité par tous les hommes vraiment distingués de notre génération (1).

(1) V. sur Royer-Collard, De Barante, *Royer-Collard, sa vie publique, ses discours et ses écrits*, 2 vol. ; Baudrillart, *Publicistes modernes* ; Taine, *Philosophes du XIXe siècle*.

CHAPITRE VI

DE GÉRANDO

Pour affranchir les esprits de la domination de Condillac et rompre le charme qu'il exerçait sur eux, il ne suffisait pas de leur proposer quelques théories nouvelles, plus ou moins difficiles à comprendre et à apprécier, il fallait encore leur donner le spectacle de tous les systèmes si riches et si variés qui s'étaient produits dans l'histoire, de manière à leur faire voir que le condillacisme n'était, à tout prendre, qu'un système comme un autre, ayant ses bons et ses mauvais côtés, au lieu d'être la forme définitive de la philosophie et le dernier mot de la raison. C'est ce que fit un écrivain d'un esprit plus facile que rigoureux, plus étendu que profond, plus conciliant que systématique, et qui semblait appelé par ses qualités comme par ses

défauts à jouer un tel rôle. Nous voulons parler du baron de Gérando.

Joseph-Marie de Gérando naquit à Lyon, le 29 février 1772. Après avoir fait de bonnes études chez les oratoriens de sa ville natale, il se disposait à entrer dans leur ordre, où l'attiraient à la fois son humeur paisible, ses goûts studieux et ses inclinations philanthropiques, quand les décrets de l'Assemblée constituante supprimèrent les congrégations religieuses. Lorsque Lyon fut assiégé par la Convention, l'élève des oratoriens fut enrôlé parmi les défenseurs de la place, se battit avec courage et fut plus d'une fois à deux doigts de la mort. Obligé de s'enfuir, après la prise de la ville, il se réfugia en Savoie, avec Camille Jordan, puis en Suisse, puis à Naples, où il devint commis d'un banquier, parent de sa famille, et ne rentra en France qu'après trois ans d'exil, à la suite de l'amnistie proclamée par le Directoire. Son ami Camille Jordan venait d'être nommé membre du Conseil des Cinq-Cents; de Gérando l'accompagna à Paris et fut assez heureux pour le sauver, dans la journée du 18 fructidor, et pour l'emmener sain et sauf en Allemagne.

Nous trouvons, peu de temps après, de Gérando fiancé à une noble Alsacienne qu'il avait connue à Tubingue, puis engagé comme chasseur dans un régiment en résidence à Colmar, puis traitant la question de l'influence des signes sur la faculté de penser, dans un Mémoire que des mains féminines transcrivent sur du beau papier, à mesure qu'il le compose, et que l'Institut couronne, en 1799, en émettant le vœu que le jeune chasseur philosophe soit promptement appelé à Paris.

Il y fut appelé, en effet, et attaché au ministère de l'intérieur par François de Neufchâteau, qui était alors le Mécène de la littérature.

Grâce aux loisirs que lui laissa sa nouvelle position, de Gérando put faire de son Mémoire sur les signes un ouvrage en quatre volumes qu'il publia en 1800, composer un autre Mémoire sur la génération des connaissances humaines, qui fut couronné par l'Académie de Berlin en 1802, et écrire son *Histoire comparée des systèmes philosophiques*, en trois volumes, qui parut en 1804. Ce fut l'époque de sa plus grande activité philosophique; car, à partir de ce moment, il fut enlevé à la philosophie par la politique et la haute administration. Il n'y revint qu'en 1823, pour publier une nouvelle édition, considérablement augmentée, mais non achevée, de son *Histoire des systèmes*. Nous avons encore de lui un grand ouvrage sur le droit administratif qu'il avait enseigné sous la Restauration, plusieurs opuscules sur l'éducation, qui le préoccupait extrêmement, de véritables traités sur la bienfaisance qu'il pratiqua toute sa vie, et un beau livre de morale, intitulé : *Du perfectionnement moral et de l'éducation de soi-même* (1825), qui fut couronné par l'Académie française. Nous tenons même de son fils, ancien premier président à la cour impériale de Metz, qu'il a laissé un *Traité de l'existence de Dieu* et une *Critique de la Philosophie de Locke;* mais ces deux ouvrages sont restés manuscrits.

Nous ne voulons apprécier, chez de Gérando, ni l'éducateur, ni le moraliste, ni même le philosophe, mais seulement l'historien de la philosophie. Comme

philosophe il est encore, à beaucoup d'égards, disciple de Condillac. S'il n'admet pas, avec lui, que la science n'est qu'une langue bien faite, il exagère encore singulièrement l'importance du langage et va jusqu'à prétendre que l'homme ne s'est élevé à la dignité d'homme que par l'usage des signes. S'il fait dériver quelques idées, telles que celles de substance, d'unité et d'identité, de la réflexion, il n'ose pas rejeter pour cela le grand principe condillacien, que toutes nos connaissances sont des sensations transformées. S'il fait, dans son système, une certaine place à l'activité à côté de la sensibilité, à la raison à côté de l'expérience, il ne la leur accorde qu'en hésitant et semble craindre de s'insurger contre la doctrine régnante. Comme historien de la philosophie, il est sans doute aussi disciple de Condillac, mais il inaugure parmi nous un genre nouveau, qui doit avoir après lui de brillantes destinées, et il fraie la voie à une doctrine philosophique plus large et plus compréhensive. C'est donc uniquement comme auteur de l'*Histoire comparée des systèmes* que nous allons l'étudier.

De Gérando place son ouvrage sous les auspices de Bacon et déclare qu'il n'est qu'une application partielle d'une des plus grandes idées de l'illustre philosophe. Bacon voulait qu'on exposât l'histoire de toutes les productions de l'esprit humain, — sciences, philosophie, arts, littérature, — depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours; il demandait qu'on les suivît dans tous leurs mouvements, soit de progrès, soit de décadence, et qu'on en déterminât exactement les causes, en évoquant, suivant ses belles expressions, le

génie de chaque siècle; il demandait enfin qu'on tirât de ce vaste exposé l'instruction qui y était contenue, c'est-à-dire la connaissance des moyens les plus efficaces d'améliorer le régime du monde intellectuel.

Ce que le philosophe anglais voulait qu'on fît pour l'ensemble des connaissances humaines, le philosophe français essaiera de le faire pour la philosophie, qui en occupe, pour ainsi dire, le sommet. Bien plus, il tâchera de ramener la philosophie elle-même à ses principes les plus généraux, à ceux qui dominent l'ordre intellectuel pris dans son ensemble. Ces principes sont ceux qui se rapportent à l'origine des idées. Suivant la solution qu'on donne à cette question capitale, toutes les questions secondaires se résolvent, en effet, autrement, et la doctrine tout entière prend une physionomie nouvelle. Au lieu d'exposer l'histoire des systèmes de philosophie dans leur totalité, ce qui entraînerait beaucoup de longueurs et de confusion, de Gérando exposera donc surtout celle des solutions que ces systèmes donnent à la question de l'origine de nos connaissances; car ce sera les faire connaître par leur caractère principal et essentiel. Ce caractère en quelque sorte dominateur une fois connu, les caractères subordonnés suivront d'eux-mêmes, et les systèmes, au lieu d'être juxtaposés au hasard, seront distribués selon les règles de la méthode naturelle.

Que cette idée de Gérando soit aussi solide qu'ingénieuse, il est permis d'en douter. On peut dire, en effet, à l'auteur : L'historien doit reproduire la réalité telle qu'elle a été, sans addition, sans soustraction, ans modification d'aucune sorte, et en évitant par-

dessus tout de donner au passé les couleurs du présent. Or, est-ce là ce que vous allez faire? Vous prétendez qu'il y a dans tous les systèmes une question fondamentale : je le veux bien. Vous ajoutez que cette question est celle de l'origine des idées : je le veux bien encore, quoique cela ne soit pas évident. Mais la question qui est fondamentale au point de vue absolu, l'est-elle au point de vue relatif? Celle qui l'est pour vous, l'est-elle pour tout le monde? Évidemment non. Et cependant vous donnez à entendre qu'elle l'est, en faisant d'elle le pivot de chaque système. La question de l'origine des idées n'a été fondamentale que pour les philosophes du XVIII[e] siècle; pour les autres, elle était accessoire; pour quelques-uns même, elle n'existait pas. En la donnant pour base à tous les systèmes, vous en changez l'ordonnance et vous les refaites sur un plan qui n'était pas celui de leurs auteurs, vous faussez l'histoire.

Nous adresserons à de Gérando un autre reproche. Il a cru devoir diviser son travail en deux parties bien tranchées, la partie narrative et la partie critique, l'exposition et la discussion. Or, c'est là un défaut qui, pour être moins grave que celui de tout à l'heure, n'en est pas moins réel. Si l'exposition des doctrines n'est relevée par aucune réflexion, elle sera sèche et aride; si les réflexions s'y mêlent, elle empiétera sur la partie qui doit suivre. Quant à la discussion, si elle se réfère peu à l'exposition, elle sera obscure; si elle s'y réfère beaucoup, elle entraînera des répétitions. Ajoutons que cette division détruit l'unité, qui est le premier mérite d'une composition, et contrarie, comme on l'a remar-

qué, toutes les habitudes de l'esprit, qui aime à concevoir et à juger dans un moment unique. Si on veut se faire une idée des inconvénients de cette méthode, qu'on essaie de l'appliquer mentalement à quelques-unes des belles œuvres de l'histoire littéraire. Que deviendrait, je le demande, le *Tableau de la littérature française au* XVIIIe *siècle*, de Villemain, si on rangeait tous les faits d'un côté et toutes les appréciations de l'autre? Un tout organique coupé en deux et d'où le souffle de la vie se serait enfui sans retour.

Malgré les défauts que nous venons de signaler, l'ouvrage de Gérando ne manque pas de mérite, pour le temps où il a paru. La partie narrative en est écrite d'un style facile et abondant et mêlée de réflexions sobres et sensées. Sans doute on ne s'avisera point d'aller chercher là un exposé de la philosophie de Platon, après tant de travaux approfondis et élevés qui ont été faits de nos jours sur cette matière, depuis ceux de Victor Cousin jusqu'à ceux de M. Alfred Fouillée. Cependant il faut savoir gré à de Gérando d'avoir rendu à ce philosophe plus de justice que la plupart de ses contemporains, et d'avoir vivement relevé le jugement incroyable que, du haut de son dogmatisme étroit, portait sur lui Condillac, quand il disait : « Ses opinions ne paraissent qu'un délire qui mériterait peu de nous occuper. » Sans doute il n'a pas pénétré toute la profondeur de la doctrine d'Aristote et n'a pas bien compris la grandeur de cette métaphysique que M. Ravaisson a depuis exposée d'une manière si magistrale ; mais il a célébré, chez ce philosophe, le génie de l'observation élevé à sa plus haute puissance et l'esprit de

coordination et de classification porté à un degré jusqu'alors inconnu. De tous les philosophes de l'antiquité, les seuls envers lesquels il montre une sévérité excessive sont ceux de la dernière période. Quand nous étudions aujourd'hui Plotin et les autres philosophes de l'école d'Alexandrie, soit dans leurs propres ouvrages, soit dans les belles histoires de M. Jules Simon et de M. Vacherot, nous avons de la peine à comprendre que de Gérando n'ait vu chez eux que de folles imaginations ou de vagues rêveries; quand nous lisons Origène, saint Augustin et les autres Pères de l'Église, ou que nous parcourons les différents travaux dont ils ont été l'objet, nous nous étonnons que l'historien de 1804 leur accorde si peu de place dans son livre. Cela tient sans doute à l'opposition flagrante qu'il y avait entre le rationalisme ardent et mystique des Alexandrins et des Pères et l'empirisme un peu froid et un peu sec qui dominait encore au commencement de notre siècle et dont de Gérando avait été imbu malgré lui.

Parmi les philosophes modernes, ceux que notre auteur admire le plus sont Bacon et Descartes; mais c'est au premier qu'il paraît donner la préférence. Non content de rendre hommage à la merveilleuse imagination et aux anticipations hardies qui font sa gloire, il vante sa science, qui était, comme on sait, assez mince, et son influence sur son époque, qui fut moins grande qu'on ne le croit généralement. Il suit en cela l'exemple des écrivains de l'*Encyclopédie*, qui avaient décerné à Bacon une sorte d'apothéose, afin d'avoir un grand nom à opposer à celui de Descartes. Quand il traite de ce dernier, il ne faut pas lui demander cette

largeur de vues et cette richesse de détails que M. Bouillier a portées depuis dans son *Histoire du Cartésianisme*. Cependant les chapitres qu'il consacre à ce sujet sont instructifs, attachants et plus exacts qu'on ne devait les attendre d'un condillacien et d'un philosophe des premières années du XIX[e] siècle. Suivant lui, — et c'est là une réflexion aussi fine que juste, — Descartes possédait au plus haut degré deux facultés qui vont rarement ensemble, celle qui analyse et celle qui compose, la faculté critique et la faculté créatrice. C'est ce qui explique comment il parvint à dissoudre les anciens systèmes et à y substituer un système nouveau.

Mais de tous les philosophes dont de Gérando s'est occupé, Kant est celui qu'il a étudié le plus longuement. C'était justice, puisque c'était le moins connu et le plus récent de tous, et que l'histoire a d'autant plus d'importance et d'intérêt qu'elle se rapproche davantage de l'époque où on l'écrit. La France entendit alors parler presque pour la première fois (car nous n'avions encore sur ce sujet que l'ouvrage de Villiers, qui venait de paraître et qui n'avait pas eu beaucoup de lecteurs) et de la philosophie critique et du vaste mouvement d'idées auquel elle avait donné naissance. Alors, presque pour la première fois, les formes de la sensibilité et les catégories de l'entendement, les jugements analytiques et les jugements synthétiques firent leur apparition parmi nous, et, pour la première fois aussi, les noms, depuis si connus, de Jacobi, de Fichte, de Schelling frappèrent des oreilles françaises. Si de Gérando ne comprend pas toujours bien les doctrines abstraites

d'outre-Rhin et s'il ne les expose pas toujours avec beaucoup d'exactitude, il ne montre pas à leur égard une hostilité bien violente et ne demanderait pas mieux que de les trouver vraies.

On peut déjà voir, par l'analyse de cette première partie de l'ouvrage de Gérando, quelle en est la valeur et quelle en a été l'influence. Il effaça, quand il parut, tous les essais qui avaient été tentés parmi nous dans le même genre, et remit dans la circulation une multitude de conceptions que laissait perdre une génération insoucieuse et qu'on put dès lors opposer avec succès à ce condillacisme qui avait tout envahi. C'est là que Biran vint chercher, comme dans un arsenal, les armes dont il avait besoin pour défendre la philosophie contre les attaques du vicomte de Bonald ; c'est là qu'Ampère apprit vraisemblablement à connaître la doctrine de Kant, tout en se rendant parfois assez bien compte de l'insuffisance de son interprète (1) ; c'est là peut-être aussi que Cousin puisa l'idée de ces grands travaux sur l'histoire de la philosophie, qui devaient faire un peu oublier ceux de Gérando, mais que ceux-ci avaient préparés et rendus possibles.

Dans la première partie de son livre, de Gérando avait exposé, comme autant de faits, les divers systèmes de philosophie ; dans la seconde, il essaie de les classer et de déterminer les lois qui président à leur formation et à leur succession. C'est la partie la plus neuve de son ouvrage.

Tous les problèmes que la philosophie se pose, se ra-

(1) V. *Les deux Ampère*, p. 297-298.

mènent, dit-il, à celui de l'origine de nos connaissances, à celui de leur certitude et à celui de leur objet, et à chacun de ces trois problèmes, on peut faire trois réponses différentes, dont deux extrêmes et contraires et une moyenne et conciliatrice. C'est par les réponses extrêmes et contraires qu'il commence. On me demande, dit-il, d'où viennent nos connaissances. Je puis répondre ou qu'elles viennent des sens ou qu'elles viennent de la raison : — c'est le sensualisme ou le rationalisme. — On me demande si nous avons quelque connaissance certaine. Je puis répondre oui ou non : — c'est le dogmatisme ou le scepticisme. — On me demande enfin quel est l'objet de nos connaissances. Je puis répondre que ce sont les substances matérielles qui nous environnent ou que ce sont nos modifications internes, nos idées elles-mêmes : — c'est le matérialisme ou l'idéalisme. — Mais, entre ces doctrines antinomiques, dit de Gérando, il y a un milieu. Entre le système qui donne tout aux sens et celui qui donne tout à la raison, il en est un autre qui fait à chacune de ces deux facultés sa part et qui réconcilie le sensualisme et le rationalisme. De même, entre le dogmatisme, qui ne doute de rien, et le scepticisme, qui doute de tout, il est un système moins exclusif, qui consiste à savoir douter avant d'affirmer et à savoir affirmer après avoir douté. Enfin, entre le matérialisme, qui n'admet que les choses matérielles, et l'idéalisme, qui n'admet que nos idées, il est un troisième système plus compréhensif qui les admet les unes et les autres. Hegel, comme on voit, n'est pas le seul philosophe qui ait essayé, dans ce temps-là, de mettre d'accord la thèse

et l'antithèse, en les unissant au sein de la synthèse. Dans la mesure de ses forces, Gérando en a fait autant.

Voilà les systèmes classés et aussi jugés. Voyons maintenant comment ils se forment et comment ils se succèdent.

Le sensualisme ou empirisme, doit, suivant de Gérando, précéder le rationalisme dans l'humanité, de même que le développement des sens précède celui de la raison dans l'homme. Mais du moment que ces deux systèmes coexistent, ils se combattent. Le rationalisme prouve très bien à l'empirisme qu'il ne saurait, avec les seules données des sens et en éliminant toute vérité rationnelle et absolue, arriver à construire la science ; car rien n'est plus mobile et plus inconsistant que la sensation, et la science doit avoir des fondements solides et inébranlables. L'empirisme, de son côté, reproche assez sensément au rationalisme de partir de l'abstrait et non du concret, du possible et non du réel, et de se mettre par là dans l'impossibilité d'atteindre jamais ce dernier. Il énumère ensuite les conséquences souvent opposées auxquelles les rationalistes ont abouti, en partant de leurs prétendus principes fixes et immuables, et demande où est cette science inébranlable qu'ils se proposaient de fonder. Un autre système apparaît alors sur la scène philosophique : c'est le scepticisme. Admettant comme également valables les arguments des rationalistes contre les sens et ceux des sensualistes contre la raison, il en conclut que tous nos moyens de connaître sont frappés d'impuissance et que nous ne savons rien avec certitude. Mais l'esprit philosophique ne reste pas longtemps dans cet état. Il

soumet ses moyens de connaître à une critique plus rigoureuse et plus approfondie et finit par s'apercevoir que l'expérience et la raison, que l'on se plaît à mettre en opposition, s'accordent en définitive parfaitement et qu'il s'agit uniquement de savoir dans quel ordre elles interviennent dans la connaissance et dans quelle mesure chacune d'elles y contribue.

Dès lors, s'il y a encore entre les doctrines des différences, qui permettent de les classer en doctrines expérimentales et en doctrines spéculatives, il n'y a plus entre elles de contradiction absolue : elles peuvent se développer parallèlement, sans se heurter, et en se prêtant même un concours mutuel. Grâce à cette heureuse harmonie, les penseurs les plus éminents s'accordent, malgré des dissidences inévitables, à reconnaître toutes les vérités les plus hautes et à professer cet ensemble de principes essentiels que Leibniz appelait une philosophie éternelle, *perennis quædam philosophia*.

Les vues que nous venons d'exposer n'ont point été, que nous sachions, remarquées par les historiens, et pourtant elles méritaient de l'être. Elles donnent, en effet, à de Gérando, comme nous allons le montrer, une physionomie nouvelle, et agrandissent son rôle au sein de la philosophie du XIXe siècle. Jusqu'à présent on l'a regardé comme un condillacien un peu indécis, que l'influence de Victor Cousin a rendu un beau jour éclectique. C'est ainsi que Damiron le considère, dans son livre, et que Cousin lui-même a l'air de le représenter, dans l'article qu'il lui a consacré. Or, nous soutenons qu'au lieu de se borner à suivre Cousin,

de Gérando l'a devancé sur des points de la plus haute importance. La célèbre classification des systèmes en système sensualiste, système idéaliste, système sceptique et système mystique, dont on fait honneur à Cousin, n'est-elle pas déjà, à quelques nuances près, chez de Gérando ? Il n'y manque que le système mystique, le moins considérable des quatre, qu'il n'a pas totalement omis, mais qu'il a placé ailleurs. Ne trouvons-nous pas aussi chez de Gérando — chose plus grave et plus caractéristique — l'indication de l'ordre dans lequel les trois premiers systèmes se succèdent, et cet ordre n'est-il pas exactement le même que celui qui a été signalé depuis par Cousin ? Ne trouvons-nous pas — ce qui est encore plus remarquable — chez de Gérando, comme chez Cousin, la prétention de concilier tous les systèmes exclusifs, en les subordonnant à un système moyen, qui s'approprie tout ce qui les unit et élimine tout ce qui les sépare ? Ne trouvons-nous pas enfin, chez l'un comme chez l'autre, l'ambition de dégager des systèmes passagers une philosophie impérissable, qui se nourrit constamment de leurs travaux et s'enrichit constamment de leurs dépouilles ?

Nous n'avons pas l'intention, en soutenant cette thèse, de diminuer Victor Cousin, mais de l'expliquer. Sainte-Beuve remarque, avec sa pénétration ordinaire, que l'œuvre littéraire de Chateaubriand *(Génie du christianisme, Atala, Voyage en Amérique, Itinéraire)* semble avoir été préparée par diverses productions de l'époque dont les traits s'y sont pour ainsi dire fondus en une unité harmonieuse : par le *Pouvoir civil* de Bonald, où sont si bien célébrées les institutions de la

vieille France; par le *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre, où sont si admirablement dépeintes la nature physique et la nature morale abandonnées à elles-mêmes ; par l'*Anacharsis* de Barthélemy, où sont décrits avec une élégance un peu apprêtée les sites et les monuments de la Grèce ; par les *Ruines* de Volney, où sont retracés avec un peu d'emphase les restes encore debout de Palmyre et les horizons de la Syrie. Il faut dire la même chose de l'œuvre philosophique de Victor Cousin. Elle a été préparée, elle aussi, par plusieurs doctrines, qui s'étaient produites peu auparavant et qui s'y sont en quelque sorte combinées, tout en demeurant parfaitement reconnaissables. Ainsi, on y démêle sans peine, à côté de la théorie de la sensibilité, legs des sensualistes de l'âge précédent, celle de la volonté si profondément élaborée par Maine de Biran, celle de la raison déjà esquissée par Royer-Collard, et l'idée même de l'éclectisme déjà émise et formulée par de Gérando. L'estimable Lyonnais n'a donc pas seulement donné à la France la première histoire de la philosophie qui ait une valeur sérieuse, il a encore fourni un élément important à la philosophie française elle-même.

CHAPITRE VII

VICTOR COUSIN

Vie et travaux de Victor Cousin. — Conception de la philosophie. — Vues sur la méthode. — Éclectisme. — Psychologie et métaphysique. — Esthétique. — Morale et théodicée. — Philosophie de l'histoire. — Histoire de la philosophie. — Influence de Cousin.

I

VIE ET TRAVAUX DE COUSIN; CONCEPTION DE LA PHILOSOPHIE; VUES SUR LA MÉTHODE; ÉCLECTISME

Le spiritualisme n'avait encore rallié, vers 1815, qu'un petit nombre d'adhérents parmi les philosophes, les savants, les hommes d'État, et n'exerçait encore que bien peu d'influence sur l'opinion publique. Il ne pouvait s'imposer à la majorité des intelligences éclairées qu'à la condition d'être d'abord adopté par un esprit assez fécond et assez large pour en combler les lacunes et en coordonner les éléments, assez passionné et assez tenace pour se vouer tout entier à sa propaga-

tion, assez puissant et assez habile pour enlever ou pour tourner toutes les difficultés capables de compromettre son triomphe. Il trouva ce rare esprit dans Victor Cousin.

Cousin naquit le 28 novembre 1792 à Paris, au cœur de la Cité, non loin de cette montagne Sainte-Geneviève où il devait presque renouveler les prodiges de l'enseignement d'Abélard. Issu d'un sang plébéien, — il était fils d'un joaillier, — nourri au sein de la population parisienne et bercé au bruit des fêtes de la Révolution, il n'eut pas plus tard, comme tant d'autres, à rompre avec les habitudes et les croyances de son enfance pour se mettre en harmonie avec les hommes et les choses de son pays et de son temps. De là le calme et la sérénité qui caractérisent sa vie et sa doctrine. Il fit ses études au lycée Charlemagne avec un éclat exceptionnel. Il obtint, en 1810, outre le prix d'honneur de rhétorique, presque tous les premiers prix du concours général. Aussi entra-t-il, cette année même, le premier de la première promotion, à l'école normale récemment fondée et fut-il dès lors considéré comme le prince de la jeunesse. Peut-être faut-il attribuer à ses succès classiques le caractère un peu trop littéraire qu'on a quelquefois relevé dans ses écrits et qui en fait des œuvres d'art autant que des œuvres de science.

Cependant, dès sa première année d'école, d'autres études mieux faites pour ses fortes facultés et où il pouvait mieux déployer son esprit de prosélytisme, étaient venues disputer Cousin à la littérature. Il était encore complètement étranger à la philosophie, — car

on ne l'enseignait pas alors dans les lycées, — quand il assista pour la première fois aux leçons de Laromiguière. Il fut, dit-il, aussi ému en entendant l'aimable idéologue que Malebranche, quand il ouvrit pour la première fois un livre de Descartes, et sa vocation fut dès lors fixée : il devint philosophe et philosophe à moitié sensualiste. Mais bientôt le sévère enseignement de Royer-Collard (1812) lui démontra qu'à côté de la sensation il faut faire sa place non seulement à l'attention, mais encore à la raison, en attendant que les observations pénétrantes de Maine de Biran (1816) lui fissent voir dans la volonté le fondement de la personnalité et le principe de la vie psychologique.

Appelé à la fois (1815) à suppléer Royer-Collard à la Sorbonne, dans la chaire d'histoire de la philosophie moderne, et à former à l'école normale, l'élite des professeurs de philosophie, Cousin dut se livrer à un rude mais fécond labeur. Ce fut pour satisfaire aux exigences de ce double enseignement, qui dura depuis 1815 jusqu'en 1820, qu'il élabora les leçons qui furent plus tard (1836-1841) éditées par Garnier, Vacherot et Danton et qu'il publia lui-même depuis (1846), non sans les avoir un peu gâtées, en voulant les embellir et les assagir, dans les cinq volumes qui composent la première série de ses œuvres complètes. Quand on lit aujourd'hui ces leçons de Cousin, dans l'édition de 1836-1841, qui est la plus exacte, on est frappé de leur caractère à la fois scientifique et technique, et on s'étonne qu'on ait pu accuser depuis notre auteur d'avoir philosophé uniquement pour sauvegarder les croyances reçues et d'avoir eu recours pour cela à tous

les moyens que la rhétorique, à défaut de la dialectique, pouvait lui fournir. Cousin était si loin, à cette date, de se proposer un tel but et d'user de tels procédés, qu'il consacra toute la première année de son enseignement à passer en revue les diverses opinions dont le moi et le non-moi avaient été l'objet, celles de Descartes et de Locke, de Berkeley et de Hume, de Turgot et de l'abbé de Lignac, et qu'il étudia l'année suivante les vues de Kant sur l'esthétique, la logique et la dialectique transcendentales. C'étaient là des sujets qui n'avaient certainement pas le défaut de trop rentrer dans les données du sens commun et de prêter plus qu'il ne fallait aux amplifications oratoires.

Cependant un moment devait arriver où, avec son humeur bouillante et son génie entreprenant, Cousin se trouverait trop à l'étroit, non seulement dans la doctrine de ses maîtres français, mais encore dans celle des Écossais et de Kant qu'il avait commencé à analyser. La nouvelle philosophie allemande faisait alors beaucoup de bruit et le livre de Mme de Staël, qui reparaissait enfin, après avoir été mis au pilon par l'Empire, lui donnait un surcroît de popularité. Malgré le peu de connaissance qu'il avait de l'allemand, Cousin résolut d'aller étudier cette philosophie sur place et de se mettre en rapport avec ses représentants les plus autorisés. Dans deux voyages consécutifs qu'il fit en Allemagne (1817 et 1818), il visita tout ce que ce pays comptait de plus éminent et en revint, comme autrefois Voltaire de l'Angleterre, animé de cette passion de tout soumettre à l'examen sans laquelle il n'y a pas de grande philosophie. Deux hommes l'avaient particulièrement frappé, Hegel qu'il vit tout d'abord à Heidelberg et avec lequel il resta lié toute sa vie, et son ancien maître Schelling qu'il connut à Munich l'année suivante. C'est à eux qu'il emprunta la partie la plus audacieuse de sa doctrine : le principe de l'unité de substance, qui se laisse déjà entrevoir dans son cours de 1818 et qui se montre sans voiles dans celui de 1828.

L'enseignement de Cousin durait depuis cinq ans et attirait, malgré toute son austérité, un public de plus en plus nombreux, quand les circonstances extérieures vinrent en interrompre le cours. Le parti réactionnaire dont l'assassinat du duc de Berry avait doublé l'influence, en abusa pour opprimer ses adversaires, et notre philosophe fut une de ses premières victimes. Attaché, par ses opinions, au parti libéral constitutionnel, dont il n'était pas d'ailleurs un membre actif et militant, il fut d'abord obligé de descendre de sa chaire de la Sorbonne (1820), et fut un peu plus tard privé de celle qu'il occupait à l'École normale, cette féconde pépinière de grands professeurs ayant été fermée (1822).

Cousin profita des loisirs que le gouvernement lui avait faits pour se livrer à des travaux plus utiles à la philosophie que rémunérateurs pour lui-même. Il publia les œuvres complètes de Descartes (11 volumes) qu'on ne lisait plus depuis le XVIIe siècle; celles de Proclus (6 volumes) dont personne en France ne soupçonnait la valeur et qui lui paraissaient offrir une singulière analogie avec celles de Schelling et de Hegel; il traduisit, en outre, la plupart des dialogues si merveilleux,

mais si peu étudiés, de Platon (13 volumes), en les faisant précéder d'admirables arguments. C'était jeter dans le grand courant de la pensée du XIXe siècle une masse d'idées qui lui étaient restées étrangères jusqu'alors et qui devaient lui faire subir de profondes modifications. Mais celui de ses travaux qui frappa le plus vivement le public, fut la préface magistrale qu'il plaça, en 1826, en tête de ses *Fragments* philosophiques, préface où, sous des formes à la fois éloquentes et abstraites, il résumait son enseignement passé et anticipait sur son enseignement à venir. L'influence que Maine de Biran, Reid et Kant avaient d'abord exercée sur lui, avait, en effet, fait place de plus en plus à celle de Hegel, à la suite des rapports qu'il avait eus avec ce philosophe, à Berlin, en 1824, après une arrestation arbitraire dont il avait été l'objet de la part de la police prussienne. Cette dernière influence s'accusa encore plus fortement, après un séjour de plusieurs semaines que Hegel fit à Paris, en 1827, et durant lequel Cousin ne le quitta pas, ravi qu'il était de converser avec l'illustre métaphysicien allemand et de lui faire les honneurs de notre pays. Il y parut bien, en 1828, quand Cousin reprit la parole, après huit ans de silence, dans sa chaire de la Sorbonne, sous le ministère libéral de Martignac, et inaugura, avec Guizot et Villemain, ce triple enseignement que Gœthe, chargé d'ans et de gloire, admirait du fond de sa solitude de Weimar, et qui marque, pour ainsi dire, le point culminant du XIXe siècle. Cousin y emprunta à Hegel, dont la métaphysique l'avait enivré, ses vues les plus hardies pour retracer, devant l'ardente jeunesse de l'époque, les des-

tinées de l'espèce humaine et pour constituer parmi nous la philosophie de l'histoire. Il est vrai qu'il revenait, dès l'année suivante, sans désavouer en rien son enseignement antérieur, à des doctrines moins hasardeuses, exprimées d'un ton plus calme ; car ce fut alors qu'il élabora son histoire générale de la philosophie et sa réfutation du système de Locke.

A partir de 1833, la vie spéculative de Cousin est à peu près terminée et sa vie active commence. Nous pouvons donc, dès à présent, exposer la doctrine de ce grand agitateur des esprits, telle qu'il l'a produite durant les dix-huit ans que nous venons de parcourir. Nous le ferons, en suivant à la fois, dans la mesure du possible, l'ordre des matières et l'ordre des temps. Si, en effet, nous empruntons au cours de 1828 les vues de Cousin sur l'objet de la philosophie, et aux préfaces de 1826 et de 1833 ses idées sur la méthode, touchant laquelle d'ailleurs il n'a jamais varié, nous nous attacherons pour tout le reste à l'ordre chronologique. C'est dire que nous consulterons principalement, pour la première partie de notre travail, son cours de 1818, qui contient sa métaphysique, son esthétique et sa morale, et, pour la seconde, son cours de 1828, où sont développées ses vues sur la philosophie de l'histoire et sur l'histoire de la philosophie.

Une des questions qui ont le plus préoccupé Cousin, est celle de savoir en quoi la philosophie consiste et à quel besoin de notre nature elle répond. Pour la résoudre, il trace un large tableau des divers éléments de l'ordre social et les rattache aux idées et aux tendances de l'ordre moral dont ils sont de simples manifestations.

Jeté, à sa naissance, dans un monde inconnu et ennemi, l'homme étudie et combat d'abord les forces mystérieuses et hostiles qui l'environnent et qui menacent de le briser; il crée à la fois les sciences physiques et l'industrie, qui lui permettent de refaire la nature à son usage : il obéit en cela à l'idée et au sentiment de l'utile. Mais, aux époques primitives, les passions humaines déchaînées ne sont pas moins dangereuses pour l'homme que les forces brutes de l'univers. Il fait donc effort pour les dompter et les soumettre au frein de la loi; il organise, sous le nom d'État, une société plus parfaite : il cède en cela à l'idée et au sentiment du juste. Du moment qu'il a moins à craindre de la nature et de ses semblables, il contemple les objets merveilleux qui l'entourent; il conçoit l'idée du beau et éprouve le besoin de la réaliser sous des formes supérieures à celles qui frappent ses yeux : le monde de l'art prend naissance et s'ajoute à ceux de l'industrie et de la législation. Mais l'industrie, la législation et l'art ne sont pas les seuls éléments de la civilisation humaine: il est un quatrième élément qui n'a pas moins d'importance que les précédents et qui a, comme eux, sa place dans toutes les sociétés polies : c'est la religion, laquelle a son principe dans l'idée et le sentiment du divin. Ajoutons que, dans la religion, l'homme ne saisit le divin que sous une forme obscure et symbolique et que cependant il éprouve le besoin de le connaître en esprit et en vérité; après avoir adoré, il veut se rendre compte : le rôle de l'enthousiasme fini, celui de la réflexion commence. Alors apparait le dernier et le plus élevé des éléments de la civilisation, la philosophie,

lumière des lumières, autorité des autorités, qui répond à la seule idée du vrai et dans laquelle l'amour désintéressé qu'il nous inspire trouve sa pleine et entière satisfaction. La philosophie a le même contenu que la religion, mais elle en diffère par la forme; elle procède, non par la spontanéité, mais par la réflexion, « et nous élève doucement, suivant les expressions célèbres de Cousin, du demi-jour du symbole à la grande lumière de la pensée pure (1). »

Cousin a très bien montré à quel besoin de notre nature la philosophie répond. Il a parfaitement établi qu'à mesure que les individus et les peuples se développent, ils éprouvent le besoin de réfléchir, de se rendre compte et de tout soumettre à leur examen, jusqu'aux principes qui avaient jusque-là gouverné leur vie, et que c'est précisément ce besoin qui donne naissance à la philosophie, de sorte que cette dernière est à la fois naturelle et indestructible. Quant à la question de savoir en quoi la philosophie consiste, il l'a peut-être résolue d'une manière moins heureuse. Il admet dans la pensée humaine cinq grandes catégories, l'idée de l'utile, celle du juste, celle du beau, celle du divin et celle du vrai, qui produisent, dans l'ordre social, cinq grandes institutions, l'industrie, la politique, l'art, la religion et la philosophie. Or, on peut lui reprocher de poser ces cinq grandes catégories d'autorité et en vertu d'une sorte d'intuition, au lieu de les faire sortir d'un travail d'analyse et de critique qui aurait pu soit en restreindre soit en augmenter le nombre et qui, dans

(1) *Introduction à l'histoire de la philosophie*, p. 19.

tous les cas, était nécessaire pour légitimer celui auquel il s'est arrêté. On peut encore lui reprocher d'assigner pour objet à la philosophie l'objet de la science prise dans son ensemble. Dire que la philosophie a pour objet le vrai, sans rien préciser, c'est en effet donner à entendre qu'elle a pour objet le vrai tout entier et qu'elle est identique à la totalité des sciences. Pour être exact, il aurait dû lui donner pour objet, non pas toutes les vérités, mais certaines vérités; il aurait dû la définir — la science des vérités morales et de l'esprit humain qui en est le centre; ou bien la science des vérités universelles et de l'absolu qui en est le principe. Cette dernière conception était certainement dans sa pensée; mais on n'en trouve pas chez lui l'expression nette et précise.

Pour organiser la philosophie, il ne suffit pas d'en établir la légitimité et d'en préciser l'objet : il faut encore en déterminer la méthode. Celle que Cousin préconise est cette méthode mixte qui comporte à la fois l'observation et le raisonnement, l'observation qui commence la philosophie et le raisonnement qui l'achève ; c'est celle, en un mot, qui place la psychologie au début de la science et l'ontologie à son terme. Par cette manière de voir, Cousin se rattache aux diverses écoles du XVIIIe siècle, qui prennent l'homme et les faits humains pour point de départ, et il se sépare de la nouvelle école allemande, qui débute par l'être des êtres et qui descend de là à l'homme et à tout le reste. Suivre ce dernier procédé, qui est celui de Schelling et de Hegel, ce n'est pas, selon Cousin, faire une induction, puisqu'on ne connaît encore ni l'homme ni la nature ;

c'est faire ce qu'on appelle en Allemagne une construction et chez nous une hypothèse.

Les vues de Cousin sur la méthode furent appréciées fort diversement dans le monde philosophique. En Allemagne, on prétendit que commencer la philosophie par la psychologie, c'était dès l'abord se jeter dans une impasse ; que prendre pour point de départ le sujet pensant c'était se condamner à n'en pouvoir sortir, au moins scientifiquement ; car on ne pouvait rien trouver dans le sujet qui ne fût subjectif. En Angleterre et en Amérique, au contraire, on félicita notre éminent compatriote de faire de l'étude du moi le fondement de la philosophie ; car, dans ces deux pays, on considère volontiers la philosophie comme la science de l'esprit humain, comme l'histoire naturelle de l'âme ; mais on tint pour suspectes les idées transcendantes auxquelles il avait paru vouloir s'élever après de si sages commencements. Ces deux opinions différentes ou plutôt opposées eurent pour organes, de l'autre côté du Rhin, Schelling, qui rompit en cette circonstance un silence qu'il gardait depuis plusieurs années, et, de l'autre côté de la Manche, Hamilton, le dernier et le plus illustre représentant de l'école écossaise.

Cousin, qui était alors dans toute la force de l'âge et du talent, leur adressa à l'un et à l'autre une réponse qui, sans être absolument concluante, se distingue à la fois par l'élévation de la pensée et par l'éclat du langage : « La psychologie, dit-il à Schelling, ne peut conduire à la métaphysique, aux objets réels, aux existences ; car elle ne sort pas de la conscience, et tout ce qui est dans la conscience est purement subjectif,

Voilà donc ce redoutable principe. Mais ce principe n'est qu'une assertion : où est la preuve? Selon nous, c'est la raison qui connaît directement la vérité, et non pas seulement les vérités abstraites, les principes universels et nécessaires, mais les objets réels, les existences. La question est de savoir si cette puissance de la raison est moins légitime parce qu'elle tombe sous l'œil de la conscience. Or, qui a démontré que la conscience ne contemple pas seulement ce qu'elle voit, mais qu'elle a l'étonnante propriété de le métamorphoser de son magique regard et de lui imposer sa propre nature? Dans ce cas, toute vérité est à jamais subjective; car toute vérité ne peut être connue que par un esprit qui en a conscience... Dieu lui-même ne connaît les choses qu'en sachant qu'il les connaît; le sentiment de sa science lui serait donc une infranchissable barrière qui le séparerait à jamais de la connaissance réelle (1). »

Victor Cousin s'adresse ensuite à Hamilton : « Par vertu scientifique, lui dit-il, vous vous résignez à vous passer de l'ontologie; vous m'exhortez à en faire autant, et à savoir ignorer ce qu'il n'est pas donné à l'homme de connaître. Qu'est-ce à dire? N'ayons pas peur des mots. L'ontologie, ce n'est pas moins que la science de l'être, c'est-à-dire en réalité des êtres, c'est-à-dire de Dieu, du monde et de l'homme. Voilà donc ce que vous me proposez d'ignorer par scrupule de méthode? Mais si votre science n'atteint pas jusqu'à Dieu,

(1) *Fragments de philosophie contemporaine*, avertissement de la troisième édition, p. 101.

ni jusqu'à la nature, ni jusqu'à moi, que m'importe ce qu'elle m'enseigne? » Cousin cherche ensuite à prouver à son adversaire que c'est la même faculté qui connaît les phénomènes et qui connaît les êtres, de sorte qu'on doit récuser son autorité dans le premier cas, si on la conteste dans le second, c'est-à-dire professer le scepticisme le plus absolu.

Il faut savoir gré à Cousin d'avoir défendu la méthode d'observation contre Schelling et Hegel, et d'avoir maintenu contre ces grands spéculatifs la nécessité de commencer l'étude de la philosophie par celle de la psychologie. Il s'est montré en cela le digne continuateur non seulement de Maine de Biran, mais encore de tous les philosophes célèbres du XVIIIe siècle, qui, malgré leurs dissidences sur d'autres points, s'accordent à reconnaître qu'en dehors de l'observation, il n'y a point de salut pour la philosophie. Sans doute, il conçoit cette méthode d'observation d'une manière un peu étroite et exclusive. Il la concentre dans l'étude des phénomènes psychologiques, sans tenir suffisamment compte des phénomènes physiologiques, qui y sont si étroitement liés; il l'applique uniquement aux modifications du moi, sans se demander si elle n'atteindrait pas le moi lui-même. Mais ce sont là des défauts qu'il ne faut pas lui reprocher trop sévèrement, car on les trouve également chez Condillac, chez Reid et chez Kant. Il a compris — et c'est là l'essentiel — que la psychologie est aux autres parties de la science de l'homme ce que la théorie est à la pratique, et qu'elle doit par conséquent leur servir de fondement. Quant à la question de savoir s'il y a un passage possible de la psychologie à

l'ontologie, il a eu à la fois le mérite de la poser avec éclat et celui de la résoudre d'une manière plausible.

Mais il ne suffit pas, suivant Cousin, d'observer la nature humaine pour arriver à la vérité en matière philosophique, il faut l'observer dans toutes ses parties. C'est faute de s'être conformés à cette règle que tant de philosophes sont tombés dans l'erreur et nous ont donné pour des représentations complètes de notre nature des systèmes qui n'en étaient que des représentations partielles, les uns n'ayant tenu compte que de l'élément sensible, d'autres que de l'élément volontaire, d'autres que de l'élément rationnel. Une observation vraiment scientifique ne négligera aucun de ces éléments et les fera entrer, unis et réconciliés, dans un système plus large et plus compréhensif, qui embrassera la réalité tout entière, telle qu'elle apparaît dans la conscience et aussi telle qu'elle se réfléchit dans l'histoire. Cette dernière, en effet, habilement interrogée, nous atteste que tous les systèmes sont en partie vrais et en partie faux, vrais, parce qu'ils affirment quelque élément réel de la nature humaine, faux parce qu'ils nient quelque élément qui n'a pas moins de réalité, de sorte qu'il n'y aurait qu'à séparer leurs affirmations de leurs négations et à les combiner entre elles pour constituer un système plus vrai que chacun d'eux. Le système obtenu par cette méthode à la fois subjective et objective, psychologique et historique, a reçu le nom d'éclectisme. De tous les systèmes, c'est, à ce qu'il semble, celui qui offre le plus de chances de vérité et le moins de chances d'erreur, puisqu'on s'attache pour le constituer à n'oublier aucun des éléments de la nature humaine, et qu'on cherche ensuite à s'assurer qu'on n'en a oublié aucun, en étudiant l'histoire de la philosophie, où ils ont tous leur manifestation. Aussi Cousin le professa hautement jusqu'en 1848. Ce ne fut que vers la fin de sa carrière qu'il substitua au mot *éclectisme* le mot *spiritualisme*, comme plus propre à exprimer le caractère essentiel de son système.

Pour apprécier équitablement l'éclectisme, il faut se reporter aux circonstances dans lesquelles il fit son apparition. Il apparut à une époque où la philosophie moderne, ayant déjà produit une multitude de systèmes différents et même opposés, qui s'étaient successivement détruits les uns les autres, avait perdu beaucoup de son autorité. Persuadés que le propre de la vérité en général et de la science en particulier, c'est la stabilité et l'universalité, beaucoup de bons esprits se refusaient à considérer comme vraies et scientifiques des spéculations essentiellement individuelles et éphémères, et inclinaient ou à se jeter dans les bras d'une foi aveugle ou à se laisser aller à un scepticisme frivole. Cousin jugea — et cette opinion lui était commune avec de Gérando et Biran (1) — que, pour rendre à la philosophie son autorité, il importait de montrer que les spéculations des philosophes étaient moins opposées qu'il ne le semblait au premier abord. C'est pourquoi, au lieu d'ajouter un système de plus à la longue liste des systèmes du passé, il essaya de faire voir qu'ils ne sont pas tous faux, comme les sceptiques

(1) Maine de Biran, *Œuvres inédites*, t. III, p. 111.

et certains théologiens le prétendent, mais qu'ils sont tous vrais par ce qu'ils affirment, faux seulement par ce qu'ils nient. De là cette conséquence, qu'il y a moyen de les concilier, en les fondant dans un système plus large, ou plutôt en remplaçant les systèmes de philosophie par la philosophie même. C'est ainsi que l'éclectisme prit naissance.

D'autres circonstances contribuèrent à sa formation. C'était l'époque où des politiques éminents, abjurant les opinions exclusives de leurs devanciers, tendaient à se rapprocher sur le terrain du régime constitutionnel; où des critiques éclairés, renonçant à maudire, les uns les classiques, les autres les romantiques, cherchaient à s'entendre en matière de littérature; où de grands historiens, considérant les choses de haut, n'hésitaient pas à rendre également justice au moyen-âge et au XVIII[e] siècle qui l'avait combattu. Il était naturel dès lors que les philosophes, s'inspirant du même esprit, fissent également leur part à l'expérience et à la raison, à la sensation et à l'idée pure, et missent à peu près sur la même ligne Bacon et Descartes, Locke et Leibniz. En le faisant, Cousin, le principal d'entre eux, n'agissait pas autrement dans sa sphère que Royer-Collard, Villemain et Guizot dans la leur. On peut donc médire tant qu'on voudra de l'éclectisme; mais on conviendra qu'il a été un fruit du temps, *partus temporis*. C'est ce qui explique le succès qu'il a obtenu, à un certain moment, auprès de la génération qui nous a précédés.

II

PSYCHOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE

Après avoir déterminé et décrit sa méthode, Victor Cousin l'applique: il commence la philosophie, conformément aux principes qu'il a posés, par l'observation de la nature humaine. Or, parmi les phénomènes que cette dernière nous offre, il en est un qu'il nous est difficile de méconnaître, car il s'atteste énergiquement lui-même par la manière dont il nous affecte : c'est la sensation. Comme elle est le point de départ d'une multitude d'autres modifications psychologiques, certains philosophes s'en sont exagéré l'importance au point de faire dériver non seulement tous les phénomènes, mais encore toutes les facultés de l'âme de cette seule et unique source. Condillac explique, en effet, par ce seul principe et les facultés de l'entendement et celles de la volonté, c'est-à-dire l'attention, la comparaison, le jugement et le raisonnement, d'un côté, le besoin, le désir et la volonté proprement dite, de l'autre.

Cousin n'admet pas que la sensation soit la source de toutes nos facultés, c'est-à-dire qu'elle soit, en définitive, notre faculté unique. Et d'abord, dit-il, les facultés intellectuelles n'en dérivent pas; car l'attention, qui est, suivant Condillac, la première d'entre elles, n'en dérive nullement. La sensation et l'attention, en effet, ne diffèrent pas seulement en degré, mais encore en nature. Qu'est-ce que la sensation? une impression que

nous subissons et que nous ne pouvons ni commencer, ni suspendre, ni anéantir à notre gré. L'attention, au contraire, est une opération que nous accomplissons et qui dépend de nous. Nous sommes passifs dans l'une, actifs dans l'autre. La sensation n'explique pas mieux les facultés morales que les facultés intellectuelles. Elle peut bien être pour le désir un stimulant qui le porte à se développer, mais elle n'en est pas la véritable cause; d'un autre côté, le désir ne saurait engendrer la volonté, car plus le désir est violent, moins l'homme est libre, moins la volonté a de force, ce qui prouve bien que l'un de ces principes n'est pas l'autre.

Il faut donc admettre en nous, suivant Cousin, la volonté comme une faculté qui coexiste avec la sensation, mais qui en est distincte et n'en découle pas. Elle en découle si peu qu'elle a son principe dans notre personnalité, dans notre causalité, ou plutôt qu'elle est notre causalité, notre personnalité même : « C'est un fait, dit notre philosophe, qu'au milieu des mouvements que les agents extérieurs déterminent en nous, malgré nous, nous avons le pouvoir de prendre l'initiative d'un mouvement différent, d'abord de le concevoir, puis de délibérer si nous l'exécuterons, enfin de nous résoudre et de passer à l'exécution, de la commencer, de la poursuivre ou de la suspendre, de l'accomplir ou de l'arrêter, et toujours de la maîtriser... Le mouvement exécuté à ces conditions prend à nos yeux un nouveau caractère : nous nous l'imputons, nous le rapportons comme effet à nous, qui alors nous en considérons comme la cause. Là est pour nous l'origine de la

notion de cause, non d'une cause abstraite, mais d'une cause personnelle, de nous-mêmes (1). »

Mais la sensibilité et la volonté suffisent-elles pour expliquer tous les phénomènes de l'âme? Un grand métaphysicien l'a prétendu. Suivant Maine de Biran, la raison n'est qu'une forme particulière de la volonté, de sorte que la faculté de vouloir et celle de penser se confondent. Cousin s'élève contre une telle assertion et revendique contre son ancien maître les droits de la raison. Pour comprendre un livre de mathématiques, dit-il, il faut sans doute que ce livre frappe mes yeux et produise sur moi certaines sensations; il faut, de plus, que je tienne mon esprit fixé sur ce livre par un effort de volonté. Mais tout cela ne suffit pas. Il faut encore que je sois doué de raison pour comprendre le texte que je vois et auquel j'applique mon attention. La sensation et la volition ne sont que des conditions de l'intellection : la raison en est la véritable source.

Non seulement la raison est distincte de la volonté, suivant Cousin; mais elle offre des caractères tout différents. Celle-ci est essentiellement personnelle ou plutôt constitue la personne même, tandis que celle-là est vraiment impersonnelle. C'est là, comme on sait, une des théories les plus hardies et les plus célèbres de Victor Cousin : « La raison, dit-il, est impersonnelle de sa nature. Ce n'est pas nous qui la faisons, et elle est si peu individuelle que son caractère est précisément le contraire de l'individualité, à savoir l'universalité et la nécessité, puisque c'est à elle que nous devons la

(1) *Fragments*, préface de la première édition, p. 22.

connaissance des vérités nécessaires et universelles, des principes auxquels nous obéissons tous et auxquels nous ne pouvons pas ne pas obéir (1). »

C'est en partant de ces principes de la raison que l'observation constate, comme les autres faits psychologiques, particulièrement du principe de causalité et du principe de substance, que Cousin essaye de s'élever des phénomènes à l'être, du relatif à l'absolu. En même temps, dit-il, que j'ai le sentiment des actes volontaires que je produis, je me les attribue à moi-même, comme à leur cause, et cette cause, je la conçois comme une substance, c'est-à-dire comme une chose qui reste une et identique à travers la diversité et la mobilité de ses modifications. Mais si je me rapporte, comme à leur cause, les phénomènes volontaires, il n'en est pas de même des phénomènes sensitifs, qui se produisent en moi pour ainsi dire sans moi. Cependant, si je ne suis pas leur cause, j'affirme, en vertu des lois de la raison, qu'ils en ont une. Cette cause qui n'est pas moi et que les philosophes appellent non-moi, est comprise dans ce vaste ensemble qu'on nomme la nature. Mais le moi et le non-moi sont des causes finies et contingentes, et la raison me force à les rapporter à une cause infinie et absolue. Le moi, le non-moi et l'absolu ou, si l'on aime mieux, l'homme, le monde et Dieu, sont trouvés. Ils me sont donnés ensemble, en même temps que les trois phénomènes qui les supposent, c'est-à-dire que l'ontologie m'est donnée en même temps que la psychologie, à la lumière de cette raison

(1) *Fragments*, préface de la première édition, p. 17.

qui est en quelque sorte la pensée divine elle-même présente à mon âme et l'éclairant intérieurement.

La raison, suivant Cousin, — et ce n'est pas là une des parties les moins fécondes de son système, — est tantôt spontanée, tantôt réfléchie. La raison spontanée nous révèle intuitivement et confusément notre existence, celle du monde, celle de Dieu, et toutes les autres vérités du même genre ; la raison réfléchie nous découvre ces mêmes vérités d'une manière plus scientifique et plus claire, mais généralement moins complète : « L'humanité en masse est spontanée et non réfléchie ; l'humanité est inspirée. Le souffle divin qui est en elle lui révèle toujours et partout toutes les vérités sous une forme ou sous une autre, selon les temps et selon les lieux. L'âme de l'humanité est une âme poétique qui découvre en elle-même les secrets des êtres, et les exprime en chants prophétiques qui retentissent d'âge en âge. A côté de l'humanité est la philosophie qui l'écoute avec attention, recueille ses paroles, les note pour ainsi dire ; et quand le moment de l'inspiration est passé, les présente à l'artiste admirable qui n'avait pas la conscience de son génie et qui souvent ne reconnaît pas son propre ouvrage. La spontanéité est le génie de la nature humaine, la réflexion est le génie de quelques hommes (1), » qui sont les philosophes. La spontanéité et la réflexion offrent, du reste, des degrés et varient avec les différents sujets. Comparez l'Orient et l'Occident et vous verrez que l'un est spontané et l'autre réfléchi ; rapprochez la nature et l'humanité,

(1) *Fragments*, préface de la première édition, p. 38.

la première vous paraîtra le type de la spontanéité et la seconde celui de la réflexion. Notre philosophe, donnant carrière à son imagination, va jusqu'à trouver la spontanéité sous la forme de l'expansion, et la réflexion sous celle de la concentration dans l'ensemble du monde extérieur.

On peut voir, par ce fragment de la psychologie de Victor Cousin, qu'il traite de cette science autrement et dans un autre esprit que la plupart de ses disciples et de ses successeurs. Ceux-ci l'étudient pour elle-même et en notent curieusement les moindres détails. Ils analysent, à la manière des Écossais, l'imagination, la mémoire, l'association des idées, l'habitude, et observent, comme eux, une à une nos diverses inclinations. C'est ce qu'il est facile de remarquer en lisant Jouffroy et surtout Garnier. Cousin, au contraire, se borne à étudier les grandes fonctions de l'être humain, la sensibilité, la volonté, la raison, et s'inquiète moins de les décrire minutieusement que de s'élever jusqu'aux réalités qu'elles nous découvrent. Les disciples sont de simples psychologues ; le maître est un métaphysicien.

La théorie de la raison impersonnelle est le point culminant de la psychologie de Cousin. Elle lui fut inspirée non seulement par le traditionalisme de Bonald, mais encore et surtout par le scepticisme de Kant et par la nécessité où la philosophie se trouvait de le réfuter ou d'avouer son impuissance. Kant avait prétendu que la raison était une simple faculté du sujet pensant, et il en avait conclu qu'elle n'avait qu'une valeur subjective. Cousin estima que, pour détruire la

conséquence, il n'avait qu'à nier le principe, et il le nia, en proclamant l'impersonnalité de la raison. Il décrivit, dans un langage moitié profane et moitié mystique, cette raison universelle et éternelle, qui est la loi de la nature et la règle de l'humanité, mais qui les domine l'une et l'autre ; car elle est le verbe, c'est-à-dire la raison même de Dieu.

Nous n'ignorons pas que cette théorie, comme toutes celles qui ont la prétention d'expliquer l'inexplicable, soulève bien des difficultés dont la principale est que nous ne pouvons comprendre qu'avec notre propre raison, de même que nous ne pouvons voir qu'avec nos propres yeux. Mais elle renouvelait, en les appropriant à l'esprit de notre temps et en les parant des plus brillantes couleurs, les doctrines de Platon, de saint Augustin, de Malebranche et de Fénelon, de Fénelon qui regardait, lui aussi, la raison comme un précepteur divin et qui s'écriait : « O raison, n'es-tu pas le Dieu que je cherche? » Aussi c'est surtout par cette théorie, à la fois grandiose et hasardeuse, que Victor Cousin nous paraît surpasser la famille de penseurs dont il est le chef et dominer pour ainsi dire de la tête toute sa lignée philosophique ; car c'est par là qu'il a essayé, seul entre tous, de percer, à travers le variable et le relatif, jusqu'à l'immuable et à l'absolu.

La théorie de la spontanéité et de la réflexion ne fait pas moins d'honneur à Cousin que celle de la raison impersonnelle. Il avait pu en trouver le germe dans le *Phèdre* de Platon, où l'inspiration du poète et du héros est représentée comme une raison latente généralement supérieure à la raison réfléchie des

hommes de sens rassis, et aussi dans les écrits de Schelling, où l'intuition inconsciente qui saisit l'absolu est considérée comme le plus haut degré de la vie intellectuelle. Mais il l'a faite sienne par les développements qu'il lui a donnés et par le nombre et l'importance des problèmes qu'elle lui a servi à résoudre. C'est sur elle, en effet, qu'il s'est appuyé, dans sa métaphysique, pour établir, à l'encontre de Kant, la légitimité de la connaissance humaine, et, dans sa philosophie de l'histoire, pour distinguer l'esprit de l'Orient et celui de l'Occident, le génie des religions et celui des sciences ; c'est également sur elle qu'il s'est fondé, dans d'autres ordres d'études, pour rendre compte de l'origine de l'État, de celle des religions, de celle du langage et de celle de la poésie. Il ne peut souffrir qu'on explique la formation de l'État par un contrat social mûrement réfléchi, et celle des religions par des fraudes pieuses longuement méditées. Le langage et la poésie ne lui paraissent pas davantage les fruits tardifs d'une raison patiente et calculatrice, à telles enseignes qu'Homère aurait composé l'*Iliade* tout exprès pour pacifier les Grecs et les détourner de la discorde. Si nous ne supportons plus aujourd'hui, nous non plus, cette manière plate et inintelligente de tout expliquer, nous le devons à la distinction de la spontanéité et de la réflexion faite par Victor Cousin, et aussi, — il faut en convenir, — aux vues de Saint-Martin et de de Maistre que nous avons exposées ailleurs.

Non content de caractériser la raison d'une manière générale et de la distinguer des deux autres facultés de l'âme, Cousin analyse les principes dont elle est la

source et les suit dans leur application à l'esthétique, à la morale et à la théodicée. C'est l'objet du livre *Du Vrai, du Beau et du Bien*, qui était d'abord essentiellement métaphysique et auquel il n'a donné que plus tard la forme littéraire qu'il a aujourd'hui.

Bien que les principes rationnels soient des lois de la pensée, ils sont aussi des faits; bien qu'ils ne dépendent pas de l'expérience, ils tombent cependant sous l'expérience. Il faut donc recourir à elle pour les constater et les décrire. Or, l'expérience nous atteste qu'il y a réellement en nous des principes qui sont universels et nécessaires, c'est-à-dire qui sont vrais sans restriction et dont le contraire est impossible. Tels sont ceux de substance, de causalité, de finalité, de contradiction, d'obligation, de temps, d'espace et d'autres semblables, principes si importants que, sans eux, non seulement nulle science, mais encore nulle connaissance, nulle pensée ne serait possible.

Il ne faut pas confondre certains principes dérivés de l'expérience avec ces principes dont la raison est la source : ils n'ont pas les mêmes caractères. Quand je dis : — le jour succède à la nuit, — j'exprime sans doute une vérité fort générale ; mais elle n'est pas universelle, car il peut à la rigueur y avoir quelque part un monde où une telle succession n'ait pas lieu; elle n'est pas non plus nécessaire, puisque je puis supposer le contraire sans absurdité. Mais, quand je dis que tout phénomène a une cause, j'exprime une vérité marquée du double caractère de l'universalité et de la nécessité. Non seulement, en effet, tous les phénomènes ont

des causes, mais il m'est impossible de concevoir un monde où ils n'en aient pas.

Après la question de l'existence des principes universels et nécessaires vient celle de leur origine et de leur formation. Je ne les forme pas par une généralisation médiate et successive, mais par une généralisation instantanée et immédiate. Je ne m'élève pas graduellement d'un certain nombre de faits particuliers à un principe qui est plus ou moins général et qui me paraît plus ou moins certain, suivant le plus ou moins grand nombre de faits sur lesquels il repose ; mais je m'élève instantanément à un principe que je juge immédiatement universel et absolument certain, à tel point que l'examen d'une multitude d'autres faits n'ajouterait rien à sa certitude. J'ai dû observer la pesanteur successivement dans un grand nombre de corps, tant solides que liquides et gazeux, pour me croire fondé à affirmer qu'elle est une propriété générale des corps. Je n'ai eu besoin que d'observer en moi un seul fait, un seul acte volontaire, et de m'en sentir la cause, pour juger immédiatement que tout fait a une cause. Dans le premier cas, ma croyance s'est fortifiée à mesure que j'ai comparé successivement un plus grand nombre de faits ; dans le second, mon jugement m'a paru du premier coup certain et indubitable : si un fait d'expérience lui a donné occasion de se produire, il n'en a pas été le fondement, ce qui revient à dire qu'il a son fondement, non dans l'expérience, mais dans la raison.

Un célèbre philosophe allemand, Kant, reconnaît, comme tous les rationalistes, l'existence des principes

universels et nécessaires et les fait, comme eux, dériver de la raison ; mais il les explique par la constitution du sujet pensant et leur refuse toute portée objective. Cousin professe une opinion diamétralement contraire. Et d'abord, dit-il, cette portée objective est admise par le genre humain tout entier. Nous croyons, en effet, tous tant que nous sommes, que ces principes sont absolus, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas seulement vrais pour nous, mais qu'ils sont vrais en eux-mêmes, et qu'ils ne cesseraient pas de l'être, quand nous cesserions d'exister et qu'il n'y aurait plus aucun esprit pour les concevoir. Kant soutient qu'ils ne sont pas absolus, parce qu'ils s'imposent à nous irrésistiblement et qu'ils sont les lois nécessaires de notre esprit. Mais ne serait-on pas plutôt fondé à prétendre que, s'ils s'imposent à nous irrésistiblement, c'est précisément parce qu'ils sont absolus? D'ailleurs, ajoute ingénieusement Cousin, cette nécessité dont parle Kant, se manifeste seulement dans le mouvement réfléchi, mais non dans le mouvement spontané de notre intelligence. Dans le premier, la vérité nous apparaît comme nécessaire, parce que nous avons essayé d'en douter et lutté, pour ainsi dire, contre elle ; dans le second, elle nous apparaît simplement comme vérité, parce que nous l'avons saisie par intuition et l'avons naturellement affirmée telle que nous l'avons saisie. C'est ainsi qu'elle se manifeste, dans l'éclair de l'aperception primitive, au poète inspiré, au héros ravi par la vision instantanée du beau moral, à l'humanité qui croit à la vérité, comme à la lumière, sans l'analyser et sans se demander si elle la voit. Le sceptisme de Kant

est donc détruit par la distinction de la raison spontanée et de la raison réfléchie (1).

Mais cette raison spontanée, si pure qu'on la suppose et si dégagée qu'elle soit de toute réflexion, est pourtant, dira-t-on, inhérente au sujet pensant, puisqu'il en a conscience : elle est donc par cela seul frappée de subjectivité. Élever une telle objection, dit Cousin, c'est montrer qu'on se fait de la certitude un idéal chimérique. C'est dire, en effet, que la raison ne peut connaître certainement qu'à la condition de n'appartenir à aucun sujet, de n'être la raison de personne. C'est dire que Dieu lui-même ne peut rien connaître avec certitude, puisque c'est avec sa raison qu'il connaît et que ses connaissances se trouvent par là même entachées de subjectivité, de sorte qu'il est condamné, comme l'homme, à un scepticisme éternel et irrémédiable.

Après avoir établi l'existence des vérités absolues, déterminé leur origine et démontré leur valeur, Cousin se demande où elles ont leur dernier fondement. Est-ce en nous? Est-ce dans les choses? Est-ce en elles-mêmes? Est-ce en Dieu? C'est, suivant lui, entre ces quatre hypothèses qu'il s'agit de choisir.

Sans doute la vérité absolue n'est pas sans rapport avec nous, puisqu'elle nous apparaît dans cette partie universelle, immuable, absolue de nous-mêmes qu'on appelle la raison; mais nous ne la constituons pas, car nous sommes finis, contingents, passagers, et elle est infinie, nécessaire, éternelle. Nous n'en sommes pas

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 55.

les auteurs; car nous ne pouvons rien sur elle, ni la créer, ni la détruire, ni la modifier. Aussi nous ne nous l'imputons pas comme les actes que nous produisons ou comme les phénomènes où nous intervenons à quelque degré. En un mot, la vérité n'est pas une simple conception de sujet pensant : qu'il porte le nom d'Abélard ou celui de Kant, le conceptualisme est une erreur.

Mais, si les vérités absolues ont une réalité indépendante de l'homme qui les aperçoit et existent hors de son esprit, où sont-elles donc? Quelques philosophes répondent : dans les choses. Cousin juge cette théorie supérieure à la précédente, parce que les universaux existent, en effet, dans les êtres particuliers en même temps que dans l'esprit, et qu'ils leur donnent même toute l'unité et toute la fixité dont ils sont susceptibles. Mais il la trouve insuffisante, en ce qu'elle refuse à ces universaux toute réalité en dehors de notre esprit et des objets. Or, c'est là une erreur grave. Qu'on prenne, dit-il, le principe qu'on voudra, le principe de causalité, par exemple, on verra que, s'il est dans les objets, en même temps que dans l'esprit, il ne s'y épuise pas, il n'y est pas tout entier. Il s'applique, en effet, non seulement aux faits présents ou passés, mais encore aux faits futurs, non seulement aux choses réelles, mais encore aux choses possibles, et embrasse pour ainsi dire l'infini. Il ne peut dépendre du réel et du fini, puisqu'il les surpasse. Il en est de la théorie d'Aristote comme de celle de Kant et d'Abélard, elle n'est pas satisfaisante.

Si les vérités absolues n'ont leur fondement ni dans

l'humanité ni dans la nature, reposent-elles sur elles-mêmes et sont-elles à elles-mêmes leur propre support? C'est là une doctrine qu'on a quelquefois attribuée à Platon et qu'on a quelquefois voulu voir au fond de sa théorie des idées. Cousin déclare que, si c'était là le sens de la théorie platonicienne, il faudrait la rejeter; car il est impossible de concevoir les vérités absolues sans un sujet qui les comprenne. Elles ne seraient plus alors que des attributs sans substance, c'est-à-dire des abstractions réalisées. Mais cette théorie, ainsi interprétée, n'est qu'une chimère qu'Aristote a créée pour se donner le plaisir de la combattre.

Où sont donc les vérités absolues? Pour répondre à cette question, il suffit de consulter ce qu'on nomme en philosophie le principe de substance, principe qu'on a formulé ainsi : — Tout attribut se rapporte à une substance, toute manière d'être à un être. — C'est en vertu de ce principe que j'affirme que mes sensations, mes pensées, mes volitions n'existent que dans cet être que j'appelle *moi*. Eh bien, en vertu du même principe, je dois affirmer que la vérité ne réside que dans un sujet qui la soutient, et que les vérités absolues ne résident que dans l'être absolu qui en est le fondement. Cet être absolu, qui sert de sujet aux vérités absolues, le genre humain l'appelle Dieu. Nous voilà arrivés au principe des principes, c'est-à-dire à la dernière raison des choses. Il est impossible et heureusement inutile d'aller plus loin (1).

Si tout ne paraît pas neuf, tout ne paraîtra pas non

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 68.

plus dépourvu de nouveauté dans la théorie de Victor Cousin que nous venons d'exposer. Ce n'était certes pas une idée commune, vers 1818, que celle de partir de l'esprit du XVIIIe siècle, pour fonder des doctrines diamétralement contraires aux siennes, au moins en métaphysique. Or, c'est ce que fit Victor Cousin, quand il se servit de la méthode expérimentale pour établir la théorie de la raison. Avant lui, les principaux philosophes du XVIIe siècle, notamment Bossuet, Malebranche et Fénelon, avaient bien posé et développé certains principes rationnels; mais ils l'avaient fait un peu au hasard, à propos d'autre chose, et n'avaient eu la prétention ni de les énumérer tous, ni d'en signaler tous les caractères. Ce que ces grands hommes n'avaient pas fait, Cousin essaya de le faire. Il tenta, en s'inspirant, il est vrai, de Reid et de Kant, de dresser la liste des principes essentiels de la raison et chercha à en déterminer les caractères les plus saillants, tels que les lui offrait l'observation. Il remarqua même très bien et fit très bien remarquer qu'au lieu de poser d'autorité des principes abstraits, venus on ne sait d'où, comme on l'avait fait quelquefois avant lui, il ne donnait pour de vrais principes, pour des principes de raison, que ceux que l'observation elle-même avait déclarés tels. Il y avait là une tentative plus nettement marquée de rendre raison, dans la mesure du possible, de la raison même, et partant un progrès de l'esprit philosophique, qui consiste essentiellement dans le besoin de se rendre compte.

Nous savons bien que le travail de Victor Cousin sur les principes rationnels laisse à désirer et prête le flanc

à plus d'une objection. D'abord, notre philosophe ne distingue pas toujours suffisamment les principes des notions qu'ils enveloppent et assigne quelquefois à celles-ci une origine qui ne convient qu'à ceux-là. Ainsi, on lui a reproché, non sans quelque fondement, de faire dériver de la raison non seulement le principe de substance, mais encore la notion de substance. Or, c'est la conscience qui nous la fournit, en nous révélant la substance que nous sommes; car, suivant la remarque de Leibniz, nous n'aurions pas l'idée d'être, si nous n'étions nous-mêmes des êtres et si nous n'en avions le sentiment. Quant aux principes rationnels eux-mêmes, Cousin en admet peut-être un trop grand nombre ; mais il essaie finalement de les ramener tous au principe de substance et à celui de causalité. Or, il faut lui savoir gré d'avoir tenté une réduction qui, pour n'avoir pas été définitive, n'en était pas moins conçue dans le sens de l'esprit moderne, lequel aspire à tout simplifier et sent que, si la vérité est quelque part, elle est dans l'unité.

Quant à la preuve de l'existence de Dieu, donnée par Victor Cousin, on peut dire qu'elle ne manquait pas de nouveauté à l'époque où il la développa pour la première fois. La philosophie écossaise, alors représentée par Dugald-Stewart en Angleterre et par Royer-Collard en France, constatait, il est vrai, parmi les phénomènes de l'âme, les phénomènes rationnels, sous les noms de lois de croyance et de principes du sens commun ; mais elle n'avait garde de remonter de ces principes à la raison divine qui en est la source. Elle était bien trop circonspecte pour se livrer à des hardiesses spéculatives qui rappelaient à quelques égards la vision en Dieu de Malebranche. Pour Kant, auquel on reproche à Cousin d'avoir tant emprunté, bien loin de s'élever de l'absolu dans le connaître à l'absolu dans l'être, il niait — nous l'avons vu — le caractère absolu de la connaissance. Cependant Cousin ne tira pas de son propre fonds cette preuve de l'existence de Dieu. Il l'emprunta à Platon, qu'il commençait dès lors à étudier, et aux grands métaphysiciens du XVII[e] siècle, à Bossuet, à Fénelon, à Malebranche, à Leibniz; mais il l'exposa sous une forme qui lui est propre. Ajoutons qu'il a le premier en France, je ne dis pas signalé — Bossuet l'avait fait avant lui — mais établi par des arguments solides le véritable sens de la théorie platonicienne des idées. Il a très bien montré que, suivant le philosophe grec, les idées n'existent pas pour ainsi dire en l'air, à l'état de pures abstractions, mais qu'elles résident dans la raison, dans le Verbe même de Dieu. Le dernier auteur qui ait traité cette question, M. Fouillée, non seulement soutient la même opinion contre Martin de Rennes, mais il n'oppose pas à son adversaire une seule raison de quelque valeur qui ne se trouve déjà dans Victor Cousin.

III

ESTHÉTIQUE

Les idées de Cousin que nous venons d'exposer, constituent, par leur réunion, ce qu'on pourrait appeler

sa théorie du vrai. Mais il ne s'en est pas tenu là ; il a fait sortir de cette théorie une théorie du beau et une théorie du bien, c'est-à-dire qu'il a déduit de sa métaphysique une esthétique et une morale.

Cultivée avec éclat dans l'antiquité par Platon, Aristote, Plotin et saint Augustin, l'esthétique avait été fort négligée dans la France du XVIIe et du XVIIIe siècles. Notre pays n'avait produit, dans ce genre, que le modeste *Essai sur le Beau* du père André et les vues ingénieuses, mais décousues, de Diderot sur les lettres et les arts. Au contraire, l'Angleterre lui avait consacré de nombreux et estimables travaux, parmi lesquels il suffit de citer ceux de Reid et de Hutcheson, et l'Allemagne, représentée par des génies comme Kant, Schiller, Schelling, Hegel, lui avait fait subir un renouvellement qui ressemblait à une création. Cousin eut donc une inspiration heureuse, quand il essaya d'inaugurer parmi nous cette étude nouvelle et d'élever sur ce point, comme sur tant d'autres, la France du XIXe siècle au niveau des autres nations.

La philosophie de la sensation, pour rester fidèle à elle-même, a dû identifier l'idée du beau et la sensation de l'agréable : elle n'y a pas manqué. Mais c'est là, suivant Cousin, une grave erreur. S'il y avait identité entre le beau et l'agréable, tout ce qui est agréable serait beau. Or, il n'en est pas ainsi : les saveurs et les odeurs sont agréables et nul n'a jamais songé à les trouver belles. De plus, l'idée du beau serait variable et relative, comme la sensation de l'agréable elle-même. Or, elle ne l'est pas ; car tout homme préfère et croit qu'on doit préférer la Vénus de Médicis à la Vénus

hottentote. Au lieu d'expliquer l'idée du beau par la sensation de l'agréable, certains auteurs ont essayé de l'expliquer par la conception de l'utile. Mais si cette opinion est vraie, tout ce qui est utile est beau et tout ce qui est beau est utile, ce qui est manifestement absurde. D'autres ont fait consister le beau dans la convenance. Cette théorie n'est pas encore la vraie ; mais elle contient déjà quelque vérité. Un objet peut être beau, sans être utile ; il ne peut pas l'être, s'il y a disconvenance entre l'agencement de ses parties et le but pour lequel il a été fait. Au lieu de ramener l'idée du beau à celle de la convenance, on a quelquefois essayé de la ramener à celle de la proportion, de l'ordre, de l'unité. Il est bien certain qu'un objet mal proportionné n'est pas beau ; mais ce n'est pas uniquement la proportion, l'ordre, l'unité qui fait sa beauté. Cette qualité n'en est point absente ; mais il y a, à côté d'elle, un élément qui la complète : c'est la force, c'est la vie, avec ses développements riches et variés. Aussi ce n'est pas sans raison, suivant Cousin, qu'on a défini le beau : l'unité dans la variété. Cette définition ne paraît en défaut que quand il s'agit de ces objets qui, au lieu de se distinguer par l'ordre et la mesure, nous offrent quelque chose d'immense et de démesuré et qui, au lieu de nous remplir à la fois d'amour et d'admiration, produisent en nous un mélange d'admiration et de tristesse, parce qu'ils nous accablent à la fois du sentiment de leur grandeur et de celui de notre néant. Mais ces objets rentrent moins dans la catégorie du beau que dans celle du sublime.

Il semble, au premier abord, qu'il y a plusieurs

espèces de beau, le beau physique, le beau intellectuel et le beau moral; mais on s'aperçoit, à la réflexion, qu'ils se ramènent tous à un beau unique. Si un animal est plus beau qu'un minéral, c'est que ses traits et ses mouvements expriment déjà quelque chose de moral, à savoir, des sentiments vagues et des idées confuses, qui se laissent entrevoir à travers son enveloppe matérielle. Si un homme est plus beau qu'un animal, c'est que, dans ses formes, dans ses attitudes, dans l'expression de son visage et de son regard, se trahit une sensibilité plus riche et plus délicate, une intelligence supérieure et d'un autre ordre, en un mot, une nature morale plus haute. Cela revient à dire qu'il n'y a qu'une seule beauté, la beauté morale, et que la beauté physique n'en est que l'expression.

Diverses ou identiques, toutes les beautés que nous venons de passer en revue existent dans les choses et composent par leur réunion ce qu'on peut appeler la beauté réelle. Mais, à propos de chaque beauté particulière et réelle, je conçois, par une opération de la raison, par une abstraction spontanée et immédiate, une beauté qui la domine et à l'aide de laquelle je la juge. Donnez-moi une fleur ausi belle qu'il vous plaira, je lui trouverai des taches et j'en imaginerai une plus belle. Donnez-moi une action aussi héroïque que vous voudrez, j'y découvrirai quelques vestiges de l'humaine imperfection et j'en concevrai une autre encore plus admirable. Cette beauté qui domine les beautés particulières et réelles et qui me sert à les juger, c'est la beauté générale et idéale.

Non content de définir le beau et de le suivre dans

ses divisions, Cousin essaye de remonter jusqu'à son principe. Ce principe n'est autre, suivant lui, que Dieu lui-même. Dieu est le principe de la beauté physique, de la beauté intellectuelle et de la beauté morale, puisque le monde physique, le monde intellectuel et le monde moral ont en lui leur dernière raison d'être. Il est le principe de la beauté idéale, puisqu'elle n'est autre chose que l'idée absolue du beau et que cette idée suppose un sujet absolu par qui elle est pensée et en qui elle réside à l'état d'exemplaire éternel (1).

La distinction que Cousin établit entre la sensation de l'agréable et l'idée du beau nous parait d'une parfaite exactitude. Elle remonte à Platon et on la trouve dans toute la tradition platonicienne. Cicéron dit quelque part que l'homme est le seul animal qui connaisse l'ordre et la beauté, parce qu'il est le seul qui soit doué de raison et que l'ordre et la beauté sont connus par la raison, non par les sens. Bossuet remarque, de son côté, qu' « il appartient à l'esprit, c'est-à-dire à l'entendement, de juger de la beauté, parce que juger de la beauté, c'est juger de l'ordre, de la proportion et de la justesse, choses que l'esprit seul peut apercevoir. » Cousin montre très bien aussi que le beau est l'union de la puissance et de la règle, de la vie et de l'ordre, et qu'on ne s'est pas trompé en le définissant : l'unité dans la variété. Seulement, faute d'avoir creusé son sujet à une assez grande profondeur, il ne voit pas que tous les éléments du beau peuvent se ramener à un seul dont les autres ne sont que les conditions essen-

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 170.

tielles, je veux dire à l'être. Là, en effet, où se trouve le plus haut degré d'être, avec les conditions nécessaires à sa réalisation, se trouve la plus haut degré de beauté.

On a reproché à Cousin d'avoir confondu, à l'exemple de Winkelmann et de Quatremère de Quincy, l'idéal et le général et d'avoir ainsi prêté des armes à ces faux classiques qui demandent que l'art dédaigne l'individualité, c'est-à-dire, en définitive, la réalité et la vie. Ce reproche ne paraît pas tout à fait dénué de fondement. Cependant on croira sans doute devoir l'atténuer, si l'on songe que Cousin identifie finalement l'idéal avec Dieu, c'est-à-dire avec l'Être des êtres, et qu'en suivant cette pensée jusqu'au bout, il devrait mettre dans l'idéal, non pas le *minimum* d'être que l'idée générale contient, mais le *maximum* de l'être, c'est-à-dire l'être dans sa perfection et sa plénitude.

Non content de traiter du beau, Victor Cousin traite de l'art, qui en est la réalisation. Il se demande d'abord quelle est la faculté artistique par excellence et répond que c'est le génie. Le génie implique, suivant lui, outre la raison, la sensibilité et l'imagination, qui servent à connaître et à sentir le beau, la puissance de le créer, c'est-à-dire de le réaliser dans des œuvres vivantes. Puisque le génie crée, il ne se borne pas à imiter, et c'est méconnaître la véritable essence de l'art que de le définir, comme on l'a fait quelquefois, l'imitation de la nature. Cette théorie, selon Cousin, ne soutient pas l'examen. Sans doute, l'artiste doit étudier la nature et se rendre compte de ses procédés; mais il ne doit pas la reproduire telle qu'elle s'offre à ses regards, sans lui

faire subir aucune modification. Dans ce cas, ses œuvres ne seraient pas des créations, mais des copies et des copies fort inférieures à leur modèle, puisque celui-ci est vivant et que celles-là seraient inanimées. Que doit donc faire l'artiste? Au lieu de copier le réel, il doit réaliser l'idéal.

Tout en proclamant la doctrine de l'idéal, Cousin fait sa part à celle du réel. Il remarque qu'il y a dans l'art deux extrémités également dangereuses, l'absence d'idéal et un idéal mort. Dans le premier cas, on copie le modèle et on manque le beau; dans le second, on travaille de tête et on tombe dans une idéalité chimérique. Cependant, de l'idéal et du réel, c'est au premier qu'il paraît donner la préférence. En vrai platonicien qu'il est, il met l'unité avant la variété, le genre avant l'individu, l'idée avant la forme. A l'appui de son opinion, Cousin cite les travaux, alors tout récents, de Quatremère de Quincy, où cet écrivain explique la perfection des chefs-d'œuvre de la sculpture grecque par la représentation d'une beauté idéale et non par l'imitation de la nature. Il cite également le passage de Cicéron relatif à Phidias et à cet idéal sur lequel il tenait ses regards attachés et qui conduisait son art et sa main, quand il façonnait sa Minerve et son Jupiter. Il cite enfin le mot de Raphaël, dans sa lettre à Castiglione, sur ses peintures de femmes : « Je me sers d'un certain idéal qui me vient à l'esprit, *io mi servo di certa idea che mi viene alla mente.* »

Une théorie qui se rapproche beaucoup de celle de l'imitation, c'est celle de l'illusion. Suivant certains critiques, en effet, la suprême perfection consiste à

faire prendre aux hommes la fiction pour la réalité : « A ce compte, dit Cousin, le beau idéal de la peinture est un trompe-l'œil et son chef-d'œuvre sont ces raisins de Zeuxis que les oiseaux venaient becqueter (1) ; » que dis-je, le comble de l'art, pour une pièce de théâtre, est de nous persuader que l'événement qui se déroule sous nos yeux est un événement réel. Or, l'illusion est si peu le but de l'art qu'elle peut aller très loin sans éveiller le sentiment esthétique. Que de mal ne s'est-on pas donné de nos jours pour représenter, au théâtre, les hommes d'autrefois avec tous les détails de leur costume et pour peindre au naturel leurs habitudes et leurs mœurs ! D'où vient que de telles peintures nous laissent indifférents, sinon de ce qu'il y manque ce je ne sais quoi qui constitue la grâce et la beauté ? Bien plus, si l'illusion était complète, au lieu d'être la perfection de l'art, elle en serait la destruction. Si je croyais qu'Iphigénie va être réellement égorgée à vingt pas de moi, au lieu d'admirer, je serais saisi d'horreur.

Mais s'il n'est pas bon de subordonner le sentiment du beau à celui du réel, ne pourra-t-on pas du moins le subordonner au sentiment moral et religieux ? Cousin répond à cette question par la négative ; il professe franchement la doctrine de l'indépendance de l'art. Sans doute, dit-il, l'artiste épure les âmes et les élève vers leur principe divin ; mais il atteint ce résultat indirectement, sans le chercher, et peut-être, s'il le cherchait, ne l'atteindrait-il pas. L'art n'a toute son efficacité qu'à la condition d'avoir toute son indépen-

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien,* p. 181.

dance et de tendre à son but sans aucune préoccupation étrangère. Or, son but est l'expression du beau, rien de plus, rien de moins. Il produira souvent les mêmes effets que la morale et la religion ; mais il les produira à sa manière, par les procédés qui lui sont propres et sans cesser d'être lui-même (1).

Victor Cousin résout, comme on voit, la question de l'imitation avec un rare bon sens, et sa solution aurait certainement prévenu les étranges tentatives des réalistes de nos jours, si les théories les plus sensées étaient les plus généralement acceptées parmi les hommes. Cependant je crois que sa doctrine sur ce point est empreinte d'une certaine exagération. Si, en effet, l'imitation de la nature doit être subordonnée à l'expression de l'idéal, elle n'en doit pas moins jouer dans l'art un rôle important. Elle seule peut donner aux créations de ce dernier la réalité, le mouvement et la vie. Il y a des compositions encore plus défectueuses que celles où l'on peint la nature telle qu'elle est, délicate ou grossière, intéressante ou insipide : ce sont celles où on ne représente qu'une nature factice et toute de convention. Telles sont, par exemple, les œuvres de nos tragiques de la décadence. Ajoutons que Cousin n'a pas tout à fait raison d'invoquer, en faveur de son opinion un peu trop exclusive, l'autorité des Grecs ; car, si leurs artistes faisaient grand cas de l'idéal, ils ne laissaient pas d'étudier et de reproduire avec amour le réel. J'en dis autant de l'autorité de Raphaël. Si, en effet, le grand artiste peint de tête, comme il l'écrit, et

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien,* p. 184.

d'après une certaine idée, c'est dans un moment où les beaux modèles, particulièrement les belles dames, sont rares autour de lui — *essendo carestia... di belle donne.*

Cousin ne résout pas moins bien la délicate question de la moralité de l'art. Avec cette hardiesse qui n'est pas aussi rare chez lui qu'on se le figure ordinairement et que la convenance et la mesure de son langage dissimulent aux esprits obtus ou peu attentifs, il demande, comme on l'a vu, que l'art jouisse d'une honnête indépendance. Suivant nous, il a parfaitement raison. Subordonner trop strictement l'art à la morale, c'est vouloir que toutes les fictions romanesques soient des berquinades et que toutes les pièces de théâtre ressemblent à celles qu'on joue dans les pensionnats. Or, l'insignifiance et la fadeur de ces sortes de compositions devraient suffire pour faire rejeter une pareille thèse. Sans doute l'artiste peut et doit moraliser les hommes ; mais il faut qu'il le fasse sans parti pris et seulement en exprimant, à l'occasion, les sentiments délicats et généreux qui l'animent. Il doit, suivant l'expression de Mme de Staël, élever les esprits et non les endoctriner. C'est ce qu'ont fait Eschyle et Sophocle, Corneille et Racine, en un mot, tous les grands maîtres. Il en est de l'art comme de la science, il coïncide sans doute avec la morale dans la région des principes, où le vrai, le beau et le bien se confondent ; mais, dans la pratique, il ne doit pas se tenir à son égard dans un état de rigoureuse vassalité, sans quoi il manquerait son but et n'aurait ni efficacité ni influence. Que le savant se préoccupe sans cesse de savoir si ses théories sont favorables ou défavorables à la moralité, et son esprit,

embarrassé et entravé par mille scrupules, hésitera et s'arrêtera à chaque pas sur le chemin des grandes découvertes. Que l'artiste s'inquiète outre mesure de tourner vers un but d'édification ses fantaisies les plus légères, ses inspirations les plus capricieuses, et son esprit deviendra bientôt guindé et compassé dans ses mouvements et perdra tout à fait cette grâce qui, suivant l'expression du poète, est plus belle encore que la beauté.

De l'étude de l'art Victor Cousin passe à celle des beaux-arts. Il en distingue deux espèces : ceux qui s'adressent à l'ouïe, comme la musique et la poésie, et ceux qui s'adressent à la vue, tels que la sculpture, la peinture et l'architecture. On les nomme beaux-arts ou arts libéraux, parce qu'ils produisent en nous l'émotion désintéressée de la beauté et parce qu'ils conviennent aux hommes libres et leur fournissent un digne emploi de leurs loisirs. Cousin ne fait rentrer dans la catégorie des beaux-arts ni l'éloquence, ni la philosophie, ni l'histoire, parce qu'elles ne produisent le sentiment du beau que d'une manière accidentelle et que ce n'est pas là leur véritable but. L'éloquence, en effet, se propose avant tout l'utilité de son client, que ce soit un homme, un peuple ou une idée ; la philosophie a en vue la découverte de la vérité et le triomphe de la vertu, et l'histoire fait profession de raconter le passé pour instruire l'avenir. On peut exciter et on excite souvent le sentiment du beau en faisant tout cela ; mais c'est presque toujours sans y prétendre et sans le vouloir.

Tous les beaux-arts ont un but commun, le beau ;

mais ils emploient des moyens différents pour y arriver. Aussi ne gagnent-ils rien à s'emprunter leurs procédés et à empiéter les uns sur les autres. Le mieux est encore qu'ils se renferment chacun dans leurs propres limites. La sculpture n'a que la forme à sa disposition: elle méconnaît donc sa vraie nature. quand elle demande ses effets à la couleur et cherche à donner la morbidezza de la peinture au marbre lui-même. La musique ne dispose que des sons: elle sort donc de son domaine, qui est le pathétique, quand elle vise au pittoresque et essaie de représenter une bataille ou une tempête. Quant à la poésie et à la peinture, il n'est plus permis, depuis Lessing, de les identifier et de répéter sans restriction le mot d'Horace : *Ut pictura poesis*.

Puisque tous les beaux-arts ont un but commun et des procédés différents, ils doivent avoir des règles générales et des règles particulières. Parmi les premières, qui sont seules du ressort de l'esthétique, la plus importante est celle de l'expression. Toute œuvre d'art doit exprimer une idée, signifier quelque chose. Dire qu'une œuvre de ce genre est insignifiante, c'est dire qu'elle est de nulle valeur. Mais, pour qu'elle soit significative ou expressive, il faut que toutes les parties qui la composent soient coordonnées en vue de cette fin. La loi de l'expression a pour corollaire celle de la composition.

L'expression n'est pas seulement le but suprême de l'art et sa loi fondamentale : elle est encore le principe qui sert à classer les différents arts et à établir entre eux une sorte de hiérarchie. Tous, en effet, sont expressifs ; mais ils ne le sont ni de la même manière, ni au même degré. La musique, à l'aide de quelques notes, emporte notre âme dans l'espace infini et nous plonge en d'ineffables rêveries ; mais elle a quelque chose de vague et d'indéterminé. Elle est le contraire de la sculpture, qui donne à chaque objet des contours arrêtés et précis et dont la netteté est le caractère essentiel : « Entre la sculpture et la musique, ces deux extrêmes opposés, est la peinture, presque aussi précise que l'une, presque aussi touchante que l'autre. » Mais, suivant Cousin, le premier de tous les arts, parce qu'il est le plus expressif, c'est la poésie. La poésie, en effet, rend tous les sentiments de l'âme et les suit tous dans leur développement, tandis que la musique n'en rend qu'un petit nombre et que la peinture ne les prend qu'à un seul moment de leur durée. La poésie fait plus, elle exprime ce qui paraît au premier abord le plus inexprimable, la pensée abstraite et pour ainsi dire vide de matière, et produit par là des effets prodigieux. Dieu, patrie, liberté, avec ces seuls mots elle peut faire vibrer l'âme tout entière.

Cousin se sert du principe de l'expression non seulement pour juger les arts, mais encore pour juger les écoles et pour mettre chacune d'elles à sa place. Bien qu'il soit disposé par son esprit éclectique à voir de la beauté comme de la vérité partout, il a cependant ses préférences en matière d'art, comme en matière de métaphysique. De même qu'il donne à la philosophie de l'esprit le pas sur celle des sens, il met l'art qui parle à l'esprit au-dessus de celui qui ne parle qu'aux sens. Or, quel est l'art qui parle le mieux à

l'esprit ? Celui qui montre le mieux l'âme à travers le corps, l'idée à travers la forme ; celui, en un mot, qui est le plus expressif. Cousin s'efforcera donc de remettre en honneur, en même temps que la philosophie du XVII[e] siècle, l'art trop méconnu de la même époque, parce qu'il a, lui aussi, malgré ses imperfections, un mérite éminent, celui d'être essentiellement spiritualiste et de viser avant tout à l'expression. C'est l'objet du brillant chapitre qu'il consacre à notre art national.

Grâce au point de vue où Cousin se place pour apprécier l'art français et aussi la littérature française, il rajeunit ces vieux sujets et nous les fait voir sous un aspect tout nouveau. On a beaucoup écrit sur Corneille ; mais je ne sais si ce poète a jamais été célébré avec plus d'enthousiasme et caractérisé avec plus de précision que par l'écrivain philosophe qui voit en lui le créateur d'un genre de pathétique inconnu à l'antiquité et qui ne veut pas qu'Eschyle, Sophocle et Euripide ensemble balancent le seul Corneille. Cousin est moins favorable à Racine. Cependant on ne peut pas lui reprocher de goûter médiocrement le poète divin dont il a dit qu'il a trouvé, pour peindre les passions féminines, avec leurs délicatesses, leurs troubles, leurs entraînements, une langue incomparable. Il caractérise plus brièvement, mais non moins exactement, les autres maîtres de la même époque : La Fontaine, « dont l'art échappe par sa perfection même » ; Boileau, « qui manque un peu d'imagination et d'invention, mais qui est poète à force d'âme et de bon sens ; » Molière, qui réunit tant de qualités à un degré supérieur, mais

dont le plus grand mérite est encore l'art de manifester l'âme au dehors, c'est-à-dire l'expression.

Un siècle qui a enfanté tant de grands poètes, sans compter les grands prosateurs, ne peut pas avoir été médiocre dans les arts proprement dits ; car, dès que le sentiment du beau existe chez une nation, il se produit ordinairement de toutes les manières et sous toutes les formes. Aussi les artistes du XVII[e] siècle ne sont-ils guère au-dessous de ses écrivains et offrent-ils exactement la même physionomie. Ils s'adressent moins aux sens et à l'imagination qu'à l'esprit et à l'âme ; ils se distinguent moins par le coloris que par l'expression et la composition. Mais ils possèdent ces dernières qualités à un degré si éminent qu'elles les élèvent au niveau de tous les artistes de l'Europe, excepté ceux de Rome et de Florence. Suivant Cousin, en effet, qui ne marchande pas son admiration aux gloires de la France, ni Murillo, ni Rubens, ni Corrège, ni Titien, ne surpassent Poussin et Lesueur.

En distinguant sévèrement les différents arts les uns des autres et en excluant de la catégorie des beaux-arts l'éloquence, la philosophie et l'histoire, Cousin est resté fidèle à la tradition française, représentée par Voltaire, qui veut qu'on ne déplace pas les limites des genres. Il ne s'est pas montré moins animé de l'esprit français, en faisant de l'expression la loi suprême de l'art et le vrai criterium de la beauté. Ajoutons qu'il s'en est admirablement servi pour ramener à l'unité les plus hautes manifestations de notre génie national. Il fait, en effet, très bien voir que nos artistes et nos penseurs des grandes époques ont tous

subordonné le physique au moral, les sens à l'esprit, et que le spiritualisme en matière d'art a été chez nous le corollaire du spiritualisme en matière de métaphysique.

Considéré dans son ensemble, le travail de Cousin sur le beau et sur l'art offre à la fois des ressemblances et des différences avec celui que Lamennais a consacré au même sujet (1). Ces deux écrivains s'accordent à repousser le réalisme, c'est-à-dire l'imitation de la nature. Seulement Lamennais le fait en quelques mots rapides et dédaigneux, tandis que Cousin traite la question en détail et par des procédés scientifiques. Lamennais et Cousin regardent également l'expression comme la loi suprême de l'art. Seulement le premier la perd souvent de vue dans son brillant ouvrage, tandis que le second l'a toujours présente à son esprit et en fait constamment la règle de ses jugements. Cousin se sert même du principe de l'expression pour classer les différents arts, tandis que Lamennais les groupe d'après leur ordre de génération. Ce qui frappe Cousin dans les arts, ce sont les différences; ce qui frappe Lamennais, ce sont les ressemblances. Aussi le premier distingue profondément la poésie et la prose, tandis que le second tend à les identifier, comme si l'auteur de l'*Esquisse* se souvenait de celui des *Paroles d'un croyant*.

Nos deux écrivains philosophes touchent tous deux à l'histoire de l'art; mais ils ne le font pas de la même manière. Lamennais l'embrasse tout entière et semble

(1) V. notre volume intitulé : *Traditionalisme et Ultramontanisme*, p. 256.

parfois en faire son sujet principal; Cousin n'en considère qu'une partie, l'histoire de l'art français, et n'y cherche que des exemples à l'appui de ses théories. Bien qu'on ait quelquefois reproché à Cousin des tendances idéalistes et même mystiques, il s'éloigne moins que Lamennais du positif et du réel. Celui-ci conserve, jusque dans son *Esquisse*, quelque chose du théologien. Sa pensée s'élève des œuvres de l'art à la beauté divine, qui en est l'exemplaire et la source, et c'est au moyen-âge, c'est-à-dire sous le règne de la théologie, que l'art lui paraît avoir atteint son plus haut degré de perfection. Celui-là est un philosophe spiritualiste, mais enfin un philosophe. Il étudie plus le beau dans l'homme que dans l'être divin et c'est à la Renaissance et au XVII[e] siècle, c'est-à-dire à l'époque de l'avènement de l'esprit philosophique et laïque, que l'art lui semble avoir atteint son apogée.

IV

MORALE ET THÉODICÉE

Après avoir épuisé la question du vrai et celle du beau, Cousin aborde celle du bien; après avoir constitué à sa manière la métaphysique et l'esthétique, il essaie d'organiser la morale. Cette partie si importante de la philosophie était chez nous, au moment où il parut, dans un état vraiment déplorable. L'école sensualiste du XVIII[e] siècle avait abouti, avec Volney et

Saint-Lambert, à la morale fausse et dégradante de l'intérêt personnel, qui n'est que la négation de la morale elle-même. L'école théologique, représentée par de Maistre, de Bonald et Lamennais, s'était moins préoccupée des principes intérieurs que l'homme découvre par sa raison et auxquels il doit conformer librement sa conduite que des principes extérieurs qui s'imposent à lui du dehors et au nom de l'autorité : elle avait subordonné la morale à la politique et à la théologie. L'école spiritualiste n'avait guère été moins insuffisante. Laromiguière, Maine de Biran, Ampère, Royer-Collard avaient été tellement absorbés par les questions de psychologie qu'ils avaient à peine touché aux questions de morale. Il en était donc de la morale comme de l'esthétique, elle offrait à Cousin un champ tout nouveau à parcourir et où les pas de ses prédécesseurs immédiats n'avaient laissé aucune empreinte. Sans doute il eut, ici encore, pour le guider des philosophes étrangers ; mais on ne peut pas lui reprocher, comme nous le verrons, d'avoir marché trop servilement sur leurs traces.

Suivant Cousin, l'observation nous atteste un certain nombre de faits, les uns rationnels, les autres sensibles, qui offrent à la morale le plus solide fondement. Parmi ces faits, le premier et le plus important est le jugement par lequel nous distinguons le bien du mal. Il est positif, en effet, qu'en présence de toute action accomplie par un être libre, je juge qu'elle est bonne ou mauvaise et que ce jugement explique tous les faits qui le suivent et n'est lui-même expliqué par aucun d'eux. Ce jugement est simple, primitif, indécomposable et nous est dicté par notre nature ou plutôt par la nature même des choses. Il ne fait pas le bien ni le mal, il le déclare : le bien existe indépendamment de l'esprit qui en juge, comme le beau indépendamment de l'œil qui le voit, comme le vrai indépendamment de la raison qui le saisit.

En même temps que je juge qu'une action est bonne ou mauvaise, je juge qu'elle doit être faite ou évitée. Ce second jugement a paru si important à un grand philosophe qu'il en a fait la base de la morale tout entière. D'après Kant, c'est de l'idée du devoir, de l'obligation, qu'il faut partir pour résoudre toutes les questions relatives à la conduite de la vie. Cousin ne partage pas cette manière de voir. Suivant lui, une action n'est pas bonne parce qu'elle est obligatoire, elle est obligatoire parce qu'elle est bonne ; en d'autres termes, le jugement du bien est primitif, celui de l'obligation est dérivé. Si je demande à un honnête homme pourquoi il a respecté un dépôt qui lui était confié, il me répondra : parce que c'était mon devoir. Si je lui demande pourquoi c'était son devoir, il me répondra : parce que c'était bien. Arrivé là, toutes les réponses s'arrêtent ; mais les questions s'arrêtent aussi. Nous n'avons plus rien à chercher, parce que nous sommes parvenus à une vérité qui est la raison des autres et sa raison à elle-même, c'est-à-dire à un principe.

Si l'obligation se fonde sur la distinction naturelle du bien et du mal, elle sert elle-même de fondement à la liberté. Dès que j'ai des obligations, il faut bien que je sois libre, sans quoi je ne pourrais pas les remplir. Mais la liberté, quoi qu'en ait dit Kant, ne repose pas

sur cette seule preuve; elle s'appuie encore sur le témoignage de la conscience : en même temps que je prends une résolution, je sens que j'en pourrais prendre une toute contraire.

Le dernier élément du phénomène moral est le jugement du mérite et du démérite. Il peut se formuler de la manière suivante : tout homme qui fait bien mérite d'être récompensé, tout homme qui fait mal mérite d'être puni. Ce jugement suppose ceux que nous avons précédemment énumérés. Si un homme ne distinguait pas le bien du mal, s'il ne se savait pas obligé d'accomplir l'un et d'éviter l'autre et s'il ne se sentait pas la liberté nécessaire pour cela, il ne se croirait évidemment capable ni de mérite ni de démérite et ne se distinguerait pas, à ce point de vue, des agents fatals de la nature.

Outre les jugements qu'on vient d'étudier et qui composent par leur réunion le phénomène moral pris dans son ensemble, il se produit en nous des sentiments qui en sont les conséquences naturelles. Ainsi, suivant que je juge que j'ai bien ou mal fait, j'éprouve une satisfaction délicieuse ou du remords; suivant que je juge qu'un de mes semblables a bien ou mal agi, je ressens à son égard de la sympathie ou de l'antipathie, de l'estime ou du mépris. Ces divers sentiments ne constituent pas la loi du devoir, mais la sanction morale de cette loi et en font pressentir la sanction sociale et la sanction religieuse. Ils sont les premiers gages de cette liaison de la vertu et du bonheur, du crime et du malheur, qui commence dans l'âme, se continue dans la société et s'achève, après la mort,

dans les bras ou sous la main de l'éternelle justice (1).

Cette théorie de Victor Cousin est vraiment digne de considération, bien qu'elle ne soit pas tout à fait irréprochable. Il a raison de placer le jugement du bien au-dessus de tous les faits moraux qu'il énumère et de le regarder comme le principe qui les explique tous ; mais il a peut-être tort d'ajouter qu'il ne saurait lui-même être expliqué. Sans doute on ne peut pas remonter indéfiniment d'un principe à un autre et il faut bien s'arrêter, dans la série des explications, à un principe qui soit la raison de tout et qui n'ait sa raison qu'en lui-même. Mais il ne faut pas non plus s'arrêter trop tôt dans la recherche de ce principe suprême; car ce serait s'exposer à prendre un simple anneau de la chaîne pour son point de suspension. Sans doute l'idée du bien est une des dernières auxquelles on puisse remonter en matière de morale ; mais est-elle absolument la dernière ? Il ne le semble pas. Elle est susceptible d'analyse — nous l'avons montré dans un de nos ouvrages (2) — tout comme l'idée du beau, et nous ne savons pas pourquoi Cousin, qui a analysé l'une avec tant de soin, ne s'est pas livré au même travail sur l'autre.

Ces réserves faites, la doctrine de Victor Cousin nous paraît tout à fait remarquable ; car elle satisfait à la fois aux exigences de l'esprit scientifique et à celles du sens commun. Non seulement ce philosophe part de l'observation des faits, mais il les embrasse tous; non seulement il les embrasse tous, mais il les groupe

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 334.
(2) V. notre *Philosophie du devoir*, 3e édition, p. 289.

d'après leurs vrais rapports. Il s'élève ainsi à un système de morale assez large, assez complet, assez bien ordonné pour lui permettre d'apprécier tous les autres d'un point de vue supérieur et d'y faire exactement le départ du vrai et du faux. Nous ne le suivrons pas dans cette appréciation : elle est connue de tout le monde, car elle a passé dans la science et est devenue classique. Résumons-la seulement en quelques mots.

Suivant Cousin, le système de l'intérêt, tel qu'il a été conçu par Hobbes et les autres sensualistes, est vrai en ce que l'intérêt est un fait réel de notre nature; mais il est faux en ce que l'intérêt doit être subordonné à un principe supérieur, qui est le devoir. Le système du sentiment, tel qu'il est formulé par Smith et par Hutcheson, est encore plus vrai que celui de l'intérêt; car il y a en nous des sentiments aussi réels que l'intérêt, mais plus nobles, qui nous portent soit à nous perfectionner, soit à faire du bien à nos semblables; mais il n'est pas entièrement vrai non plus, parce que ces sentiments supposent des jugements qui les déterminent et qu'ils n'ont ni assez de généralité ni assez de fixité pour gouverner et régler la vie humaine. Le système de l'obligation, auquel Kant a attaché son nom, offre plus de vérité encore que les précédents; car l'obligation n'est pas un fait sensible, mais un principe rationnel et elle est marquée d'un caractère impératif qu'on ne retrouve dans aucune des formes de la sensibilité; mais ce système est défectueux en ce qu'il laisse le devoir comme suspendu en l'air, faute de lui donner le bien pour fondement. Quant au système de l'utilité générale, professé par Bentham, il n'est pas faux, puisque

c'est en effet un devoir pour nous d'être utile à tous; mais il n'est pas assez compréhensif, puisque nous avons encore d'autres devoirs, et il ne se suffit pas à lui-même, puisque l'utile n'est qu'un moyen et que le bien seul est une fin.

On voit que ce qui caractérise le système de Cousin, c'est avant tout l'étendue, la largeur des vues. Il embrasse non seulement tous les faits moraux, mais encore tous les systèmes de morale auxquels ils ont donné lieu, et les concilie au sein d'un éclectisme élevé, d'une synthèse supérieure.

De tous les moralistes, Kant est celui auquel Cousin a le plus emprunté; mais il a tempéré ses principes par des emprunts faits à d'autres philosophes. Ajoutons qu'il lui est même arrivé une fois de le combattre de la manière la plus positive, comme cela ressort d'une leçon du cours de 1820, qui était restée longtemps inédite et qui a été récemment publiée par M. Paul Janet (1). Là Cousin fait remarquer que, vu l'immense complexité de la vie humaine et la fréquente compétition de nos différents devoirs, il est comme impossible de formuler des préceptes d'une application universelle et dont la pratique ne soit pas subordonnée aux circonstances. Or, ces circonstances, il appartient à la raison de les apprécier et c'est à elle à juger en dernier ressort en matière de morale. Les préceptes ne sont que la lettre de la loi, la raison en est l'esprit; les préceptes sont essentiellement relatifs, la raison seule est absolue. En s'exprimant de la sorte, Cousin semble abjurer la

(1) *Victor Cousin et son Œuvre*, par P. Janet, p. 139.

morale austère et un peu formaliste de Kant et se rallier à la morale individualiste et sentimentale de Jacobi. On sait, en effet, avec quelle vivacité celui-ci s'élevait contre ce qu'il appelait la sèche morale de Kant, la comparant à cette main de bois qui remplace, sur les grandes routes, pour montrer leur chemin aux passants, le geste animé et la parole vivante de l'homme. On sait avec quelle indignation il protestait contre la manie de substituer des préceptes généraux, toujours en défaut par quelque endroit, — celui de ne pas mentir, par exemple, — à la voix même de la conscience : « Je voudrais mentir, disait-il, comme mentit Desdémone mourante, tromper comme Pylade se donnant pour Oreste afin de mourir à sa place... et je me ris d'une philosophie qui pour cela me traite en criminel; car j'ai en moi-même la certitude que le *droit de grâce* que la conscience de l'homme exerce sur des crimes contre la lettre de la loi morale et absolue, est un droit souverain de l'humanité, le sceau de sa dignité, de sa nature divine. » Cousin professe à peu près la même doctrine. Seulement, au lieu de la fonder, comme Jacobi, sur le sentiment, il la fonde sur la raison. Il ne renonce pas à l'absolu en morale, il se borne à le déplacer; mais il le fait avec une hardiesse qui n'a d'égale que celle du mystique Saint-Martin, lequel n'admet d'autre loi absolue que celle qui est en quelque sorte écrite sur l'homme et qui lui sert à juger toutes les autres.

Après avoir traité la question du devoir, Victor Cousin aborde celle des devoirs, il passe de la morale théorique à la morale pratique. C'est là encore une partie de son œuvre sur laquelle nous glisserons rapidement, parce qu'elle est présente à la mémoire de tous les esprits cultivés.

Suivant Cousin, le premier devoir de l'homme est de respecter en lui la personne morale. Il implique celui de résister à ses passions; car les passions, restreignant la liberté et troublant l'intelligence, amoindrissent par là même la personnalité. Il enveloppe également celui de ne point nuire au corps, qui est l'instrument de la personne, soit en le privant des aliments nécessaires à sa subsistance, soit en le consumant par des excitations funestes. Le second devoir de l'homme est de perfectionner en lui la personne morale. C'est dire qu'il doit faire l'éducation de son intelligence, en l'appliquant avec ordre et avec suite à certains objets; qu'il doit faire celle de sa liberté, en luttant contre les obstacles qui s'opposent à son développement; qu'il doit faire celle de sa sensibilité, en nourrissant en lui ce feu sacré de l'enthousiasme sans lequel on ne fait jamais rien de grand.

Je ne dois pas seulement respecter la personne en moi-même, mais encore dans autrui; car ce n'est pas comme mienne, mais comme personne, qu'elle est respectable. Mais qu'est-ce que je dois respecter dans la personne d'autrui? Les mêmes principes que dans la mienne : l'intelligence, qui en est la loi; la liberté, qui la constitue essentiellement; les affections, qui en sont une partie considérable, et, entre toutes, les affections domestiques; le corps, qui en est l'instrument indispensable, et la propriété, qui en est comme le prolongement naturel, car elle sort du travail, qui n'est

que la liberté en exercice. Respecter dans autrui ces éléments de la personne, c'est la justice; les méconnaître, c'est l'injustice. L'homme n'est pas seulement tenu de ne pas nuire à ses semblables, il doit encore leur faire du bien. La justice n'est que le commencement de la vertu sociale; la charité en est l'achèvement. Elles sont obligatoires l'une et l'autre; mais la première est exigible, tandis que la seconde ne l'est pas, l'une implique un droit positif dans celui qui en est l'objet, tandis qu'il n'en est pas de même de l'autre. La beauté de la charité consiste précisément dans sa liberté. Elle est d'autant plus belle qu'elle donne plus librement et qu'on est moins fondé à revendiquer ce qu'elle donne comme un droit. Portée à un certain degré, elle se nomme le sacrifice et le dévouement.

La justice et la charité sont des vertus essentiellement sociales et supposent l'homme vivant en société. L'étude de la morale doit donc avoir pour couronnement celle de la société elle-même. Nous entrons dans le domaine de la politique.

La société est un fait universel et s'explique par les tendances universelles de la nature humaine. L'homme a toujours vécu en société parce qu'il a toujours eu besoin, pour se conserver et se développer, du secours de ses semblables, parce qu'il a toujours été porté vers eux par la pitié, la bienveillance, la sympathie, et que la solitude lui est aussi insupportable que funeste. Mais si l'instinct commence la société, c'est la justice qui l'achève. Je ne puis me trouver en présence d'un autre homme, sans juger que je dois respecter ses droits et qu'il doit respecter les

miens et que ce n'est pas à la force, mais à la justice à régler nos rapports mutuels. La justice est la sauvegarde de la liberté; car « la vraie liberté, dit Cousin, n'est pas de faire ce qu'on veut, mais ce qu'on a le droit de faire. La liberté de la passion et du caprice aurait pour conséquence l'asservissement des plus faibles aux plus forts. »

Si le respect de la liberté suppose celui de la justice, le respect de la justice suppose une force publique chargée de la faire respecter : c'est ce qu'on nomme le gouvernement. Loin de restreindre la vraie liberté, le gouvernement en est, comme on voit, la condition essentielle; mais il ne pourrait remplir sa difficile mission, s'il n'était investi du droit de punir. Aussi a-t-il de tout temps, au nom du principe du mérite et du démérite, plus ou moins clairement compris, infligé aux criminels des châtiments proportionnés à leurs forfaits, dans le triple but de sauvegarder la société, d'améliorer le coupable et de réaliser l'ordre moral. Ce dernier but est, suivant Cousin, la fin principale de la pénalité; les deux autres n'en sont que des fins subordonnées et accessoires.

Le gouvernement n'a pas seulement des devoirs de justice, mais encore des devoirs de charité; il ne doit pas seulement faire respecter les droits des citoyens, mais encore les assister dans l'accomplissement de leur destinée, au point de vue physique, au point de vue intellectuel et au point de vue moral. Il les assistera au point de vue physique, en les secourant matériellement, dans la mesure où il peut le faire, sans affaiblir en eux le ressort de la responsabilité; il les assistera

que la liberté en exercice. Respecter dans autrui ces éléments de la personne, c'est la justice; les méconnaître, c'est l'injustice. L'homme n'est pas seulement tenu de ne pas nuire à ses semblables, il doit encore leur faire du bien. La justice n'est que le commencement de la vertu sociale; la charité en est l'achèvement. Elles sont obligatoires l'une et l'autre; mais la première est exigible, tandis que la seconde ne l'est pas, l'une implique un droit positif dans celui qui en est l'objet, tandis qu'il n'en est pas de même de l'autre. La beauté de la charité consiste précisément dans sa liberté. Elle est d'autant plus belle qu'elle donne plus librement et qu'on est moins fondé à revendiquer ce qu'elle donne comme un droit. Portée à un certain degré, elle se nomme le sacrifice et le dévouement.

La justice et la charité sont des vertus essentiellement sociales et supposent l'homme vivant en société. L'étude de la morale doit donc avoir pour couronnement celle de la société elle-même. Nous entrons dans le domaine de la politique.

La société est un fait universel et s'explique par les tendances universelles de la nature humaine. L'homme a toujours vécu en société parce qu'il a toujours eu besoin, pour se conserver et se développer, du secours de ses semblables, parce qu'il a toujours été porté vers eux par la pitié, la bienveillance, la sympathie, et que la solitude lui est aussi insupportable que funeste. Mais si l'instinct commence la société, c'est la justice qui l'achève. Je ne puis me trouver en présence d'un autre homme, sans juger que je dois respecter ses droits et qu'il doit respecter les miens et que ce n'est pas à la force, mais à la justice à régler nos rapports mutuels. La justice est la sauvegarde de la liberté; car « la vraie liberté, dit Cousin, n'est pas de faire ce qu'on veut, mais ce qu'on a le droit de faire. La liberté de la passion et du caprice aurait pour conséquence l'asservissement des plus faibles aux plus forts. »

Si le respect de la liberté suppose celui de la justice, le respect de la justice suppose une force publique chargée de la faire respecter : c'est ce qu'on nomme le gouvernement. Loin de restreindre la vraie liberté, le gouvernement en est, comme on voit, la condition essentielle; mais il ne pourrait remplir sa difficile mission, s'il n'était investi du droit de punir. Aussi a-t-il de tout temps, au nom du principe du mérite et du démérite, plus ou moins clairement compris, infligé aux criminels des châtiments proportionnés à leurs forfaits, dans le triple but de sauvegarder la société, d'améliorer le coupable et de réaliser l'ordre moral. Ce dernier but est, suivant Cousin, la fin principale de la pénalité; les deux autres n'en sont que des fins subordonnées et accessoires.

Le gouvernement n'a pas seulement des devoirs de justice, mais encore des devoirs de charité; il ne doit pas seulement faire respecter les droits des citoyens, mais encore les assister dans l'accomplissement de leur destinée, au point de vue physique, au point de vue intellectuel et au point de vue moral. Il les assistera au point de vue physique, en les secourant matériellement, dans la mesure où il peut le faire, sans affaiblir en eux le ressort de la responsabilité; il les assistera

au point de vue intellectuel, en leur procurant cette première instruction qui empêche l'homme de déchoir de sa nature et de tomber du rang d'homme à celui d'animal; il les assistera, au point de vue moral, en leur enseignant « Dieu, l'âme et le devoir; car la vie humaine, sans ces trois mots bien compris, n'est qu'une douloureuse et accablante énigme. »

On voit assez en quoi ces idées de Cousin se rapprochent de celles qui ont cours aujourd'hui et en quoi elles en diffèrent. Ce que je tiens surtout à faire remarquer, c'est que le gouvernement n'est pour lui ni un simple justicier, comme pour les libéraux et les économistes, ni une vraie Providence, qui ne laisse rien à faire à l'individu, comme pour les autoritaires et les socialistes. En vrai éclectique qu'il est, et en se conformant d'ailleurs rigoureusement aux principes de la morale, il prend position à égale distance de ces deux extrêmes.

Établi avant tout pour faire respecter le droit, le pouvoir cesse d'être légitime, quand il l'attaque : il n'est donc pas absolu, il est limité par le droit même. Cela est vrai, suivant Cousin, non seulement du pouvoir d'un roi, mais encore de celui du peuple. « Le beau idéal, en effet, n'est pas d'être opprimé au nom de tous, mais de ne l'être par personne. » Cousin admet la souveraineté du peuple; mais il place au-dessus d'elle, comme Royer-Collard, celle de la justice et de la raison.

Après avoir suivi l'idée du bien dans ses diverses applications, Cousin en recherche le principe et la source. Comme toutes les autres idées absolues, elle

suppose, d'après lui, un être absolu en qui elle est éternellement réalisée : « Ainsi de toutes parts, dit notre philosophe, de la métaphysique, de l'esthétique, de la morale surtout, nous nous élevons au même principe, centre commun, fondement dernier de toute vérité, de toute beauté, de tout bien. Le vrai, le beau et le bien ne sont que les révélations diverses d'un même être (1). » Mais cet être n'est pas seulement le principe du bien en général, il est encore le type de la personne morale en particulier. L'homme étant doué de raison et de liberté, Dieu doit posséder également ces deux attributs, sans quoi il y aurait dans l'effet plus que dans la cause; l'homme ayant quelque justice et quelque charité, Dieu doit les posséder sans bornes et dans leur plénitude, puisqu'il est infini et parfait. Pour Cousin, comme pour Platon et le christianisme, Dieu est la justice et la bonté par essence; non-seulement il rend à chacun ce qui lui est dû, mais il donne à chacun tout ce qu'il peut lui donner jusqu'à lui-même.

Et qu'on ne dise pas que Dieu étant infini, on ne peut lui attribuer des qualités sans le déterminer, sans le limiter, et par conséquent sans le détruire. Suivant Cousin, comme suivant Aristote, la perfection ne consiste pas à être vide de qualités, mais à être rempli de qualités, et la richesse des déterminations est précisément l'indice de la plénitude de l'être. Oter à Dieu l'intelligence et la liberté, la justice et la bonté et le réduire à l'existence pure, indéterminée et sans attributs, ce ne serait donc pas l'enrichir, mais l'appauvrir ou plu-

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 451.

tôt l'anéantir; car un être sans attributs n'est pas, et l'abstraction de l'être équivaut à sa négation. Aussi Cousin repousse énergiquement le Dieu mort du panthéisme, dont l'être est identique au non-être, et proclame hautement le Dieu vivant du spiritualisme, en qui la plénitude de l'être n'est que la plénitude des perfections.

Mais si Dieu est souverainement parfait et partant souverainement juste, pourquoi les gens de bien ne sont-ils pas heureux et les méchants malheureux, comme ils devraient l'être? Pourquoi la grande loi du mérite et du démérite n'est-elle pas réalisée? Cette question, qui est l'énigme même de la vie, n'embarrasse pas notre philosophe. Il la résout, comme Rousseau, en affirmant un autre monde où l'ordre, partiellement troublé dans celui-ci, aura son plein et entier accomplissement. Mais, pour qu'il en soit ainsi, il faut que quelque chose de nous-même subsiste après la dissolution du corps. Cela est-il possible? Oui, à la condition qu'il y ait en nous un principe distinct du corps. Or, y a-t-il en nous un principe de ce genre? C'est, on le voit, la question de la spiritualité de l'âme. Cousin la résout, comme tous les spiritualistes, en partant de l'unité et de l'identité du moi et en montrant que ces deux attributs impliquent sa spiritualité. Dès que l'âme est spirituelle, elle peut être immortelle. Mais dès qu'elle peut l'être, elle doit l'être, sans quoi la justice divine serait en défaut. La preuve métaphysique et la preuve morale de notre immortalité se complètent mutuellement.

Dans les dernières éditions *Du Vrai, du Beau et du Bien*, Cousin couronne cette exposition de sa morale et de sa théodicée par des considérations élevées sur le rôle moralisateur du christianisme et convie la vraie religion et la vraie philosophie à oublier les petits dissentiments qui les séparent, pour tendre de concert au grand but qui leur est commun, à l'amélioration des hommes et des sociétés humaines.

La morale pratique de Cousin n'est pas au-dessous de sa morale spéculative. La plupart de ses préceptes ont pour centre, comme ceux de Kant dont il s'est inspiré, l'idée de la personne morale et en sortent pour ainsi dire d'eux-mêmes. C'est de là qu'il part pour recommander l'éducation de l'intelligence, de la liberté, de la sensibilité, dont la personne se compose, et pour prescrire le respect des autres, non-seulement en eux-mêmes, mais encore dans les choses sur lesquelles ils ont mis leur empreinte. Mais il emprunte aussi à l'Évangile quelques-uns de ses préceptes, ceux qui ont trait à la charité, couronnant ainsi l'austère morale du kantisme par la morale touchante du christianisme. Il ne fait qu'effleurer la politique; mais les considérations qu'elle lui suggère ne manquent pas de valeur et s'accordent parfaitement avec son système. Elles sont, suivant la remarque d'Augustin Thierry, « sévèrement déduites d'une doctrine supérieure » et constituent un ensemble de « préceptes donnés sous la garantie d'une haute théorie morale (1). »

La théodicée est un peu écourtée chez Victor Cousin, bien que cet écrivain ait traité avec autant d'exactitude

(1) *Censeur européen*, 4 août et 13 décembre 1819.

que d'élévation quelques-unes des questions que cette science se pose. Parmi les preuves si célèbres de l'existence de Dieu, il n'en a guère développé qu'une seule, celle qui consiste à s'élever de la vérité absolue, de la beauté absolue et de la justice absolue à l'être en qui elles résident éternellement. Mais il s'est exprimé sur les attributs de l'être divin avec toute la précision et toute la rigueur qu'il est possible de porter dans ces hautes et difficiles matières. Il est vrai qu'à une certaine époque il avait émis touchant la nature de Dieu des opinions beaucoup moins correctes et moins acceptables. On trouve des traces de panthéisme dans les leçons de 1820, récemment exhumées par M. Janet; car la doctrine de l'unité de substance y est indiquée, à mots couverts, comme le dernier mot de la philosophie (1). On en trouve dans la célèbre préface de 1826, particulièrement dans le morceau suivant qui souleva, dans le monde philosophique et surtout dans le monde ecclésiastique, de si vives protestations: « Le Dieu de la conscience n'est pas un Dieu abstrait, un roi solitaire relégué par delà la création sur le trône désert d'une éternité silencieuse et d'une existence absolue qui ressemble au néant même de l'existence: C'est un Dieu à la fois vrai et réel..., un et plusieurs, éternité et temps, espace et nombre, essence et vie, indivisibilité et totalité, principe, fin et milieu, au sommet de l'être et à son plus humble degré, infini et fini tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire à la fois Dieu, nature et humanité. En effet, si Dieu n'est pas

(1) *Victor Cousin et son Œuvre*, p. 125.

tout, il n'est rien (1). » Si Cousin renonça, à un certain moment, à ses doctrines panthéistiques, ce ne fut pas seulement, comme on l'a dit, parce qu'elles fournissaient des armes à ses ennemis et à ceux de l'Université; ce fut aussi parce qu'il y avait dans sa philosophie, notamment dans sa théorie de la volonté et de la personnalité, des pentes qui devaient, un peu plus tôt, un peu plus tard, l'amener à des idées plus saines en matière de théodicée.

Quant aux considérations de Cousin sur les rapports de la philosophie et de la religion, il y a été conduit, d'une part, par la vue des dissentiments qui partagent les philosophes et de leur impuissance à formuler un *credo* susceptible d'être accepté universellement, de l'autre, par le spectacle de l'unité fondamentale du christianisme et de sa puissante action morale et sociale. Le christianisme, en effet, fait briller jusque dans les âmes les plus humbles ce soleil intelligible que Platon ne croyait fait que pour les intelligences d'élite, et féconde jusqu'aux dernières couches de la société. C'est pourquoi, si Cousin met la vraie philosophie au-dessus de tout, il préfère la vraie religion à la fausse philosophie, persuadé que l'une développe et fait fleurir la vie morale, tandis que l'autre l'atrophie et la flétrit. La vraie religion et la vraie philosophie contenant, suivant lui, les mêmes vérités, l'une sous une forme spontanée, l'autre sous une forme réfléchie, il ne voit pas pourquoi elles chercheraient à s'entre-détruire, au lieu de se déployer paisiblement, chacune

(1) *Fragments*, première préface, p. 34.

dans la sphère qui leur est propre. C'est là un point de vue qu'on peut ne pas accepter, mais qui se comprend et auquel pouvait d'ailleurs se placer, sans se contredire, le penseur qui avait déclaré autrefois, avec Hegel, que la philosophie et la religion avaient un contenu identique.

V

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

Parmi les enrichissements dont la philosophie a été l'objet, dans le cours des siècles derniers, un des plus importants est celui qui consiste à avoir rattaché à la question de notre destinée individuelle celle de notre destinée collective, et à avoir donné pour complément à l'antique science de l'homme cette partie nouvelle de la science de l'humanité qu'on nomme philosophie de l'histoire.

Cousin avait touché à cette question de la philosophie de l'histoire, dès 1817, dans quelques pages d'un caractère élevé et d'une autorité magistrale, les premières qui eussent été écrites en France sur cette matière, depuis le livre du Condorcet. Il reprit ce sujet, en 1828, et le traita dans une série de leçons, qui sont devenues un livre plein de vues profondes et aussi de vues chimériques, mais qui a eu du moins le mérite de placer l'esprit humain à une plus grande hauteur et de lui ouvrir une plus large horizon.

Quand on veut organiser l'histoire de l'humanité — car la philosophie de l'histoire n'est pas autre chose, — la première méthode qui s'offre à l'esprit est la méthode expérimentale. Il en est, en effet, de cette histoire comme de toutes les autres, elle se propose de constater des faits et d'en déterminer les lois, et on ne voit pas pourquoi elle aurait recours à une autre méthode qu'à celle dont on se sert ordinairement pour cela. Cependant Cousin juge cette méthode insuffisante et déclare qu'elle doit être préparée par la méthode spéculative. Comme l'histoire n'est autre chose que l'expression de la nature humaine, il faut, suivant lui, étudier directement notre nature avant d'en étudier l'expression, il faut en demander les éléments essentiels à la psychologie avant d'en chercher la manifestation dans l'histoire. Cette conception fait honneur à Cousin ; car elle est en parfaite conformité avec sa doctrine, qui veut que la psychologie serve de fondement à toute la philosophie, et elle atteste en même temps chez lui un vif sentiment de la solidarité qui existe entre les sciences morales et les sciences sociales. Seulement, au lieu de demander à la psychologie la connaissance de notre nature prise dans son ensemble, il a le tort, suivant la remarque de M. Flint, de lui demander uniquement la connaissance de notre nature intellectuelle, de nos idées, moins que cela, la connaissance des lois de nos idées, de leurs principes régulateurs, des catégories.

Ces catégories ou idées fondamentales, Cousin les ramène à trois, qui sont l'idée de l'infini, l'idée du fini et celle de leur rapport. D'après lui, ces trois idées se

manifestent clairement ou obscurément chez tous les hommes ; car tout homme a l'idée du moi et du non-moi matériel qui le limite et est limité par lui, c'est-à-dire l'idée du fini, et il a de plus l'idée du principe infini que ces deux réalités supposent, et celle de la liaison qui existe entre ce principe et ses effets. Mais ces trois idées n'offrent pas toujours la même importance soit à l'individu, soit à la société. C'est tantôt l'une, tantôt l'autre qui prédomine, et c'est la prédominance sociale soit de l'une soit de l'autre qui est la vraie caractéristique des grandes périodes de l'histoire. Or, celle qui prédomine d'abord dans l'âme humaine, ce n'est pas l'idée du rapport du fini et de l'infini : elle implique évidemment celles des deux termes du rapport. Ce n'est pas non plus celle du fini, qui est le moi humain : le moi, en effet, débute par un état d'impuissance, qui ne lui permet pas de se former une bien haute idée de lui-même. C'est donc par l'idée de l'infini que l'homme est d'abord possédé et comme écrasé ; car il s'anéantit à ses propres yeux à cette pensée formidable. Ce qui se passe en petit dans l'enceinte de la conscience se produit en grand sur le théâtre de l'histoire. L'humanité, comme l'individu, pense d'abord l'infini et, à cette pensée, elle reste longtemps immobile et comme pétrifiée. Cependant, si peu qu'elle agisse, elle agit, ne serait-ce que pour assurer sa subsistance. En agissant, elle fortifie son pouvoir d'agir, son activité, sa liberté, et un moment arrive où elle se lève enivrée de sa force nouvelle. C'est l'époque de la personnalité, c'est l'ère du fini qui commence, laquelle sera suivie à son tour d'une troisième ère, qui offrira

les avantages sans les inconvénients des deux autres (1).

L'histoire, ainsi considérée, paraît à Cousin éminemment belle, parce que les événements s'y déroulent avec autant de régularité que de puissance ; éminemment morale, parce que Dieu y exerce ses jugements sur l'humanité ; éminemment scientifique, parce qu'elle n'offre aucune dérogation à l'ordre général et que chaque fait y a sa raison et sa loi. Il n'en est pas un, en effet, qui ne s'explique pas l'esprit de l'époque, lequel s'explique lui-même par quelqu'un des éléments de notre nature.

Mais Cousin ne s'en tient pas là. Cette nature humaine par laquelle il explique tant de choses, il l'explique à son tour par les conditions extérieures au milieu desquelles elle se déploie ; après avoir rattaché l'histoire à la psychologie, il rattache cette dernière à la géographie. Il l'y rattache si bien qu'il va jusqu'à dire que tout territoire représente une des trois idées, auxquelles il a ramené toutes les autres. Ainsi, l'idée de l'infini naîtra, suivant lui, sur un de ces immenses continents, où se déroulent des plaines sans fin et où se dressent des montagnes gigantesques, parce que là tout semble fait pour inspirer à l'homme le sentiment de quelque chose de plus grand que lui et pour le retenir dans un état stationnaire. L'idée du fini devra éclore dans un pays hérissé de montagnes de médiocre hauteur et sillonné de petites rivières, parce que là tout semble convier l'homme au mouvement et à l'action. Quant à l'idée du rapport du fini et de l'in-

(1) *Introduction à l'Histoire de la philosophie*, p. 170.

fini, elle se déploiera sur un théâtre qui tiendra pour ainsi dire le milieu entre les deux précédents. Après l'Orient et la Grèce, ce sera le tour de l'Europe moderne. Cousin est tellement convaincu de la vérité de sa théorie qu'il n'hésite pas à s'écrier : Donnez-moi la géographie physique d'un pays et je vous donnerai son histoire.

Cette théorie des trois états que Cousin a conçue, en s'inspirant librement de Hegel, n'est pas aussi dépourvue de valeur qu'on l'a quelquefois prétendu. Il est, en effet, des époques où l'homme semble pris d'un invincible dégoût pour cette vie finie et pour ses biens périssables et où il ne rêve que de l'infini et de l'éternel. Il en est d'autres, au contraire, où il s'attache à ce monde passager et lui demande la satisfaction soit de ses passions ambitieuses, soit de ses passions sensuelles, sans se soucier, je ne dis pas de l'éternité, mais du lendemain. Enfin, il est des époques, où, au lieu de faire de la vie, comme les ascètes, une simple méditation de la mort, ou d'en faire, comme les mondains, une simple méditation de la vie, il en fait une méditation de la vie traversée et assagie par la pensée de la mort. Mais ces trois époques se succèdent-elles dans l'ordre indiqué par Cousin ? Nous ne le croyons pas.

Ce qui frappe d'abord l'enfant, ce n'est pas l'être immobile et absolu, qui est le principe commun de tous les autres et leur commun support : ce sont les objets innombrables qui l'environnent et qui provoquent sans cesse son attention par leurs formes variées et leurs couleurs brillantes. La première réalité qui

le préoccupe, ce n'est pas l'infini, c'est le fini extérieur, c'est la nature ; la première faculté qui s'éveille chez lui, ce n'est pas la raison, c'est la sensibilité. Il en est des peuples comme des individus. Ce qui a dû les frapper tout d'abord, ce n'est pas la réalité infinie que la seule raison nous découvre : ce sont les réalités finies qui éclatent à nos yeux. Ce qu'ils ont dû adorer tout d'abord, ce n'est pas le Dieu-Esprit, avec son essence mystérieuse et sa perfection ineffable ; ce sont les puissances bienfaisantes ou malfaisantes de la nature extérieure. L'humanité naissante est fétichiste. Elle ne devient théiste que beaucoup plus tard, alors que les représentations sensibles cèdent le pas aux conceptions rationnelles, qui coexistaient avec elles dans la conscience, mais qui étaient toujours restées sur le second plan. Primitivement, les habitants de l'Inde, les Aryas, s'agenouillaient devant l'aurore et adoraient la lumière ; ce ne fut que plus tard que le sabéisme fit place, chez eux, au panthéisme. La Chine, une région orientale, s'il en fut, est toujours demeurée plus ou moins étrangère à l'idée de l'infini qui l'a, dit-on, immobilisée, et elle s'est toujours appliquée avec obstination à embellir cette existence finie pour laquelle tous les Orientaux éprouvent, dit-on, un si profond dédain. Sans vouloir substituer à la théorie de Cousin une théorie nouvelle, — ce qui serait une trop grande entreprise, — nous nous croyons donc autorisé à n'accepter la sienne que sous bénéfice d'inventaire.

Cousin n'a pas seulement emprunté à Hegel, en la modifiant, la loi si douteuse des trois états, il lui a encore emprunté cet optimisme excessif, si proche

parent du fatalisme théologique, qui lui fait dire que tout est bien, que tout est beau dans l'ordre social et qu'on n'y pourrait rien changer sans violer les lois de l'ordre universel. Il y a seulement cette différence entre Hegel et Cousin, que le premier voit dans l'ordre social le *processus* d'une raison inconsciente, tandis que le second semble y voir la volonté d'une sagesse qui se connaît et qu'il appelle, comme tout le monde, du nom de Providence. Mais, outre le fatalisme théologique, Cousin professe un fatalisme physique qui n'est guère moins nettement caractérisé. Cela ressort du tableau qu'il trace des diverses évolutions de l'humanité considérées dans leur rapport avec la configuration des pays où elles s'accomplissent. Un des auteurs qui l'ont combattu le plus violemment, M. Taine, semble s'inspirer de ses idées, quand il attribue au milieu une si grande influence sur les productions de l'esprit humain.

Nous sommes de ceux qui reconnaissent l'influence profonde que le physique exerce sur le moral, non seulement dans l'homme envisagé individuellement, mais encore dans l'humanité prise dans son ensemble. Cependant, nous ne saurions accepter la théorie de Cousin et de M. Taine telle qu'ils l'ont formulée. Cousin a beau s'écrier : Donnez-moi la géographie d'un pays, et je vous trouverai son histoire. — Nous sommes persuadé qu'il ne nous la trouverait pas, s'il ne la possédait pas déjà. Le sujet que les sciences historiques étudient est encore plus compliqué que celui des sciences physiques. L'influence que le climat exerce sur lui et dont on semble uniquement se préoccuper, peut être neutralisée par celle du genre de vie et de l'organisation sociale, par celle des temps, qui n'est pas moins puissante que celle des lieux, et, avant tout, par l'action de la liberté morale. Ainsi le même sol sera tour à tour foulé par les pas de Scipion l'Africain et par ceux de Grégoire VII, et le même pays nourrira tour à tour les fils des Croisés et les fils de Voltaire.

Après avoir déterminé les grandes périodes de l'humanité, indiqué leur ordre de succession et marqué leur rapport avec le théâtre sur lequel elles se déploient, la philosophie de l'histoire doit, suivant Cousin, étudier les peuples qui les représentent. Elle se demandera d'abord pourquoi un peuple est venu sur la terre, ce qu'il a été appelé à y faire, quel a été le sens de son apparition ; car tout peuple a une raison d'être, une destinée à remplir, une idée à réaliser. Elle recherchera ensuite les lois qui ont présidé à son développement ; car, comme tout peuple réalise une idée, tous les événements de son histoire tendent à sa réalisation et offrent entre eux une progression véritable. Elle examinera enfin en quoi les peuples diffèrent et quels résultats ces différences peuvent avoir.

Deux peuples diffèrent surtout l'un de l'autre par les idées qu'ils représentent. Or, par cela seul que ces idées sont particulières, elles sont exclusives et contiennent, comme l'éclectisme l'explique, une part de vérité et une part d'erreur. Mais les peuples, qui ne sont point éclectiques, ne le comprennent pas. Chacun d'eux voit dans son idée la vérité totale et cherche querelle à celui qui ne l'admet pas. Or, il est bon qu'il en soit ainsi : « Les combats des partis, dans les limites

de la constitution d'un peuple, font la vie de ce peuple... Les luttes des peuples d'une époque entre eux, font la vie d'une époque (1). » Quand deux peuples sont en guerre, ce sont deux idées qui sont en conflit. Celle qui l'emportera, c'est celle qui renferme la plus grande part de vérité et qui est le mieux en harmonie avec l'esprit du temps. A l'appui de cette thèse assez paradoxale, Cousin cite la bataille de Marathon, où la liberé grecque fit reculer le despotisme oriental, et celle de Pharsale, qui abaissa le patriciat et mit la démocratie sur le trône. Non seulement la victoire est toujours du côté de la vérité, mais elle est toujours du côté de la vertu. La preuve, c'est que la prudence et le courage l'emportent toujours sur leurs contraires, et que ce sont là des vertus au premier chef.

De la théorie des peuples, Cousin passe à celle des grands hommes dans lesquels ils se personnifient. Un grand homme, en effet, représente, sous une forme particulière et individuelle, l'esprit général de sa nation. Ce n'est donc pas sans raison que les historiens mettent ordinairement les grands hommes en pleine lumière, et laissent dans l'ombre les masses confuses dont ils ont été les personnifications plus ou moins éclatantes. Il y a des grands hommes toutes les fois qu'il y a dans la société de grandes idées qui cherchent leur expression. Ils naissent, croissent, déclinent et meurent avec elles, tant il est vrai que c'est à elles qu'ils empruntent leur vie et leur puissance. Un grand homme peut sans doute avoir de très petits côtés; mais

(1) *Introduction à l'Histoire de la philosophie*, p. 199.

ce n'est pas par ceux-là que l'humanité le considère : c'est par ceux qui constituent ses rapports avec elle et qui font sa grandeur. Les traits individuels et vulgaires, qui le caractérisent, peuvent être relevés par les mémoires et les biographies; les traits généraux et nobles sont seuls burinés par l'histoire. Celle-ci néglige ses mobiles, souvent égoïstes et misérables; elle s'attache à ses actions, pour peu qu'elles aient contribué soit à la prospérité d'un peuple, soit à celle de l'espèce.

L'idée de la philosophie de l'histoire, c'est-à-dire d'une histoire universelle, est toute récente, et il ne faut pas s'en étonner. Toute histoire suppose un plan. Or, ce n'est qu'à la longue qu'on a pu soupçonner que cette immense succession d'idées et de faits, qui se déroule à travers le temps et l'espace, forme un ensemble régulier et peut être soumis à des lois. Aussi l'idée d'une histoire universelle remonte-t-elle seulement au XVII[e] siècle. Pour être complète, une telle histoire devrait embrasser, d'un côté, tous les siècles, de l'autre, tous les éléments de l'humanité, c'est-à-dire que, d'un côté, l'antiquité, le moyen âge et les temps modernes, de l'autre, l'industrie, l'État, l'art, la religion, la philosophie devraient entrer dans ses vastes cadres et y occuper une place proportionnée à leur importance. Mais en histoire, comme en philosophie, l'esprit humain est toujours porté à se préoccuper d'un côté des choses, à l'exclusion des autres. Au début, la philosophie de l'histoire se sera donc attachée à faire ressortir certains siècles et certains éléments de la civilisation, en laissant les autres dans l'ombre : elle

aura été exclusive et incomplète. Tel est le défaut du premier monument qu'elle ait élevé en France, qui est le livre de Bossuet : « D'abord Bossuet ne voit partout qu'un seul élément, la religion; qu'un seul peuple, le peuple juif. La race arabe, dont le peuple juif fait partie, est une grande race assurément; elle a beaucoup remué sur la terre; elle a produit Moïse, qui est bien vieux et qui pourtant dure encore; elle a donné le christianisme à l'Europe, et plus tard à l'Asie Mahomet et la forte civilisation musulmane. Ce ne sont pas là de médiocres présents. Mais quelque belle, quelque grande, quelque énergique que soit cette race, elle n'est pas seule en ce monde; et comme le temps est venu de rapporter la religion même à la civilisation, le temps est aussi venu de substituer au peuple juif l'humanité... Ensuite Bossuet n'a tenu presque aucun compte de l'Orient. Cependant, avant le temps où le peuple de Moïse prend un caractère historique, il y avait derrière le golfe Arabique, par delà la Perse, des contrées dix fois plus vastes que la Judée, dont la Judée n'avait aucune idée et ignorait même le nom. L'Asie centrale, avec sa civilisation puissante et originale, était inconnue au mosaïsme et lui était étrangère; elle a eu son développement indépendant. Les racines du mosaïsme sont vieilles et profondes, mais elles ne pénètrent pas la terre entière. Enfin, il est inutile de parler de la faiblesse extrême des détails de l'*Histoire universelle* : non seulement l'Orient tout entier manque, ainsi que l'histoire des arts, de l'industrie et de la philosophie; mais les religions elles-mêmes et les institutions politiques sont traitées d'une manière

superficielle, bien que de loin en loin, et par exemple dans l'histoire romaine, il y ait des éclairs d'une sagacité supérieure (1). » Des défauts différents, mais non moins graves, déparent les histoires universelles de Vico et de Herder.

Reprenons en détail ces vues de Cousin et examinons ce qu'il faut en penser.

Chaque peuple représente-t-il, comme Cousin le prétend, une idée particulière dont son développement historique serait la réalisation progressive? Cette opinion, empruntée à Hegel, pour qui l'histoire entière est une dialectique vivante, nous paraît bien difficile à établir. Demandez à cinq ou six personnes quelles idées représentent Sparte, Athènes et Rome dans l'antiquité, l'Italie, l'Angleterre et l'Allemagne, dans les temps modernes, et vous recevrez cinq ou six réponses différentes. Demandez-leur quelle idée représente la France elle-même, et vous ne les trouverez pas mieux d'accord. L'un vous dira que la France est le champion de l'Église, le soldat de Dieu : Tel a toujours été son rôle, ajoutera-t-il, depuis Clovis et Charlemagne jusqu'à nos jours. Tant qu'elle y a été fidèle, elle a été grande; dès qu'elle l'a méconnu, elle est tombée au-dessous d'elle-même. Un autre vous soutiendra que notre nation a pour mission de répandre dans le monde les principes de liberté, d'égalité, de fraternité, et que son honneur et sa grandeur consistent à la remplir. On conviendra que chacune de ces deux opinions est plausible et que, par conséquent, il n'est pas aussi facile que Cousin le

(1) *Introduction à l'Histoire de la philosophie*, p. 242.

croit de déterminer l'idée qu'un peuple réalise dans le monde.

Les vues de Cousin sur la guerre ne sont pas moins contestables. La guerre, quoi qu'il en dise, n'est pas toujours une lutte d'idées; elle est le plus souvent une lutte de passions, d'intérêts ou d'amour-propre. Il en est des peuples comme des individus, ce n'est pas toujours le désir de faire prévaloir leurs opinions; c'est le plus souvent celui de se venger, celui de s'agrandir ou celui de dominer qui leur mettent les armes à la main. Ajoutons que la guerre n'est pas un bien, mais un mal. Ce n'est pas aux débats pacifiques des partis que Cousin devait la comparer, mais à leurs collisions sanglantes. Or, il est bien évident que ces dernières épuisent et démoralisent les peuples, au lieu de les fortifier et de les ennoblir. Cousin, est également dans l'erreur quand il déclare que toutes les fois que deux peuples sont aux prises, c'est celui qui représente l'idée la plus vraie qui l'emporte. Sans doute la vérité constitue une force morale pour celui qui la possède et qui en a le sentiment; mais c'est à la condition qu'elle ait à son service une certaine force matérielle. Si la victoire est souvent du côté de la vérité, elle est souvent aussi du côté des gros bataillons. Cousin n'est pas mieux inspiré quand il affirme que ce sont toujours les peuples les plus vertueux qui sont victorieux, en se fondant sur ce que le courage et la prudence l'emportent toujours sur leurs contraires. Le courage et la prudence ne sont ni les seules, ni même les principales vertus de l'homme : à côté d'elles, ou plutôt au-dessus d'elles, il faut placer la justice. Or, il arrive souvent qu'un

peuple injuste réussit, à force de prudence et de courage, à surprendre et à écraser un peuple juste. S'ensuit-il qu'il soit le plus moral des deux et qu'il mérite de remporter la victoire? Autant vaudrait dire qu'un assassin qui parvient, à force de ruse et d'audace, à surprendre et à égorger un honnête homme sans défense, a sur lui, par cela seul, l'avantage de la moralité.

La théorie des grands hommes, esquissée par Cousin, est plus satisfaisante que sa théorie de la guerre et soulève moins d'objections. Il a raison de dire que les grands hommes représentent l'esprit d'une nation à un moment donné de son histoire. Le caractère grave et religieux du XVIIe siècle est empreint sur le front de la plupart des personnages éminents qui ont fait sa gloire, depuis Pascal et Bossuet jusqu'à Malebranche et Fénelon, depuis l'auteur de *Polyeucte* jusqu'à celui d'*Esther* et d'*Athalie*. L'esprit frondeur et mécontent du XVIIIe siècle éclate avec une rare puissance, soit dans l'ironie acérée de Voltaire, soit dans les invectives éloquentes de Rousseau, et tous les travaux animés d'un esprit différent languissent auprès de ceux de ces deux hommes célèbres. Il ne faut pas en être surpris. En vertu des lois de la sympathie, les sentiments sont d'autant plus énergiques qu'ils sont partagés par un plus grand nombre d'hommes. Tant que l'individu est seul, il hésite, il doute de lui-même. Quand, au contraire, il se sent en communauté d'idées et d'impressions avec ses semblables, il s'exprime avec cette assurance et cette audace qui sont si favorables à l'éloquence.

On pourrait invoquer, en faveur de la doctrine de Cousin, non seulement ses raisons, mais encore son exemple. Il est, en effet, un des représentants les plus complets du XIXe siècle, à l'époque la plus paisible et la plus libérale de son histoire. Aussi c'est bien à tort qu'on a voulu voir en lui un auteur du XVIIe siècle égaré dans le XIXe. S'il semble appartenir au premier par la sérénité de sa pensée et la dignité de son langage, il est bien réellement du second par l'esprit rationaliste qui l'anime et par les vues larges et hardies qui abondent dans ses écrits. On a vu avec quelle autorité il juge Bossuet et combien, auprès de cette appréciation magistrale, toutes celles des critiques de profession pâlissent. Or, pour juger ainsi Bossuet, il faut n'être pas son contemporain et n'être pas animé du même esprit; pour apprécier ainsi les parties fortes et les parties faibles de son œuvre, il faut être placé à un autre point de vue que lui et considérer les choses d'une plus grande hauteur.

Cependant la doctrine de Cousin sur les grands hommes est loin d'être irréprochable. Il les considère comme des personnages providentiels auxquels les autres n'ont qu'à se soumettre et à obéir. Il les met au-dessus non seulement de la loi positive, mais encore de la loi morale; car il veut que l'histoire les juge d'après les résultats matériels auxquels ils ont abouti et fasse abstraction des intentions qui ont dirigé leur conduite. Or, ce sont là des doctrines qui ne sont pas seulement fausses en elles-mêmes, mais qui sont encore en opposition avec celles que Cousin avait émises dans ses cours de 1818, 1819 et 1820. Sa morale et sa

philosophie de l'histoire sont inconciliables et ne peuvent se fondre dans l'unité d'un même système : l'une est inspirée par Kant, l'autre par Hegel. Or, c'est là un défaut capital dans l'œuvre d'un philosophe; car on est fondé à exiger non seulement que ses vues fondamentales soient vraies, mais encore qu'elles s'enchaînent logiquement et qu'elles s'accordent entre elles.

VI

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE — INFLUENCE DE COUSIN

Victor Cousin n'avait traité de la philosophie de l'histoire qu'en passant, à l'ouverture de son cours de 1828; il s'occupa, au contraire, de l'histoire de la philosophie à toutes les époques de son existence et lui consacra la plupart de ses travaux. Il y fut conduit par la nature même de sa chaire, qui était une chaire d'histoire de la philosophie, et aussi par l'esprit de son temps. Il vivait, en effet, à une époque où les théories, si chères au XVIIIe siècle, n'ayant pas donné tout ce qu'on en attendait avaient fait place à l'histoire. Au lieu de refaire le *Contrat social* de J.-J. Rousseau, Guizot écrivait son *Histoire de la civilisation*; au lieu de donner un pendant au traité de l'abbé Batteux sur les *Beaux-arts et les Belles-Lettres*, Villemain composait son *Tableau de la littérature française au* XVIIIe *siècle*. Il était naturel dès lors qu'au lieu de composer des *Méditations*, comme Descartes, ou un *Traité des sensations*, comme Condillac, Cousin composât une *Histoire de la*

philosophie au XVIIIe *siècle* et une *Histoire générale de la philosophie*.

En sa qualité d'éclectique, Cousin attribue à l'histoire de la philosophie plus d'importance que ses devanciers. Elle est, en effet, suivant lui, un des deux pivots sur lesquels la philosophie elle-même repose, et c'est seulement en combinant ses résultats avec ceux de la psychologie qu'on peut arriver à constituer une doctrine sérieuse. Mais, outre son importance philosophique, elle a, d'après Cousin, une importance historique incontestable. La philosophie, en effet, répondant à un besoin spécial de l'esprit humain et se manifestant presque toujours dans cette image visible de notre nature qu'on appelle la société, elle doit avoir sa place, comme toutes les autres réalités sociales, dans l'histoire de l'humanité, sans quoi cette dernière serait mutilée et incomplète. L'histoire de la philosophie est aussi légitime que l'histoire de l'industrie, que celle de l'art, que celle de la politique, que celle de la religion, puisqu'elle porte sur un élément de la société aussi réel. Non seulement elle est aussi légitime, mais elle est plus claire et projette sur elles une lumière inattendue; car elle roule sur des abstractions, et les abstractions — quelque singulier que cela puisse paraître, — sont la source de toute clarté et de toute lumière. Dans tous les grands siècles de l'humanité règne, en effet, une pensée sourde, intime, profonde, qui cherche tour à tour dans les arts, dans les lois, dans les religions, une expression définitive et égale à elle-même, et qui ne la trouve que dans la philosophie. Là non seulement elle est, mais elle se sait, de sorte que la philosophie peut être définie : la conscience la plus complète et la plus claire que l'humanité puisse avoir d'elle-même à une époque donnée.

Quand on jette les yeux sur la civilisation de l'Inde, avec ses monuments gigantesques, ses castes oppressives, son histoire pleine de mythologie et vide de chronologie, on se trouble comme devant une énigme indéchiffrable. Mais, quand on ouvre quelques-uns de ses ouvrages philosophiques, on s'explique tout cela le mieux du monde. Quel est, en effet, le fond de la philosophie indienne? C'est l'idée d'un principe éternel, qui revêt successivement toutes les formes, depuis celle du minéral jusqu'à celle de l'homme, et qui reste seul immuable, au milieu de ces existences passagères. On comprend, en face de ce panthéisme étrange, ces créations colossales par lesquelles l'art a cherché à l'exprimer, cette théocratie formidable, qui en est la représentation, cette histoire sans chronologie d'individus éphémères, qui ne se prennent pas au sérieux et dont la vie ne compte pas, parce qu'elle est absorbée et comme annihilée dans la vie universelle. Quand on étudie le siècle de Périclès, avec ses lois si favorables à la démocratie, c'est-à-dire à la nature humaine à tous ses degrés, quand on contemple ses statues qui, au lieu d'avoir les bras collés le long du corps et les pieds joints ensemble, comme celles des âges pélasgiques, sont pleines de souplesse et de mouvement et offrent la vivante image de la personnalité; quand on se représente Pallas, la déesse qu'on adorait à Athènes, tenant à la main la lance qui a renversé les Titans, ces fils monstrueux de la Terre, ces hideux représentants

des forces brutes de la nature, on entrevoit confusément l'esprit de cette époque célèbre. Mais on fait mieux que l'entrevoir, on le voit pleinement à la lumière de sa philosophie Cette philosophie est celle qui est descendue du ciel sur la terre, qui a quitté les astres et les nuages pour se promener sur la place publique et pénétrer dans les demeures des hommes ; c'est la philosophie de Socrate dont l'être humain est le principal et presque l'unique objet. C'est dire qu'à l'époque où nous sommes parvenus, l'anthropomorphisme hellénique a pris la place du panthéisme oriental. Ces exemples suffisent pour montrer que non seulement l'histoire de la philosophie fait partie intégrante de l'histoire universelle, mais encore qu'elle est cette histoire même élevée à sa suprême clarté et à sa plus haute puissance (1).

Après avoir établi l'importance de l'histoire de la philosophie, Cousin se demande comment il faut s'y prendre pour la faire. Ce qui trouble et déconcerte, quand on l'aborde pour la première fois, c'est, dit-il, la multitude prodigieuse des systèmes qu'il s'agit de décrire en eux-mêmes et de suivre dans leur destinée. Comment se diriger dans ce labyrinthe ? Par la réflexion, c'est-à-dire par le retour de l'esprit sur luimême. C'est dans l'esprit humain, en effet, que tous les systèmes ont leur principe ; c'est ce qu'il y a en lui soit de constant soit de divers qui explique leurs ressemblances et leurs différences et permet de les ramener à quelques grandes catégories. Aussi on peut dire à la lettre que la psychologie est la lumière de l'histoire de la philosophie. — Ici, comme ailleurs, Cousin reste fidèle à son principe fondamental, qui consiste à faire de la psychologie la base de toutes les sciences relatives à l'homme.

(1) *Introduction à l'Histoire de la philosophie*, p. 46.

Parmi les phénomènes de l'esprit humain, il en est qui sont plus apparents et en quelque sorte plus visibles que les autres. Cousin veut parler des sensations. Ce sont ces phénomènes qui préoccupent d'abord la réflexion naissante et qui lui dérobent, au premier moment, la vue de tous les autres. Aussi y voit-elle, sinon toute la connaissance, au moins le principe de toute la connaissance. C'est le système connu sous le nom de *sensualisme*. Ce système est vrai en ce qu'il a pour fondement des faits réels ; mais il est faux en ce qu'il les considère comme les seuls faits réels. A mesure que la réflexion devient plus forte et plus profonde elle découvre, en effet, dans l'intimité de l'âme d'autres faits que les sens n'expliquent pas : l'idée de temps infini et illimité, qui n'a pu être empruntée à la sensation limitée et finie; celle de l'espace sans bornes, qui tout aussi évidemment ne peut en venir, et d'autres concepts sans lesquels nulle proposition, nul jugement, nulle pensée ne serait possible. Bien plus, elle est tellement frappée de ces idées, à l'aide desquelles nous concevons toutes les autres, qu'elle finit par les considérer comme les seules choses réellement existantes. Telle est l'origine de l'*idéalisme*. L'idéalisme est vrai en ce qu'il admet autre chose que les idées sensibles et que les objets qui y répondent ; il est faux en ce qu'il ramène aux idées suprasensibles toutes les idées et toutes les réalités.

En présence de ces deux systèmes opposés, l'esprit humain hésite et finit par croire qu'il est impossible de distinguer le vrai du faux, le certain de l'incertain. C'est le *scepticisme*, système plausible au premier abord, mais en définitive aussi peu fondé que les précédents. Il revient, en effet, à dire : il est vrai, il est certain qu'il ne peut y avoir ni vérité ni certitude, ce qui implique contradiction. Enfin, découragé par les échecs qu'il a subis en se livrant à la réflexion, l'esprit humain revient purement et simplement à l'intuition spontanée, qui est le procédé ordinaire des époques primitives; au lieu de chercher à saisir la vérité clairement, mais partiellement par l'analyse, il essaie de l'embrasser complètement, bien qu'obscurément, par la synthèse. C'est le *mysticisme*. Mais si un tel système a ses avantages, il a, lui aussi, ses inconvénients. Peu compatible avec l'exercice des sens, du raisonnement, de la volonté, de toutes les facultés actives, il finit par plonger l'homme dans une funeste léthargie.

Tels sont, suivant Cousin, les quatre systèmes auxquels on peut ramener tous les autres, et tel est l'ordre dans lequel ils se succèdent. Ils ont tous, dit-il, leur utilité et il serait fâcheux qu'aucun d'eux disparût de la scène du monde. Supprimez le sensualisme, et vous détruisez le goût des recherches physiques et l'énergie qui fait faire à l'homme tant de conquêtes sur la nature. Supprimez le scepticisme, et toutes les puissances trompeuses de l'âme, privées de ce salutaire contrôle, vont se donner carrière. Supprimez le mysticisme, et vous tarissez la source des grandes inspirations et des nobles dévouements. Il appartient à l'histoire de la

philosophie, non seulement de retracer le mouvement de ces quatre systèmes, à travers les siècles, et de nous faire assister à leurs morts et à leurs renaissances successives, mais encore de dégager les vérités qu'ils contiennent des erreurs qui s'y mêlent, de manière à constituer un système nouveau plus vrai et plus complet que les précédents. C'est l'*éclectisme* (1).

Parmi les vues de Cousin que nous venons d'exposer, il en est qui lui sont communes avec Hegel et il en est d'autres qui lui sont propres; mais toutes respirent l'esprit du XIXe siècle et sont marquées à son empreinte. Il ne serait jamais venu à la pensée des écrivains du XVIIe siècle de regarder l'histoire de la philosophie comme le dernier mot de l'histoire de l'humanité et comme sa suprême explication. Bossuet lui-même, — un esprit philosophique cependant, — n'aurait jamais songé à attribuer à la philosophie une importance comparable à celle de la politique et de la religion qu'il regardait comme « les deux pivots sur lesquels roulent les affaires humaines. » Les auteurs du XVIIIe siècle, malgré leurs prétentions philosophiques, n'étaient pas plus avancés sur ce point que ceux du XVIIe. Leur chef de chœur, Voltaire, n'a consacré à l'histoire de la philosophie que quelques pages de son *Siècle de Louis XIV*, et il n'a eu la pensée ni de la rattacher à l'histoire des autres éléments sociaux ni d'en montrer la liaison avec l'esprit général de l'époque.

Une idée non moins remarquable et qui appartient

(1) *Histoire générale de la philosophie*, 1re leçon.

en propre à Cousin, est celle qui consiste à ramener tous les systèmes à quatre types généraux, le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme, le mysticisme, et à s'élever, soit par la psychologie, soit par l'histoire, aux lois qui président à leur succession. Ces lois nous paraissent assez exactement déterminées. Il est fort naturel, en effet, que le sensualisme naisse avant l'idéalisme et que ces deux systèmes, une fois en contact, enfantent le scepticisme et le mysticisme; car, d'une part, les sens s'éveillent avant la raison, la sensation avant les idées, et, de l'autre, leur opposition réelle ou apparente doit jeter l'homme dans une indécision et une incertitude d'où il ne peut sortir que par un appel désespéré aux croyances spontanées et primitives. Mais nous adresserons un reproche à Cousin, c'est de mettre tous ces systèmes à peu près sur la même ligne et de les regarder tous comme des produits à peu près également légitimes de l'esprit humain. C'est là, suivant nous, une des formes de cet optimisme intempérant qu'il avait emprunté à Hegel et que nous ne saurions approuver dans l'ordre spéculatif, après l'avoir condamné dans l'ordre pratique. Suivant nous, les quatre systèmes énumérés par Cousin n'ont pas tous la même importance et la même valeur. Deux d'entre eux, le scepticisme et le mysticisme, ne sont que des accidents dans l'histoire de la pensée : les deux autres seuls, le sensualisme et l'idéalisme, en sont, pour ainsi dire, les formes essentielles et constantes. Ce n'est pas cependant qu'ils contiennent la même somme de vérités et d'erreurs l'une que l'autre. Au fond, l'idéalisme ou — pour l'appeler de son véritable

nom — le rationalisme est vrai et le sensualisme est faux. Le rationalisme est vrai, parce qu'il subordonne en tout et partout, en psychologie, en logique, en morale, les sens à la raison, la partie inférieure et animale de notre nature à la partie supérieure et vraiment humaine. Quant au sensualisme, il peut et doit même renfermer des vérités de détail, sans quoi il n'aurait réussi à se faire accepter par aucune intelligence, puisque entre l'intelligence et la vérité il y a une affinité naturelle. Mais il est faux en lui-même, c'est-à-dire dans son idée fondamentale, dans celle qui le constitue comme système et qui n'est autre que la prédominance, en toute matière, des sens sur la raison.

Victor Cousin ne se borna pas à poser des principes en matière d'histoire de la philosophie : il en fit l'application à plusieurs sujets importants. Comme pour donner un pendant à son ouvrage théorique *Du Vrai, du Beau et du Bien*, il composa son *Histoire générale de la philosophie*, qui reste encore aujourd'hui, malgré tant de travaux particuliers accomplis depuis, exacte dans ses grandes lignes. Il publia, outre son *Examen de la philosophie de Locke*, un de ses livres les plus remarquables, son *Histoire de la philosophie française, de la philosophie écossaise* et *de la philosophie allemande au* XVIIIe *siècle*. Nous renvoyons à ces travaux ceux qui seraient curieux de connaître plus complètement Cousin ; car ce serait abuser des détails que de faire l'histoire de toutes ces histoires. Cousin nous a également laissé des *Fragments* intéressants sur la philosophie ancienne, sur la philosophie du moyen âge, sur la philosophie moderne et sur la philosophie contem-

poraine. Les quatre volumes qui les contiennent ne sont pas la partie la moins précieuse de son œuvre. Au lieu d'y développer avec éclat des idées générales élevées, mais plus ou moins hypothétiques, il s'y livre à des recherches particulières et précises et y montre que les dons splendides du penseur et de l'écrivain ne sont pas incompatibles avec les qualités plus modestes du critique et de l'érudit.

Dans son zèle pour les progrès de la philosophie, cet esprit, qui était si capable de produire des œuvres personnelles, n'a pas dédaigné de se faire simple traducteur ou même simple éditeur. Il n'a pas craint, pour lui emprunter une de ses images, de ternir dans la poudre des bibliothèques ces ailes brillantes sur lesquelles il s'envolait dans le ciel de la métaphysique. A sa traduction de Platon et à ses éditions de Descartes et de Proclus, dont nous avons déjà parlé, il a ajouté une édition d'Abélard et une édition de Maine de Biran. Mais de tous les services qu'il a rendus à la philosophie et aux lettres, comme critique et comme érudit, il n'en est peut-être aucun qui mérite autant de reconnaissance que sa restauration des *Pensées* de Pascal. Non seulement Cousin a eu le premier l'idée de déchiffrer le monument de l'illustre solitaire et de le confronter avec les éditions reçues de ses œuvres, mais il s'est attaché à montrer par le détail combien le Pascal connu de tout le monde était pâle à côté du Pascal qu'il avait découvert. Il a fait plus, il a retrouvé un curieux écrit du célèbre pénitent sur les *Passions de l'Amour*, qui ajoute un trait tout nouveau à cette expressive et pathétique figure. Enfin, il a opposé, dans une introduction magistrale, aussi remarquable pour le fond que pour la forme, le rationalisme de notre époque au scepticisme théologique de l'auteur des *Pensées*.

Ce travail fut pour Cousin le point de départ de plusieurs autres, tels que *Jacqueline Pascal*, la *Jeunesse de Mme de Longueville*, la *Marquise de Sablé*, la *Jeunesse de Mazarin*, où il déploya des qualités littéraires dont il n'avait pas trouvé l'emploi dans ses ouvrages purement philosophiques. Il eut, en outre, pour résultat d'habituer les éditeurs de nos grands écrivains à recourir à leurs manuscrits et à les commenter avec le même soin religieux que les classiques de la Grèce et de Rome.

Si la carrière philosophique et littéraire de Cousin fut féconde, sa carrière politique ne le fut pas moins. Nommé, le 6 août, membre du Conseil royal de l'Université et devenu, à ce titre, le directeur suprême de l'enseignement philosophique, il fait subir à cet enseignement une transformation profonde, qui le met d'un seul coup en harmonie avec les institutions sorties de la Révolution de 89 et avec l'esprit de la société nouvelle. Avant lui, c'est-à-dire sous l'ancien régime et pendant la plus grande partie de la Restauration, la religion catholique étant considérée comme la religion de l'État, l'enseignement de la philosophie affectait plus ou moins le caractère théologique, et les dogmes des livres sacrés s'y mêlaient à plus ou moins forte dose aux théories de la science profane. Ajoutons que cet enseignement se donnait en latin, dans la langue de la scolastique, et que les ecclésiastique en étaient

le plus souvent les dispensateurs et les juges. S'inspirant de l'esprit de la nouvelle révolution qui, en supprimant le principe de la religion d'État, avait sécularisé l'État, Cousin s'attacha très logiquement à séculariser l'enseignement de la philosophie. Dès le 21 août, il fait proclamer l'ouverture d'un concours d'Agrégation, pour procurer à la jeunesse des maîtres laïques dignes d'elle et de leur temps. Dès le 11 septembre, il fait prendre un arrêté interdisant, soit dans les leçons soit dans l'argumentation, l'emploi de la langue latine, une langue morte ne pouvant exprimer convenablement que des idées mortes et se prêtant difficilement à la transmission de la science vivante. Le programme des cours de philosophie, qui ne put être promulgué qu'en 1832, fut empreint du même caractère. Une science nouvelle et pleine d'avenir que la scolastique n'avait pas connue et dans laquelle venaient se résumer les principaux résultats de la science moderne, depuis Locke et Condillac jusqu'à Royer-Collard et Maine de Biran, la psychologie fut le point de départ ou plutôt le fondement de la philosophie tout entière. La logique vint ensuite, mais dégagée de tous les détails minutieux et inutiles dans lesquels se complaisait l'esprit subtil du moyen âge, et ramenée aux points essentiels sur lesquels seuls avaient insisté Bacon et Descartes, Pascal et Newton, en un mot, les grands initiateurs de l'âge moderne. Quant à la morale, par laquelle se terminait le programme, elle était présentée comme un simple prolongement de la psychologie, et une esquisse de théodicée lui servait non de fondement, mais de couronnement. L'histoire de la

philosophie, qui était alors une grande nouveauté, complétait tout cet ensemble et ouvrait à la jeunesse des perspectives intéressantes sur le mouvement de la pensée et sur la marche de l'esprit humain.

En même temps que Cousin, en sa qualité de membre du Conseil de l'Université, organisait l'enseignement de la philosophie, il stimulait les recherches philosophiques de ses maîtres les plus distingués par les sujets de prix qu'il donnait, comme président de la section de philosophie, à l'Académie des Sciences morales. Il suscita ainsi des travaux comme la *Métaphysique d'Aristote*, de M. Ravaisson, les *Histoires de l'École d'Alexandrie*, de MM. Vacherot et J. Simon, l'*Histoire de la philosophie cartésienne*, de M. Bouillier, l'*Histoire de la philosophie allemande*, de Willm, la *Science du Beau*, de M. Lévêque, l'*Histoire de la morale et de la politique*, de M. Janet, la *Philosophie de Leibniz*, de M. Nourrisson, et d'autres ouvrages du même genre auxquels on ne peut reprocher que de rouler, pour la plupart, sur l'histoire de la philosophie, à l'exclusion de la philosophie elle-même.

L'enseignement philosophique, ainsi organisé et stimulé, devait, dans la pensée de Victor Cousin, contribuer puissamment à l'unité morale de notre nation, considérée dans ses classes dirigeantes, en inculquant à l'élite de la jeunesse les mêmes principes, des principes élevés, mais purement profanes, comme notre constitution, comme notre législation tout entière. Mais il ne pouvait réussir dans sa mission qu'à la condition que l'opinion publique lui resterait favorable. Or, un moment arriva où elle se montra à son égard

plus ou moins hostile. On aurait voulu, dans un certain parti, que la philosophie enseignée dans l'Université, au lieu de faire appel à la seule autorité de la raison, commune à tous les hommes, affectât un caractère confessionnel et arborât le drapeau d'une Église particulière, c'est-à-dire qu'elle cessât d'être une philosophie. Cette question fut vivement débattue dans la presse, où l'on mit en cause non seulement l'enseignement des maîtres, mais encore leurs publications, comme on peut le voir en lisant le *Monopole universitaire*, publié à Lyon, dans ce temps-là, par le chanoine Desgarets. Elle le fut également à la Chambre des députés et à la Chambre des pairs. Cousin, qui faisait partie de cette dernière, y défendit avec une admirable éloquence (1844) la cause de l'Université et de la philosophie, non seulement contre Montalembert, mais encore contre quelques-uns de ses anciens amis, qui inclinaient du côté du clergé sur cette question capitale.

Quand la monarchie de Juillet eut été emportée par la révolution de Février et que cette révolution, à son tour, eut provoqué une réaction aveugle, Cousin conserva la même attitude et manifesta les mêmes sentiments. Une commission essentiellement cléricale ayant été convoquée pour élaborer la fameuse loi de 1850, il tint tête, avec une obstination invincible, à tous ceux qui en faisaient partie, y compris M. Thiers, qui ne voyait alors de salut pour la société que dans les bras de l'Église : « Dès le premier jour et jusqu'à la fin, dit un témoin oculaire, la lutte de M. Thiers contre M. Cousin fut constante. Nul de ceux qui en furent témoins ne peut l'avoir oublié. Il y eut là souvent, entre ces

deux hommes, dans la vive familiarité de ces solennelles discussions, des scènes inattendues, involontaires, d'une émotion, d'une force supérieure et qui demeureront un souvenir ineffaçable pour tous. Et toujours M. Cousin défendait l'Université à outrance et reprochait à M. Thiers de ne plus la défendre, de la livrer au clergé (1). »

Quand on considère le rôle que Victor Cousin joua dans ces diverses circonstances, on a quelque peine à comprendre qu'il ait, un peu avant et un peu après 1850, modifié sa philosophie dans un sens agréable à ses anciens ennemis, et qu'il se soit appliqué à faire ressortir l'harmonie des doctrines philosophiques et des dogmes religieux. M. Janet a parfaitement expliqué ce phénomène. Après avoir pris, à un certain moment, l'hégélianisme pour auxiliaire contre l'athéisme de son temps, Cousin, éclairé par les attaques de Gioberti, de Maret et de quelques autres ecclésiastiques distingués, put s'apercevoir que l'hégélianisme était un vrai panthéisme. Il put s'apercevoir, en outre, en présence des conséquences tirées de la doctrine par la gauche hégélienne, que ce panthéisme était lui-même fort proche parent de l'athéisme. Or, c'était précisément le moment où cet athéisme qu'il avait si énergiquement combattu dans sa jeunesse, relevait la tête en France et menaçait de tout envahir. Il ne faut donc pas s'étonner que, pour repousser cet adversaire tant de fois vaincu, qui se dressait de nouveau en face de lui, Cousin ait supprimé ou atténué tous les principes de sa

(1) V. *Victor Cousin et son œuvre*, par M. Janet, p. 304.

propre doctrine qui pouvaient lui être favorables et qu'il ait même recherché contre lui l'alliance des représentants les plus éclairés et les plus modérés du christianisme. C'est là une attitude qu'il est permis de ne pas approuver, mais elle n'implique nullement, de la part de Cousin, l'abandon du grand principe de la sécularisation de la philosophie qu'il avait défendu toute sa vie. Aussi, quand, en 1863, M. Duruy voulut relever, au sein de l'Université, l'enseignement de la philosophie abaissé depuis treize ans, ce fut son premier organisateur, ce fut le vieux Cousin qu'il alla consulter, pour le reconstituer sur ses anciennes bases.

L'illustre vieillard ne survécut que de quelques années à cette réorganisation. Il mourut à Cannes, le 14 janvier 1867. Il voulut, comme on sait, être utile, jusque dans la mort, à cette Université et à cette philosophie auxquelles il avait consacré sa vie. Il laissa à l'une la splendide bibliothèque qu'il avait réunie à grands frais, et fonda, en faveur de l'autre, un prix annuel de 3,000 francs, destiné au meilleur travail sur l'histoire de la philosophie ancienne.

Venu à une époque où la philosophie, comme l'histoire, comme l'art, comme la littérature, était en voie de transformation, Cousin s'est emparé des doctrines de ses maîtres et de ses devanciers immédiats, de Laromiguière, de Maine de Biran, de Royer-Collard, et a essayé de les fondre dans une sorte d'éclectisme, où la sensibilité, l'activité, la raison, ont également leur place. Puis il a tenté d'agrandir le système qui s'était offert à lui tout d'abord, par des emprunts faits à Kant

et à Hegel, à Platon et à Descartes, et a inauguré parmi nous une philosophie qui tranche par sa noblesse et son élévation avec celle des derniers et pâles disciples de Condillac. Psychologie, morale, esthétique, philosophie de l'histoire, histoire de la philosophie, il a touché à tout et a tout renouvelé. Cependant ce brillant tableau ne laisse pas que d'avoir quelques ombres. Sans refuser à Cousin toute originalité, on peut dire qu'il ne possède qu'à un degré assez ordinaire le génie de l'invention. Beaucoup de ses idées — nous l'avons vu — sont empruntées à d'autres philosophes : il s'est borné à les coordonner entre elles et à les marquer de son cachet. Cette coordination même laisse quelquefois à désirer et ne révèle pas toujours un esprit assez maître de sa pensée et assez systématique. Comment concilier, par exemple, les idées qu'il emprunte à Hegel soit sur le principe des choses, soit sur la guerre, soit sur le climat, avec les vues que Descartes, Kant et Maine de Biran lui fournissent sur Dieu, sur le devoir et sur la volonté libre? Il brille entre tous les philosophes de son temps par le don de l'expression, surtout quand il renonce aux formules scolastiques de l'Allemagne pour parler la langue si riche et si lumineuse du XVIIe siècle. Cependant, sur ce point encore, il n'est pas irréprochable. Il écrit un peu trop bien, si je l'ose dire, pour un philosophe; il écrit en homme qui ne pense pas seulement pour trouver de belles conceptions, mais encore et surtout pour les exprimer en un beau langage.

Cousin avait tout ce qu'il fallait pour faire un chef d'école. D'abord, il était doué d'un merveilleux esprit

de prosélytisme. Il était encore sur les bancs du collège qu'il s'efforçait déjà de prendre de l'ascendant sur ses camarades et jouait déjà au dominateur des intelligences. Plus tard, il éprouvait tellement le besoin de répandre ses idées qu'il donnait une direction et indiquait des travaux à entreprendre à tous les jeunes gens qui l'approchaient. Il en était un peu de ses entretiens comme de ceux de Diderot, on en sortait toujours avec une idée nouvelle dans l'esprit et le feu sacré dans le cœur. C'était, suivant l'expression de Bersot, un grand excitateur de la vie intellectuelle. Cousin eut, au début de sa carrière, un autre avantage sans lequel il est difficile de réussir complètement en France, celui d'être un homme d'opposition. Il faut lire les articles d'Augustin Thierry dans le *Censeur européen* (4 août, 27 septembre, 13 décembre, 1819) et ceux de Kératry dans la *France* (1820), ainsi que les discours de Jules Favre et de Rémusat à l'Académie française (1868), pour comprendre à quel point son libéralisme, malgré les formes modérées et le caractère scientifique qu'il lui donnait, frappa la jeunesse de la Restauration et avec quelle facilité il lui recruta des adhérents (1).

(1) V. sur Cousin : Taine, *Philosophes français;* Renan, *Essais de morale et de critique;* Alaux, *Philosophie de Cousin;* Franck, *Moralistes et philosophes;* Bersot, *Mémoires et travaux de l'Académie* (1880); Janet, *Victor Cousin et son œuvre;* Jules Simon, *Débats,* octobre et novembre 1886.

CHAPITRE VIII

THÉODORE JOUFFROY

Vie et travaux de Jouffroy. — Sa conception de la philosophie. — Ses vues sur la méthode. — Psychologie. — Esthétique. — Philosophie de l'histoire.

I

VIE ET TRAVAUX DE JOUFFROY — SA CONCEPTION DE LA PHILOSOPHIE — SES VUES SUR LA MÉTHODE.

Jouffroy est incontestablement un disciple de Cousin ; mais c'est un disciple indépendant et qui ne marche point servilement sur les traces du maître. Il professe, comme lui, un spiritualisme large et conciliant, en psychologie, en esthétique et en morale ; mais il lui donne un caractère plus rigoureux et plus précis. Il ne s'y élève pas, comme Cousin, pour ainsi dire d'un coup d'aile, par le rapide essor d'une pensée hardie et prime-sautière ; il n'y arrive que pas à pas, par les mouvements calculés d'un esprit réfléchi et méthodique. Il est moins spéculatif et moins métaphysicien ; il est plus observateur et plus psychologue.

Théodore Jouffroy naquit, le 8 juillet 1796, au ha-

meau des Pontets, canton de Mouthe, en Franche-Comté. Il appartenait à une famille de propriétaires honnêtes et aisés au sein de laquelle il reçut une éducation profondément religieuse et morale. L'intelligence précoce de l'enfant et ses habitudes studieuses décidèrent ses parents à le placer, à l'âge de dix ans, au collège de Lons-le-Saunier, où un de ses cousins, l'abbé Jouffroy, était professeur de troisième. Il faisait sa rhétorique au collège de Dijon, quand un inspecteur de l'Université, Roger, de l'Académie française, frappé de ses brillantes dispositions, l'engagea à se présenter à l'École normale. Il y entra, en 1814, et fit partie, avec Bautain et Damiron, de la section de philosophie dirigée par Victor Cousin.

Ce fut peu de temps après son entrée à l'École que se produisit dans l'esprit de Jouffroy une révolution que ses lectures avaient préparée lentement et à son insu et qui devait décider de sa destinée tout entière. Il sentit tout à coup ses croyances religieuses, auxquelles il attachait un prix infini et qu'il identifiait avec sa vie morale elle-même, s'obscurcir et s'éteindre, et se vit brusquement précipité dans une horrible et profonde nuit. Il nous a laissé lui-même le récit de cette crise douloureuse, dans une sorte d'autobiographie intellectuelle, qui ressemble pour le fond au *Discours de la méthode* de Descartes, mais qui, pour le ton et l'accent, rappelle par instants les *Pensées* de Pascal; car elle n'est pas seulement l'histoire d'un esprit, mais encore celle d'une âme. Nous ne pouvons nous dispenser de reproduire, bien qu'elle soit connue de tout le monde, cette page immortelle, où les agitations morales ressenties, dans notre siècle, par tant d'esprits éminents, sont retracées par l'un d'entre eux avec une éloquence contenue, mais d'autant plus saisissante :

« Je n'oublierai jamais la soirée de décembre où le voile qui me dérobait à moi-même ma propre incrédulité fut déchiré. J'entends encore mes pas dans cette chambre étroite et nue où longtemps après l'heure du sommeil j'avais coutume de me promener; je vois encore cette lune à demi voilée par les nuages, qui en éclairait par intervalles les froids carreaux. Les heures de la nuit s'écoulaient et je ne m'en apercevais pas; je suivais avec anxiété ma pensée qui de couche en couche descendait vers le fond de ma conscience, et, dissipant l'une après l'autre toutes les illusions qui m'en avaient jusque-là dérobé la vue, m'en rendait de moment en moment les détours plus visibles. En vain je m'attachais à ces croyances dernières comme un naufragé aux débris de son navire; en vain, épouvanté du vide immense dans lequel j'allais flotter, je me rejetais une dernière fois avec elles vers mon enfance, ma famille, mon pays, tout ce qui m'était cher et sacré : l'inflexible courant de ma pensée était plus fort; parents, famille, souvenirs, croyances, il m'obligeait à tout laisser; l'examen se poursuivait plus obstiné et plus sévère à mesure qu'il approchait du terme, et il ne s'arrêta que quand il l'eut atteint. Je sus alors qu'au fond de moi-même il n'y avait plus rien qui fût debout (1). »

Si Jouffroy n'eût été qu'une nature commune et vulgaire, après avoir perdu le sens de la vie, il n'eût

(1) *Nouveaux mélanges*, p. 83-84.

songé qu'à en tirer le meilleur parti possible pour ses plaisirs et ses intérêts. Il eût renoncé aux études spéculatives et à leurs agitations fécondes, et se fût endormi sur l'oreiller du doute. Heureusement pour lui et pour nous, il n'en fut pas ainsi. Ce noble et vigoureux esprit se sentait fait pour la vérité et capable de l'atteindre. Désespérant de la retrouver par la foi, il résolut de la poursuivre par la raison, il devint philosophe. Il pensait, en effet, que la philosophie se proposait précisément de résoudre toutes les questions qui l'inquiétaient et dont, en perdant la foi, il avait perdu la solution, celles de l'origine de l'homme, de sa nature, de sa destinée et de la destinée des sociétés humaines. Le jeune chercheur fut bien un peu désappointé quand il vit Cousin, son maître, se renfermer dans une seule question, celle de l'origine des idées, et cela sans montrer les rapports qu'elle pouvait avoir avec d'autres questions moins abstraites et plus vivantes : « Toute la philosophie, dit-il, était dans un trou où l'on manquait d'air, et où mon âme, récemment exilée du christianisme, étouffait. » Cependant il s'intéressa graduellement aux leçons du maître, d'abord à cause de la sévérité de sa méthode, ensuite parce qu'il découvrit que cette question de l'origine des idées, qui lui avait d'abord paru mesquine et étroite, touchait à tout et impliquait la philosophie tout entière. Le petit nombre de questions que traitait Cousin fit que Jouffroy sortit de ses mains sachant très peu ; mais la rigueur avec laquelle il les traitait fit qu'il en sortit avec un esprit parfaitement exercé et on ne peut plus capable d'apprendre.

Il eut bientôt occasion de le faire voir. Nommé à la fois répétiteur à l'École normale et professeur de philosophie au collège Bourbon, il fut d'abord épouvanté à l'idée d'enseigner à ses élèves la psychologie, la logique, la morale et la théodicée, lui qui n'avait guère étudié, à l'école, que la question de l'origine des idées, celle du moi et celle de la perception extérieure. Mais son parti fut bientôt pris. Laissant de côté tous les livres, qui n'auraient pu que l'embarrasser dans sa marche, et n'ayant à son service que les mâles habitudes intellectuelles qu'il avait récemment contractées, il se mit non pas seulement à enseigner, mais à créer les sciences qu'il avait mission de communiquer aux autres, et c'est de cette année féconde que datent la plupart des vues originales qu'il publia plus tard. Tant il est vrai que la philosophie n'est pas une science comme une autre ; que les connaissances acquises y servent de peu et qu'une demi-ignorance y est presque toujours la condition de l'originalité, de même qu'une méditation intense en est le véritable principe. « C'étaient, dit Jouffroy, dans un passage qui fait penser à Descartes et à Maine de Biran, c'étaient donc des journées, des nuits entières de méditation dans ma chambre ; c'était une concentration d'attention si exclusive et si prolongée sur les faits intérieurs où je cherchais la solution des questions, que je perdais tout sentiment des choses du dehors, et que quand j'y rentrais pour boire et manger, il me semblait que je sortais du monde des réalités et passais dans celui des illusions et des fantômes (1). »

(1) *Nouveaux mélanges*, p. 97.

Une maladie grave que Jouffroy fit à cette époque et qui le força à aller se reposer deux ans dans ses montagnes, lui permit ne mûrir les idées auxquelles il était arrivé et de consolider les résultats qu'il avait obtenus. Un autre événement, funeste en apparence, puisqu'il l'atteignit dans ses intérêts matériels, lui fut utile aussi par le fait, puisqu'il servit puissamment ses intérêts moraux, en lui donnant la liberté de philosopher en toute indépendance. Sa carrière fut brisée par la réaction, en 1822, et il dut chercher, en dehors de l'enseignement officiel, des moyens d'existence. Il ouvrit, dans sa petite chambre de la rue du Four-Saint-Honoré, des cours particuliers, auxquels assistèrent des jeunes gens d'élite, et écrivit pour plusieurs journaux, notamment pour le *Globe*, des articles aussi remarquables par la force de la pensée que par le charme de l'expression. Parmi ces articles, qui ont été depuis réunis en volume, sous le titre de *Mélanges,* celui qui eut le plus de retentissement, parce que le jeune persécuté semblait y sonner le glas du catholicisme, est celui qui est intitulé : *Comment les dogmes finissent.* Il menait de front avec ces publications militantes, qui lui firent un nom distingué dans l'opposition du temps, des travaux plus paisibles. C'est ainsi qu'il publia, en 1826, la traduction des *Esquisses morales* de Dugald Stewart, avec une préface remarquable, qui fut considérée comme le manifeste de la nouvelle école en matière de psychologie.

Jouffroy rentra, en 1828, pour n'en plus sortir, dans la carrière de l'enseignement officiel. Il occupa successivement ou simultanément plusieurs chaires à l'École

normale, à la Faculté des lettres, au Collège de France, et joignit à ces fonctions celle de député de son pays natal. Il fit, en 1833 et 1834, son *Cours de droit naturel* qu'il n'écrivit pas, mais qu'il publia sur les notes de ses auditeurs. Quant à son *Cours d'esthétique*, il date de son enseignement de la rue du Four, bien qu'il n'ait été publié qu'après sa mort, ainsi que ses *Nouveaux Mélanges*, par son condisciple et ami Damiron.

Tant de travaux épuisèrent la santé naturellement frêle et délicate de Jouffroy; il mourut le 4 février 1842, à l'âge de quarante-six ans, laissant derrière lui, suivant l'expression d'un contemporain, un long souvenir de sympathie et d'admiration.

Avant d'aborder l'étude de la philosophie, Jouffroy se demanda, comme Cousin, quel en était l'objet, quelles en étaient les divisions et quelle méthode il fallait suivre pour l'étudier avec fruit, et il trouva non sans quelque étonnement que ces questions étaient plus difficiles à résoudre qu'il ne le semblait au premier abord. Convaincu néanmoins que la philosophie n'était pas organisée, tant que ces questions n'étaient pas résolues, il essaya de les résoudre, pour lui donner l'organisation qui lui manquait. Or, comme le premier élément de l'organisation d'une science est la détermination de son objet, il chercha d'abord à déterminer celui de la philosophie. Il nous a lui-même raconté comment il s'égara et comment il se retrouva dans cette recherche et à quelle idée il finit par s'arrêter.

La philosophie, dit-il, eut d'abord pour objet la totalité des choses, l'ensemble de l'univers; elle fut d'abord la science totale et universelle. Mais, à mesure que

certaines parties de son objet se distinguèrent plus nettement que les autres aux regards de l'esprit, des sciences particulières se constituèrent en dehors d'elle, et ces sciences sont devenues d'autant plus nombreuses qu'on a vu plus clair dans ce tout primitivement obscur. On comprend dès lors pourquoi l'objet de la philosophie est si variable et si indéterminé. Il est variable, parce qu'il diminue chaque fois qu'une de ses parties venant à être éclairée, il se forme une science nouvelle qui y répond ; il est indéterminé, parce que celles de ses parties qui restent obscures et qui constituent son domaine propre, ne peuvent être connues d'une manière précise.

Telle fut la curieuse solution que Jouffroy donna d'abord à la question de savoir quel est l'objet de la philosophie. Il en fut très satisfait pendant quelque temps et tant que dura la fièvre de l'invention ; mais bientôt il lui vint des doutes qui le forcèrent à l'abandonner. Il remarqua d'abord qu'en appelant certaines questions *philosophiques*, on entendait et on avait toujours entendu désigner par là un certain caractère propre à ces questions, qui ne tenait nullement à leur degré de clarté ou d'obscurité. C'était déjà une grave présomption contre l'hypothèse qu'il avait imaginée. Une autre réflexion acheva de lui en démontrer le peu de consistance. Il avait jusqu'alors étudié avec soin trois des sciences que la philosophie embrasse : la psychologie, la logique et la morale. Or, que résultait-il pour lui de cette étude ? Que ces trois sciences fussent sans lien entre elles et n'eussent rien de commun que leur vague et leur obscurité ? Tout au contraire, il les avait trouvées

si étroitement unies qu'il lui avait paru impossible de résoudre aucune question de logique ou de morale sans recourir aux données de la psychologie. Il y avait donc un caractère commun à ces trois sciences, qui justifiait leur réunion au sein du même groupe et expliquait qu'on leur eût donné la même qualification. Ce caractère, il ne tarda pas à le trouver, c'est qu'elles étudient toutes également, dans l'homme, un côté dont les autres sciences ne s'inquiètent pas, le côté qui échappe aux sens et ne tombe que sous la conscience, en un mot, le côté intérieur et moral. La conclusion de son travail, c'est que la philosophie est la science de l'homme moral et que la psychologie en est le point de départ (1).

Les résultats auxquels Jouffroy a abouti, dans la discussion qui nous occupe, ne paraîtront peut-être pas en rapport avec les efforts qu'ils lui ont coûtés. La philosophie est la science de l'homme moral ! Beaucoup d'autres l'avaient dit avant et il semble que cela n'était pas bien difficile à trouver. Seulement il l'a trouvé par lui-même, par le libre mouvement de son esprit, par un ensemble d'investigations personnelles. Or, c'est là ce qu'on appelle philosopher. Aussi ce qui conserve, à défaut des résultats, qui ne sont pas nouveaux, une valeur incontestable, dans le travail de Jouffroy, ce sont les recherches auxquelles il s'est livré pour les obtenir.

Nous avons vu comment Jouffroy a discuté et résolu la question de l'objet de la philosophie. Celle de ses

(1) *Nouveaux mélanges*, p. 119 et suivantes.

grandes divisions l'ayant peu occupé, nous allons maintenant exposer ses idées sur la méthode. Suivant lui, les progrès récents des sciences naturelles ont accrédité l'opinion qu'il n'y a de faits réels que ceux qui tombent sous les sens et de sciences véritables que celles qui étudient ces faits et en tirent les inductions qu'ils contiennent. Il en est résulté qu'on a, de nos jours, condamné les sciences philosophiques, comme des sciences sans fondement, ou essayé de les reconstruire, en leur donnant pour fondement ces mêmes faits sensibles sur lesquels les sciences naturelles reposent. — Jouffroy admet que toute science se réduit à la connaissance des faits et aux inductions qu'on en tire; mais il prétend qu'il y a d'autres faits que les faits sensibles, et que par conséquent la philosophie n'est pas réduite à l'alternative ou de les prendre pour base ou de rester, pour ainsi dire, suspendue en l'air. L'erreur des naturalistes est de méconnaître ces faits, parce qu'ils échappent à leurs moyens ordinaires d'investigation; l'erreur des philosophes est de ne les signaler qu'en passant, pour autoriser des vues souvent hypothétiques, tandis qu'il faudrait en faire l'objet d'une science régulière. Cette science, Jouffroy essaiera du moins d'en tracer les grandes lignes et d'en jeter les fondements.

S'il y a au monde quelque chose de certain, dit-il, c'est que nous sommes continuellement informés de ce qui se passe au dedans de nous. Il m'est impossible de penser, de sentir, de vouloir, sans en être instruit. Les faits qui se produisent en moi ne me sont point connus par lessens, mais par le sentiment intérieur, et pour

tant ils me paraissent aussi positifs que ceux que mes yeux voient ou que touchent mes mains. Si l'on me disait que je ne souffre pas, quand je sens que je souffre; que je ne pense pas, que je ne désire pas, que je ne me souviens pas, quand je sens que je pense, que je désire, que je me souviens, je ne me donnerais pas la peine de répondre, je me mettrais à rire; car ces faits me paraissent si réels que je ne crois pas qu'on puisse les nier. je ne dis pas sans erreur, mais sans ridicule et sans absurdité.

Notre intelligence a donc pour ainsi dire deux vues, l'une sur le dehors, par les sens, l'autre sur le dedans, par la conscience, d'où il suit que l'observation externe et l'observation interne sont toutes deux également possibles, et, avec elles, les sciences qui en dépendent. Les choses du dehors frappent également les sens du paysan et ceux du naturaliste. Toute la différence, c'est que l'un ne fait pas attention aux choses et n'en a qu'une perception vague, tandis que l'autre les observe avec soin et en acquiert une connaissance précise. De même, les phénomènes intérieurs se révèlent également au paysan et au psychologue. Le premier, en effet, n'ignore pas ce que c'est que penser, croire, désirer, aimer, admirer, haïr, vouloir; seulement il n'a de tous ces faits que des idées confuses, parce qu'il ne réfléchit pas. Le second, au contraire, en a des idées claires, parce qu'il réfléchit. Que faut-il pour que le paysan, l'homme le plus simple, devienne naturaliste? Qu'il observe, c'est-à-dire qu'il applique son attention aux phénomènes du dehors. Et que faut-il pour qu'il devienne psychologue? Qu'il réfléchisse, c'est-à-dire

qu'il applique son attention aux phénomènes du dedans. Bien que l'homme soit peut-être plus enclin à observer qu'à réfléchir, il est peu d'esprits qui soient incapables de réflexion. La plupart réfléchissent, pour peu qu'un sentiment énergique les pousse à le faire. Un malade, qui a grand'peur de mourir, démêlera en lui des sensations qu'il n'y aurait jamais aperçues, s'il était resté de sang-froid; un amant vivement épris décrira à sa maîtresse avec une singulière fidélité les sentiments qu'il éprouve et fera, sans s'en douter, d'excellente psychologie. Il est donc possible d'étudier les phénomènes intérieurs, comme les phénomènes extérieurs, et la psychologie n'est pas plus impossible que l'histoire naturelle.

Mais pour la faire, il ne faut pas s'en tenir aux phénomènes particuliers et accidentels, il faut s'élever jusqu'aux dispositions générales et constantes de notre nature; il ne suffit pas d'observer, il faut induire. C'est assez dire que des observateurs comme Vauvenargues et La Bruyère, qui peignent les mœurs des hommes, sans dégager l'universel de l'accidentel, seraient au-dessous d'une pareille tâche; car il s'agit de faire de la science et il n'y a de science que de l'universel. Mais il ne suffit pas d'induire, suivant Jouffroy, il faut induire sans parti pris, sans esprit de système; car, — notre philosophe l'a dit avant M. Taine et M. Renan — le savant ne doit pas faire violence aux faits, il doit se laisser mener par eux. C'est ce que Descartes, Locke, Leibniz et les autres philosophes n'ont pas toujours compris. De là la nécessité d'inaugurer une manière de philosopher autre que la leur.

Jouffroy conclut de toutes ces considérations que la science des phénomènes intérieurs est possible. Mais, pour cela, il faut qu'on les étudie abstraction faite de leur principe caché. Ce dernier, en effet, peut être âme ou corps, esprit ou matière, sans que les phénomènes qui s'y rapportent soient moins réels, moins observables et moins certains. Quant à la question de la nature du principe intelligent, Jouffroy estime — et c'est une opinion qu'on lui a durement reprochée — qu'elle n'est pas encore mûre. Il faut, suivant lui, attendre, pour se la poser, que la science des phénomènes intérieurs soit faite. Alors elle se résoudra pour ainsi dire d'elle-même (1).

Les vues de Jouffroy sur la méthode sont certainement des plus remarquables. Cependant elles nous paraissent inexactes sur plusieurs points. Ainsi l'auteur a tort, suivant nous, de vouloir qu'on applique aux sciences morales exactement la même méthode qu'aux sciences physiques et de demander qu'on étudie d'abord les phénomènes, sans se préoccuper des substances et des causes, parce que ces dernières lui semblent pour le moment inaccessibles. Nous pensons, à la vérité, que les substances et les causes extérieures ne nous sont connues qu'indirectement et par le moyen des phénomènes qui les manifestent; mais nous croyons que la substance, que la cause que nous sommes nous est connue directement, en même temps que les phénomènes dont elle est le principe et le support. Nous ne la concluons et ne la supposons pas; nous en avons

(1) Préface des *Esquisses morales*, de D. Stewart.

le sentiment intime, l'intuition immédiate. Si le moi ne m'était pas donné immédiatement, avec mes modifications, j'aurais beau étudier ces dernières pendant des siècles, je n'arriverais jamais à les attribuer au moi et à les regarder comme miennes. C'est donc à tort que Jouffroy a prétendu séparer la science des phénomènes du moi de celle du moi lui-même : elles sont inséparables. C'est donc à tort qu'il a prétendu ajourner la question de la spiritualité de l'âme jusqu'à l'époque où la science des phénomènes de l'âme sera parachevée. La solution en est impliquée dans la connaissance du plus humble de ces phénomènes; car le moi s'y saisit et s'y saisit tel qu'il est, un, simple, identique, c'est-à-dire spirituel.

Mais, si le principe intelligent est spirituel, il est intimement uni au principe corporel, à tel point qu'ils forment, à eux deux, un composé unique qu'on appelle l'homme. Or, cette union intime, cette pénétration réciproque des deux grandes parties de notre être, Jouffroy ne me paraît pas en avoir un sentiment assez vif : « Est-il un seul phénomène de l'âme, disions-nous il y a bien des années, qui soit complètement indépendant du corps, qui n'en reçoive ou n'y produise aucune action? La sensation, la perception, l'imagination, le sentiment sont modifiés par l'état des organes et le modifient à leur tour. Il n'est pas jusqu'aux idées les plus abstraites, les plus supra-sensibles dont l'élaboration ne varie avec la manière dont s'opère la vulgaire fonction de la digestion (1). » En un mot, les

(1) *Psychologie de saint Augustin*, p. 488.

phénomènes spirituels sont à la fois causes et effets à l'égard des phénomènes corporels. Cela étant, est-il raisonnable de les séparer les uns des autres et d'isoler la science qui étudie les premiers de celle qui traite des seconds? Or, c'est ce qu'a fait Jouffroy. Sans doute il a raison de recommander l'étude directe de l'âme par l'âme; il s'inspire en cela de Descartes et de Maine de Biran, qui s'efforçaient aussi de s'abstraire des choses du dehors pour les mieux connaître; mais il a tort de recommander cette méthode à l'exclusion de toute autre. Les deux maîtres que nous venons de citer étaient moins exclusifs. Le premier mettait dans son *Traité des Passions* au moins autant de physiologie que de psychologie; quant au second, nous avons vu plus haut qu'il menait toujours de front l'étude du physique et celle du moral.

II

PSYCHOLOGIE

A en juger par l'importance que Jouffroy attache à la psychologie, on croirait qu'il a dû lui consacrer un grand travail d'ensemble et lui élever un véritable monument. La vérité est qu'il ne nous a laissé, relativement à cette science, que des préliminaires remarquables et des détails précieux. Nous avons déjà fait connaître les uns; nous allons maintenant exposer les autres, sans chercher à établir entre eux une liaison systématique qui n'existe pas. — Nous commencerons

par l'étude de la question de la spiritualité de l'âme, parce qu'elle est la plus importante de toutes. Nous ne croyons pas être en cela infidèle à la pensée de Jouffroy; car s'il l'avait d'abord considérée comme une question ultérieure, qui ne pouvait être abordée qu'après le complet achèvement de la psychologie expérimentale, il avait fini par juger qu'elle était susceptible d'une solution immédiate.

Jouffroy se borne à effleurer cette question dans l'article des *Mélanges*, qui est intitulé : *Du spiritualisme et du matérialisme;* car il n'y invoque guère, pour la résoudre, que l'autorité du sens commun. Mais il la serre déjà de plus près dans sa préface des *Esquisses morales* de Dugald Stewart, où il met en regard les vues émises sur ce sujet par les métaphysiciens, d'un côté, par les physiologistes de l'autre. Suivant lui, ces deux classes de penseurs, qui semblaient séparés par des préjugés insurmontables, commencent à se rapprocher. Les physiologistes, qui avaient toujours rejeté les faits de conscience, les admettent maintenant, à la différence des autres naturalistes, qui ne songent point encore à les reconnaître. Comment en sont-ils venus là? Il est facile de s'en rendre compte. Parmi les phénomènes dont l'être humain est le théâtre, il en est, à la vérité, qui sont indépendants du principe intelligent et dont il n'a pas même conscience; mais il en est d'autres dans lesquels il intervient et dont il a le sentiment intime : telles sont les volontés, les perceptions, les sensations. Or, pour expliquer ce qu'il y a de physiologique, soit dans la formation de la sensation et de la perception, soit dans la manifestation de la volonté, les physiologistes ont bien été obligés de reconnaître qu'on sent, qu'on perçoit et qu'on veut, c'est-à-dire qu'il y a des phénomènes qui, pour ne pas tomber sous les sens et n'être saisissables que pour la conscience, n'en sont pas moins réels.

Mais, s'il y a des faits distincts des faits sensibles, y a-t-il également une réalité distincte de la réalité sensible et à laquelle les faits supra-sensibles se rapportent, ou bien s'expliquent-ils suffisamment, comme la sécrétion de la bile ou la digestion, par le simple jeu d'un organe corporel? C'est sur ce point que les métaphysiciens et les physiologistes sont séparés. En même temps qu'ils admettent que l'homme sent, perçoit et veut, les physiologistes admettent bien dans l'homme la propriété d'éprouver ou de produire ces divers phénomènes. Mais, comme ils savent que les nerfs, qui servent soit à la formation de la sensation et de la perception, soit à la manifestation de la volonté, ont leur centre au cerveau et que toute altération produite dans le cerveau détermine une altération dans ces phénomènes, ils ont placé dans cet organe la propriété de sentir, de percevoir et de vouloir. Les métaphysiciens admettent bien que le cerveau est la condition des phénomènes supra-sensibles; mais ils prétendent qu'il n'en est pas le vrai principe. La raison qu'ils en donnent, c'est que le moi auquel nous les attribuons est un et simple, tandis que la matière cérébrale est composée et multiple, et que, si elle pensait, sentait et voulait, il y aurait en nous autant de principes pensants, sentants et voulants qu'elle contient de parties, ce qui est impossible.

Suivant Jouffroy, ces deux opinions peuvent se soutenir l'une et l'autre; mais celle des métaphysiciens lui paraît la plus claire et la plus plausible. A ses yeux, nos divers organes ne sont que des instruments au service d'une ou de plusieurs forces, qui produisent en nous les divers phénomènes de la vie et de la pensée. Le mot *organe* lui-même le dit, et l'usage que nous faisons des instruments matériels nous aide à comprendre celui que l'âme peut faire du cerveau. D'un autre côté, il est incontestable que les nerfs sont nécessaires à la production de nos sensations, de nos perceptions et de nos mouvements volontaires, et que, si ces organes viennent à s'altérer, ces phénomènes s'altèrent aussi. Cependant tout le monde convient que les nerfs sont de simples instruments, non des causes; qu'ils nous servent à penser, à sentir et à réaliser nos volontés, mais qu'ils ne pensent pas, ne sentent pas et ne veulent pas. Pourquoi en serait-il autrement du cerveau? Pourquoi aurait-il un rôle sans analogie avec celui des autres organes, ou plutôt pourquoi serait-il autre chose qu'un organe, dans le sens étymologique du mot? Pourtant, si l'hypothèse des métaphysiciens est la plus raisonnable, elle n'est encore qu'une hypothèse, et il faudra encore étudier longtemps les phénomènes de conscience avant de pouvoir la convertir en une théorie solide et inébranlable.

C'est avec ces scrupules scientifiques que Jouffroy traitait la question de la spiritualité de l'âme. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, il ajournait l'affirmation de la vérité par amour pour la vérité même et dans la crainte de n'en saisir que l'ombre. C'est ce que

ne comprirent pas ceux qui osèrent déverser l'outrage sur la cendre à peine refroidie du courageux chercheur, en qualifiant de matérialiste la doctrine que nous venons d'exposer. Ils étaient d'autant plus inexcusables que, plusieurs années après la publication de la préface où elle était contenue, Jouffroy avait repris cette question dans son célèbre Mémoire sur la *Légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie*, dirigé contre le matérialiste Broussais, et l'avait résolue dans un sens plus positivement spiritualiste.

Jouffroy s'appuie, dans ce travail, sur le témoignage du sens commun et sur celui du sens intime tout ensemble. Suivant lui, tous les peuples ont eu le sentiment de la dualité de l'être humain, et ce sentiment a été sanctionné non seulement par le christianisme, mais encore par la science, qui a toujours distingué l'étude de l'homme physique de celle de l'homme moral. Cette croyance générale doit avoir sa raison, et c'est à l'observation de notre nature à la découvrir.

Au premier regard qu'on jette sur l'homme extérieur, on s'aperçoit qu'il est composé d'un certain nombre de molécules matérielles et d'une certaine force qui les coordonne et les anime : on remarque qu'il est à la fois matière et vie. La distinction de ces deux éléments est clairement manifestée par le phénomène de la mort. Alors, en effet, les molécules se désagrègent et rentrent sous les lois générales de la matière et les phénomènes de la vie s'évanouissent. Ces phénomènes n'étaient donc pas produits par ces lois générales, mais par une force spéciale qui luttait contre elles. Démontrée par l'étude de la dissolution du corps,

cette vérité est confirmée par celle de sa formation et de son accroissement. Il ne peut, en effet, ni se former ni s'accroître que par l'action d'une force cachée dans le germe, qui attire et organise les molécules, les soustrait aux lois générales des corps et les soumet aux siennes propres. Le corps est un effet; le principe de la vie seul est une cause.

Reste à savoir si ce principe se confond avec le moi ou s'il en est distinct. La solution de cette question doit être cherchée dans le sentiment intérieur. Dès que j'ai le sentiment de moi-même et de ma causalité propre, il est impossible que je n'aie pas le sentiment de tout ce que je fais. Or, parmi les phénomènes humains, il en est, tels que la pensée, le souvenir, la volition, dont je me sens positivement cause, et d'autres, tels que la sécrétion de la bile, la digestion, la circulation du sang, à la production desquels je me sens absolument étranger et qui se produisent même sans que je le sache. Il s'ensuit que, parmi les phénomènes humains, il en est qui dérivent d'une cause que je connais directement et parfaitement, c'est moi-même, et d'autres qui émanent d'une cause que je suppose et que je ne connais pas mieux que les autres causes de la nature. Mais, si ces deux principes sont distincts, ils ne sont pas indépendants : ils sont unis entre eux par un lien manifeste. Bien que la vie animale n'émane pas du principe personnel, le principe vital ne peut atteindre sa fin sans l'intervention de ce dernier. La réciproque est également vraie. Le *moi* a besoin du principe vital pour connaître les objets qui l'environnent; il en a besoin pour agir sur eux, et le bon état de l'un

dépend en grande partie de celui de l'autre. L'unité de l'homme n'est donc que l'union, sous certaines conditions, de la vie et du moi, de l'animal et de l'homme véritable. Y a-t-il entre ces deux principes une union plus intime, et se rattachent-ils, dans les profondeurs de notre nature, à une commune substance? C'est ce qu'il est pour le moment impossible de constater.

Des deux principes qui constituent l'homme, c'est l'âme que nous connaissons le mieux. Cette opinion fort différente de celle que Jouffroy avait professée tout d'abord et assez analogue à celle de Descartes, qui prétend que l'âme nous est mieux connue que le corps, l'auteur des *Nouveaux Mélanges* y avait été amené, comme celui du *Discours de la Méthode*, par la concentration toujours croissante de sa pensée sur les phénomènes internes. Après avoir d'abord admis, à l'exemple des Écossais, qu'il en est de l'âme comme de la matière, que nous ne la connaissons pas directement et en elle-même, mais indirectement et par les phénomènes qui la manifestent, il finit par se convaincre, comme Maine de Biran, que l'âme, ou tout au moins le moi, est de notre part l'objet d'une intuition immédiate et que nous le saisissons directement dans son unité et dans sa simplicité essentielle. Il montre admirablement qu'il y a contradiction à prétendre que je connais mes propres modifications, sans connaître le *moi*, quand la connaissance du *moi* m'autorise seule à les appeler *miennes*; « Il faut donc, conclut-il, rayer de la psychologie cette proposition consacrée : *L'âme ne nous est connue que par ses actes et ses modifications.* L'âme se sent comme cause dans chacun de ses actes, comme sujet dans

chacune de ses modifications... Quant à la substance de l'âme, si par substance on entend ce qui est supposé par les modifications, l'âme se sent substance, comme elle se sent cause. Mais si par substance on entend le *substratum* de la cause qui est en nous, l'âme ne sent point un tel *substratum*, et il est permis de douter qu'une force en suppose un (1). »

La question de l'âme spirituelle a été, comme on voit, de la part de Jouffroy, l'objet d'une méditation opiniâtre, et il n'a épargné ni soins ni peines pour en trouver la solution. Pendant que Cousin se borne à adopter sur ce point, comme sur tant d'autres, la doctrine consacrée, à la rattacher à l'ensemble de son système et à l'exposer avec agrément, Jouffroy traite le sujet avec une rigueur toute scientifique, le creuse avec une patience singulière et finit par arriver à des vues qui ne sont pas toutes d'une égale valeur, mais qui ne sont dépourvues ni de nouveauté ni d'originalité. Ainsi, je lui reprocherai d'avoir tracé une ligne de démarcation trop profonde entre les faits psychologiques et les faits physiologiques et d'avoir méconnu ces idées latentes, ces perceptions sourdes et confuses, qui flottent, pour ainsi dire, entre le domaine de la vie et celui de la pensée. C'est vraisemblablement ce qui l'a conduit à agrandir la sphère de la physiologie aux dépens de celle de la psychologie et à professer un vitalisme qui est loin d'être suffisamment motivé. Par contre, je ne saurais trop le louer de l'effort énergique par lequel il est parvenu à s'affranchir des préjugés de l'école

(1) *Nouveaux mélanges*, p. 202-203.

écossaise et de l'école éclectique, touchant la méthode psychologique et la connaissance de l'âme par l'âme, et à renouer sur ces deux points la tradition de Descartes et de Leibniz continuée te précisée par Maine de Biran. Depuis lors, il est reconnu qu'il ne faut pas appliquer à l'étude de l'âme, comme on allait toujours le répétant, la méthode baconnienne, par laquelle on s'élève des effets aux causes, mais une méthode plus directe et plus profonde, celle qui saisit la cause en elle-même et sans intermédiaire. Il est reconnu aussi qu'il ne faut pas confondre les causes physiques, qui ne sont à proprement parler que des faits généralisés, c'est-à-dire des lois, avec les causes métaphysiques, qui sont vraiment des principes générateurs, des causes efficientes. Il est reconnu enfin que, derrière la force active, la cause en mouvement, il est inutile de chercher une substance inerte qui la porte ; car une telle cause se suffit à elle-même et ne peut avoir sa raison dans quelque chose d'inerte. En apportant à ces vérités l'appui de son talent, Jouffroy a rendu à la science un incontestable service.

Les vues de Jouffroy sur la personnalité de l'homme ne sont pas moins remarquables que ses vues sur la spiritualité de l'âme. L'homme, dit-il, diffère des autres êtres de l'univers non seulement par certaines capacités qui lui sont propres, mais encore par le pouvoir qu'il a de s'emparer d'elles et de les diriger à son gré. Non seulement il se meut, il pense, il se souvient, mais encore il se meut comme il veut et applique sa capacité de penser et sa faculté de se souvenir à l'objet qu'il préfère. Les autres êtres ont aussi des capacités spéciales, mais

ils n'ont pas, comme l'homme, le pouvoir de s'en emparer et de les diriger à leur fantaisie. L'arbre a la capacité de produire des feuilles, des fleurs et des fruits; mais il n'en dispose pas à volonté: ce n'est pas lui qui la règle et la gouverne, c'est la nature. C'est parce que nous pouvons nous servir de nos capacités, comme d'autant d'instruments pour faire ce qu'il nous plaît, que nous les appelons des facultés; c'est parce que les autres êtres ne peuvent pas disposer des leurs de la même manière, bien qu'elles leur soient propres, que nous les nommons simplement des propriétés. Ajoutons que ce pouvoir que nous avons, fait de nous des personnes, et que l'absence de ce même pouvoir fait des autres êtres de simples choses. Nous nous éloignons donc d'autant plus du monde des choses et nous nous élevons d'autant plus dans celui des personnes, que nous nous emparons plus fortement de nos capacités naturelles et que nous les faisons plus complètement passer de l'état de simples propriétés à celui de facultés.

Notre pouvoir personnel ne s'exerce pas sur nos capacités sans interruption. Il y a des moments où il les abandonne à elles-mêmes et leur laisse une liberté plus ou moins grande. Elles continuent alors à agir et à se développer, mais tout autrement que quand elles sont, pour ainsi dire, soumises au frein et à l'aiguillon et qu'elles reçoivent une direction précise. Lorsque la sensibilité est abandonnée à elle-même, elle éprouve toujours des modifications, mais vagues et confuses. Lorsque l'imagination, l'intelligence et la mémoire ne sont plus sous l'empire du pouvoir personnel, elles

agissent toujours, mais d'une manière plus ou moins désordonnée. Elles vont et viennent au hasard, comme des écoliers en récréation, et nous rapportent à chaque instant des images, des idées, des souvenirs auxquels nous ne nous attendions pas. La force locomotrice elle-même, la plus docile de nos capacités naturelles, a ses moments d'émancipation et en profite pour produire des mouvements d'un caractère tout instinctif et machinal.

Non seulement nos capacités échappent souvent au gouvernement du pouvoir personnel, mais elles ont dû primitivement se développer en dehors de son action. Nous ne voulons penser, nous souvenir, nous mouvoir — Jouffroy le remarque après Cousin — que parce que nous savons que nous pouvons le faire, et nous ne savons que nous pouvons le faire que parce que nous avons commencé à le faire involontairement. Ainsi, nos capacités naturelles se développent en nous comme simples propriétés avant de se développer comme facultés; ainsi nous sommes des choses avant d'être des personnes.

A considérer l'homme d'après le plus ou moins d'empire qu'il prend sur ses capacités naturelles, on peut distinguer en lui, suivant Jouffroy, trois états différents. Comme il faut faire des efforts pénibles et prolongés pour détourner nos capacités de leur pente et leur imprimer une autre direction, la plupart des sujets de notre espèce, contents de discipliner celles dont le service est indispensable à leur profession, laissent les autres plus ou moins insubordonnées et indépendantes. Bien plus, au lieu de les dominer, ils se laissent do-

miner par elles et tombent peu à peu au niveau des êtres auxquels le pouvoir personnel fait plus ou moins défaut. C'est l'état de dégradation ou d'abrutissement. Bien au-dessus de ces natures lâches et molles, qui cèdent sans résistance à tous leurs instincts, il faut placer celles qui trouvent en elles-mêmes assez de force vive pour les combattre. Ils peuvent être soutenus dans cette lutte par des dispositions plus ou moins heureuses, par une éducation plus ou moins bien dirigée; mais ils devront avant tout faire appel à leur énergie interne, à leur volonté. C'est l'état de lutte. Par elle-même, la lutte sera noble; elle peut même devenir sublime, si elle est soutenue avec un courage exceptionnel. Dans tous les cas, elle est l'indispensable condition du triomphe : « Dans ce troisième état, dont le caractère est la beauté, les capacités sont tellement rompues à l'obéissance par l'effet d'une longue et sévère discipline, qu'elles se plient sans résistance à tous les ordres de la volonté, et jouent sous sa main avec la même facilité que les touches d'un instrument sous les doigts d'un musicien habile..... A voir comme elle règne, on croirait que son autorité est naturelle, et l'on dirait d'un ange qui n'a jamais connu les fatigues de la pensée, les orages des passions et les révoltes d'une sensibilité capricieuse (1).

Ainsi, toutes nos capacités ont été des propriétés avant d'être des facultés; elles se sont développées indépendamment du pouvoir personnel avant de se développer sous sa direction. C'est pour n'avoir pas fait

(1) *Mélanges*, p. 256-258.

cette distinction que beaucoup de philosophes ont pris pour deux facultés différentes deux modes de développement d'une même faculté. C'est pour la même raison qu'ils n'ont pas compris l'état de rêverie, l'état de sommeil, l'état d'enfance, l'état d'imbécillité sénile, et n'ont pas vu qu'ils se ramenaient tous à la prédominance de la chose sur la personne ou, en d'autres termes, de la vie impersonnelle sur la vie personnelle au dedans de nous.

Cette théorie offre, suivant moi, plusieurs mérites incontestables. D'abord, elle est très vraie et très solide; car nous sentons, tous tant que nous sommes, qu'il y a réellement des moments où nos capacités naturelles se développent sans nous et indépendamment de notre influence, et d'autres où elles sont pour ainsi dire dans notre main et suivent docilement toutes nos impulsions. De plus, les faits sur lesquels elle repose, sont décrits par notre philosophe avec une exactitude merveilleuse, qui ne permet pas, je ne dis pas aux psychologues de profession, mais aux hommes les plus étrangers à la psychologie, de les révoquer en doute. Il y a là quelques pages où les mouvements ondoyants et divers de notre nature supra-sensible sont non seulement retracés avec finesse, mais encore habilement ramenés à des lois fixes, et qui seront désormais consultées par tous ceux qui sont curieux de l'histoire intérieure de l'homme. Ajoutons que cette théorie se lie assez bien à celle de la nature de l'âme que nous avons précédemment exposée. Qu'est-ce, en effet, que ce pouvoir personnel qui s'empare de toutes nos capacités natives et les dirige vers le but qu'il a marqué, sinon cette cause

active, cette force vivante que nous sentons en nous, qui est nous-même, et qui se distingue non seulement des phénomènes de la nature, mais encore de ceux dont elle est elle-même le principe et le support? Enfin, cette théorie a un dernier mérite, c'est d'être féconde. Plusieurs faits d'une importance capitale, l'état de rêverie, celui de sommeil, celui d'enfance, celui d'im bécillité sénile, y trouvent, en effet, nous l'avons vu, leur explication.

A la suite de la question du pouvoir personnel, se place naturellement celle des facultés qui sont sous son empire. Jouffroy la résout, en distinguant dans l'âme outre la faculté personnelle ou volonté, les penchants primitifs de notre nature qui nous poussent, antérieurement à toute expérience, dans un certain nombre de directions; la faculté locomotrice, par laquelle nous mettons notre corps en mouvement; la faculté expressive, par laquelle nous traduisons au dehors ce qui se passe en nous; la sensibilité ou capacité d'être affecté agréablement ou désagréablement; les facultés intellectuelles. Mais, quelle que soit la diversité de ces facultés, Jouffroy se garde bien d'en faire autant d'entités distinctes : il les ramène toutes à l'unité du moi, qui est leur sujet commun et leur commun principe.

Nous ne discuterons pas cette classification de Jouffroy et n'essaierons pas de montrer qu'elle est susceptible de simplification, parce qu'il s'est abstenu de la motiver et ne nous l'a transmise qu'à l'état d'ébauche. Nous n'étudierons pas non plus une à une chacune des facultés qu'il signale, parce qu'il ne l'a pas fait lui-même et que nous ne pourrions ne mettre bout à bout

des notes dépourvues de cohérence et d'unité. Nous nous bornerons à reproduire quelques-unes de ses vues sur les signes et sur les passions, comme spécimens de sa manière de procéder en matière de psychologie expérimentale. Voyons d'abord ce qu'il entend par les signes et par la faculté qui les produit et les interprète.

Tout signe, dit Jouffroy, suppose une chose signifiée qu'il révèle à l'esprit. Le signe est donc un intermédiaire entre deux termes, entre les choses d'une part et l'esprit de l'homme de l'autre. Mais, pour qu'un signe nous fasse connaître une chose, il faut qu'il y ait entre nous et elle un certain rapport et que ce rapport soit saisi par notre esprit. Il y a deux espèces de signes. Les premiers sont associés aux choses par un rapport arbitraire et conventionnel. C'est pourquoi ils varient d'un pays à un autre, d'un temps à un autre temps, et ne sont compris que de ceux qui ont été instruits de la convention qui les a institués comme signes. De ce genre sont tous les mots qui composent les langues parlées par les différents peuples. Les seconds semblent être associés aux choses par la nature même; car ils sont compris et employés de la même manière par tous les hommes, et les enfants eux-mêmes les comprennent et les emploient antérieurement à toute expérience et à toute instruction. Les uns sont artificiels; les autres sont naturels. Or, c'est pour expliquer l'emploi spontané et l'intelligence instinctive de ces derniers que Jouffroy a recours à cette faculté spéciale qu'il nomme indifféremment *faculté expressive* ou *faculté d'interprétation*.

Quant aux passions, Jouffroy en distingue six prin-

cipales et les explique par la sensation d'une part et par l'amour de soi de l'autre. Suivant lui, quand nous éprouvons une sensation, nous la subissons d'abord passivement; mais nous ne tardons pas à réagir contre elle. Le principe sentant se dilate ou se resserre sous l'action de l'objet qui le modifie, suivant que la sensation qu'il lui procure est agréable ou désagréable; puis il se porte vers lui ou s'en éloigne; enfin, comme s'il sentait qu'il ne lui sert de rien de se porter vers lui ou de s'en éloigner, il cherche à l'attirer à lui ou à le repousser loin de lui. Ces six mouvements pourraient être appelés, dans la langue savante, la *dilatation* et la *contraction*, l'*expansion* et la *concentration*, l'*attraction* et la *répulsion*, et se nomment dans la langue ordinaire la *joie* et la *tristesse*, l'*amour* et la *haine*, le *désir* et l'*aversion*. Tous les mouvements secondaires de la vie sensible se ramènent donc à deux mouvements principaux, qui partent, l'un de la sensation agréable, l'autre de la sensation désagréable, et qui tendent, l'un à la possession, l'autre à l'éloignement de sa cause. Ils pourraient être nommés scientifiquement l'un mouvement *attractif*, l'autre mouvement *répulsif*, et répondent à ce qu'on nomme vulgairement l'ensemble des passions bienveillantes et l'ensemble des passions malveillantes.

Mais, si la sensation est la cause prochaine des passions qui se produisent en nous, l'amour de soi en es la cause éloignée : c'est parce que le moi s'aime qu'il recherche la sensation agréable et évite la sensation désagréable. Aussi le mouvement qui l'emporte vers l'une et celui qui l'éloigne de l'autre, sont d'autant plus forts non seulement que la sensation est plus forte, mais

encore que l'amour du moi pour lui-même est plus profond. L'amour de soi est donc le dernier *pourquoi* des phénomènes que nous avons décrits, le principe suprême de la vie sensible. Otez cet amour essentiel, vous supprimez tous les phénomènes de la sensibilité et tous les rapports qui les unissent; rétablissez-le, vous les faites tous renaître avec les lois qui les régissent (1).

Il nous resterait, pour compléter ce travail sur Jouffroy considéré comme psychologue, à exposer celles de ses vues qui rentrent, non plus dans la psychologie rationnelle ou dans la psychologie expérimentale, mais dans la psychologie comparée et qui supposent l'étude corrélative de l'âme et du corps. Nous ne pouvons guère que signaler, dans ce genre, sa curieuse et paradoxale monographie sur le sommeil. Suivant Jouffroy, quand nous sommes plongés dans le sommeil, notre corps dort assurément, mais notre esprit ne dort pas, puisqu'il rêve et que rêver c'est penser. On dira peut-être que nous ne rêvons pas toujours dans notre sommeil; mais c'est un point qu'il est impossible d'établir; car il ne suffit pas de ne pas se souvenir d'avoir rêvé pour être sûr qu'on n'a pas rêvé réellement. L'opinion que l'esprit veille toujours, même pendant le sommeil, semble au contraire extrêmement plausible. Le provincial, fraîchement débarqué à Paris, ne peut pas dormir, pendant les premières nuits, à cause du roulement des voitures, tandis qu'au bout de quelques semaines il dort parfaitement. Or, cela ne peut s'expliquer que par l'hypothèse

(1) *Mélanges*, p. 202.

d'un esprit éveillé dans un corps endormi. Si, en effet, cet homme ne dort pas bien, les premières nuits qu'il passe à Paris, c'est que son esprit éprouve des sensations nouvelles pour lui et que, n'ayant pas l'habitude de les rapporter à leurs véritables causes, il se trouble, il s'inquiète et éveille à tout moment les sens pour leur demander ce que cela veut dire. Mais plus tard, quand il est familiarisé avec ces sensations et qu'il s'est parfaitement rendu compte et de leur nature et de leur raison d'être, il ne se dérange plus et laisse ses sens dormir en paix. « J'avais donné l'ordre, il y a quelque temps, dit Jouffroy, qu'on frottât, le matin, avant de m'éveiller, un salon qui est à côté de ma chambre. Les deux premiers jours, ce bruit m'éveilla; mais depuis, je ne m'en suis pas aperçu. D'où peut venir cette différence?... D'où vient que je m'éveillais et que je ne m'éveille plus? Il n'y a de cela, ce me semble, qu'une seule explication : c'est que mon âme qui veille, et qui sait à présent d'où viennent ces sensations, ne s'en inquiète plus et ne réveille pas mes sens (1). »

Il y a, suivant nous, beaucoup d'exagération, sinon d'inexactitude, dans quelques-unes de ces opinions de Jouffroy. Ainsi, il fait certainement la part trop grande à la nature et trop petite à l'expérience et au travail humain dans l'interprétation des signes dits naturels. Si nous devinons les sentiments d'une personne d'après ses cris, ses gestes et l'expression de sa physionomie, ce n'est pas seulement à l'instinct, mais encore à l'expérience qu'il faut l'attribuer. Un enfant qui n'a jamais

(1) *Mélanges*, p. 231.

éprouvé certaines passions, n'en comprendra assurément pas l'expression sur un visage humain, tandis qu'un homme qui a beaucoup vécu et beaucoup observé, la comprendra à merveille. Que si un enfant interprète avec exactitude, comme cela arrive souvent, un cri émotionnel poussé par un autre enfant, ce n'est pas par instinct, c'est par suite d'une expérience rudimentaire, mais réelle. Il sait, pour l'avoir éprouvé, que ce cri se lie chez lui à un sentiment de douleur, et il juge qu'il s'y lie également chez les autres. Voilà tout le mystère. C'est donc à l'expérience et à l'intelligence, non à la nature et à l'instinct, décorés des noms de faculté expressive et de faculté d'interprétation, qu'il faut attribuer la compréhension des signes dits naturels, comme celle des signes dits artificiels. Par conséquent, la faculté expressive ou interprétative, imaginée par Jouffroy, doit être rayée de la liste des facultés de l'âme. Elle doit aller rejoindre d'autres principes prétendus innés que les Écossais avaient inventés pour se dispenser de faire des analyses, en donnant des semblants d'explication.

Quant à la théorie des passions, on a pu voir combien elle est fine et ingénieuse. Cependant elle a essuyé de nos jours de sévères critiques. M. Taine reproche à l'auteur de ne pas dépeindre le jeu de la puissance sensitive, comme les physiologistes dépeignent celui de la puissance digestive, en décrivant les différents états des organes sur lesquels elle opère. Il lui reproche, en outre, d'employer, dans ses analyses, des expressions trop générale ou trop figurées. Pourquoi nous dire que la sensibilité se dilate ou se resserre, s'épanche ou se

concentre, comme si un principe supra-sensible pouvait rien faire de tout cela ?

Le reproche que cet écrivain adresse à Jouffroy de ne pas expliquer les phénomènes de la sensibilité, comme on explique ceux de la digestion, par l'état des organes, nous paraît fondé en partie; car nous croyons que nos sentiments dépendent en partie de notre état organique. Mais il nous semble exagéré, parce que ces phénomènes n'en dépendent pas tous, et que beaucoup d'entre eux s'expliquent par des causes purement morales. Aussi voyons-nous que ce n'est pas seulement aux physiologistes, mais encore aux poètes, aux moralistes, aux philosophes que l'on s'adresse, quand on veut connaître le cœur humain. Quant au reproche qu'il lui fait d'employer des termes généraux et des termes métaphoriques, nous le trouvons assez peu fondé en raison. La science ne peut éviter l'emploi des termes généraux, sans éviter de parler la langue qui lui est propre, puisqu'elle est par définition un ensemble d'idées générales. Elle ne peut non plus éviter les termes métaphoriques, quand elle traite des choses de l'âme. La raison en est bien simple, c'est qu'on ne peut les exprimer directement et qu'il faut, bon gré mal gré, les désigner par des termes qui ont servi primitivement à désigner les choses de l'ordre corporel. Les expressions de Jouffroy, qui ont choqué son critique, sont si naturelles qu'elles se trouvent déjà pour la plupart chez les anciens, notamment chez Cicéron et saint Augustin. Ce dernier définit la joie *animi diffusio;* la tristesse, *animi contractio*, et le désir, *animi progressio*. M. Taine, qui relève si vertement les métaphores

de Jouffroy, est-il bien sûr de n'en point commettre lui-même ? Il nous dit que nos idées *entrent en branle* et y entrent par une sorte de *contagion*. Comment des idées peuvent-elles se mouvoir et être atteintes d'une contagion quelconque ? On pourrait donc lui dire, à lui aussi. qu'il ne parle pas le langage de la science, mais celui de la littérature.

La théorie de Jouffroy a certainement ses défauts, que l'auteur lui-même a reconnus plus tard, par exemple celui de faire dériver de la sensation toutes nos passions quelles qu'elles soient, et celui d'expliquer par elle des tendances qui lui servent à elle-même d'explication ; mais elle n'a pas ceux qu'il plaît à son critique de lui reprocher.

Reste la question de savoir si l'âme est éveillée, pendant que le corps est plongé dans le sommeil. Pour la résoudre, il faut examiner avant tout en quoi le sommeil consiste. Si l'on entend par là la cessation complète de toutes les fonctions de l'être humain, l'âme ne dort jamais entièrement; car elle exerce toujours sourdement son activité et a toujours des idées sourdes, quand ce ne serait que celles qui répondent aux divers états des organes. Mais il faut en dire autant du corps ; car beaucoup de ses fonctions s'accomplissent encore dans le sommeil et d'autres sont ralenties sans être tout à fait suspendues. Si, au contraire, le sommeil est le ralentissement ou la cessation partielle des fonctions, l'âme dort comme le corps, puisque la volonté du dormeur se détend et que sa raison s'obscurcit. Entre l'état du corps et celui de l'âme pendant le sommeil la parité est donc complète, l'âme dort comme le corps.

La psychologie de Jouffroy, prise dans son ensemble, ne manque, comme on voit, ni de vérité ni d'intérêt; mais elle offre un caractère trop abstrait et trop fragmentaire. Au lieu de considérer l'âme dans ses rapports avec le corps dont elle est presque inséparable, et avec lequel elle forme, suivant l'expression de Bossuet, un tout naturel, ce philosophe la considère isolément, comme si elle existait à part des organes et se suffisait à elle-même. Au lieu de subordonner toutes les vues qu'il expose à une idée maîtresse qui les coordonne et les ramène à l'unité, il les développe séparément, sans se préoccuper du lien qui existe entre elles. Il fait de l'analyse; il néglige la synthèse.

III

ESTHÉTIQUE

Jouffroy s'était occupé de bonne heure et avec une sorte de prédilection, comme il convenait à un psychologue doublé d'un lettré, des questions d'esthétique. C'est, en effet, sur le beau que roulait sa thèse de doctorat qu'il soutint en 1816, à l'âge de vingt ans. Il reprit ces questions en détail, dans sa petite chambre de la rue du Four, devant les vingt jeunes gens d'élite qui suivaient ses conférences et dont quelques-uns sont devenus depuis des hommes supérieurs. Il suffit de citer, d'un côté, Vitet qui fut plus tard un de nos plus fins connaisseurs et un de nos plus éminents critiques en

matière d'art; de l'autre, Sainte-Beuve, qui préludait à son rôle de grand critique littéraire par les études les plus variées et qui, en écoutant, avec sa curiosité toujours en éveil, les analyses de Jouffroy, analysait déjà, à part soi, l'analyste lui-même. Jouffroy n'avait pas écrit son cours. L'édition que nous en avons, a été faite après sa mort par Damiron, sur la rédaction de Delorme, un de ses auditeurs les plus intelligents. Le style en est clair et précis; mais il ne vaut pas, quoi qu'en dise M. Taine, celui des ouvrages que Jouffroy a rédigés lui-même. Il n'a ni l'élégance et la grâce de celui des *Mélanges*, ni la fermeté et la vigueur de celui de certains chapitres du *Cours de droit naturel*.

Parmi les écrivains français qui ont traité de l'esthétique, les trois plus célèbres sont incontestablement Lamennais, Cousin et Jouffroy. Nous avons analysé les livres des deux premiers et on a pu voir qu'ils font également honneur à la philosophie et à la littérature de notre pays. Sans avoir le même éclat, celui de Jouffroy se distingue par d'autres qualités qui le mettent à leur niveau : les questions y sont posées avec plus de précision et résolues avec plus de rigueur.

La première question que notre auteur se pose est celle du beau. Pour la résoudre, il suit, conformément à ses propres principes, la méthode subjective, non la méthode objective ; il étudie les effets que le beau produit sur le sujet pensant, avant de chercher en quoi il consiste dans les objets pensés. Or, il trouve que tout objet beau produit en nous le phénomène du plaisir. Seulement il remarque que la réciproque n'est pas vraie, c'est-à-dire que tout ce qui nous procure du plaisir

n'est pas beau pour cela. Il analyse ensuite la plupart de nos plaisirs, en les rattachant à l'amour de soi, à la sympathie, à la nouveauté, à l'habitude, à l'unité dans la variété, à la convenance, à l'association des idées, et se demande quels sont ceux d'entre eux qui n'ont rien de commun avec le beau, et quels sont ceux qui offrent au contraire un caractère esthétique. Nous ne suivrons pas Jouffroy dans cette étude toujours ingénieuse et quelquefois profonde, qui est comme un prolongement de sa psychologie et qui remplit dix-sept leçons, c'est-à-dire la moitié environ de son ouvrage. Nous nous bornerons à étudier avec lui les plaisirs qui dérivent de l'amour de soi et ceux qui découlent de la sympathie, parmi lesquels ceux que le beau produit ont leur place..

Jouffroy croit trouver la raison dernière du plaisir dans notre essence même, dans notre nature d'êtres actifs. Nous sommes des êtres actifs, des forces, non pas des forces indéterminées et ne se portant pas plus dans un sens que dans l'autre, mais des forces ayant une fin et y tendant d'une manière presque irrésistible. Cette fin, c'est leur conservation et leur développement, et la tendance qui les y porte est l'amour de soi. Supprimez cet amour, et vous supprimez toutes nos modifications agréables ou désagréables; posez cet amour, vous les faites naître toutes. Quand cet amour essentiel, cette tendance à persévérer dans l'être, comme l'appelle Spinosa, ne rencontre pas d'obstacles ou qu'elle en triomphe, il y a plaisir; quand elle en rencontre et qu'elle échoue et se brise contre eux, il y a douleur, quelle que soit du reste la sphère

dans laquelle cette tendance se déploie, la sphère de la vie, celle de la pensée ou celle de l'action. — C'est là une théorie profonde, qui avait déjà été développée. dans l'antiquité, par Aristote, et qui a été heureusement remaniée de nos jours (1).

Outre les plaisirs de l'amour de soi, Jouffroy étudie ceux de la sympathie, qui n'en sont, à ce qu'il semble, qu'une variété. Si nous jouissons et si nous souffrons, en voyant jouir ou souffrir soit les autres hommes, soit les autres êtres vivants, c'est, en effet, que nous nous identifions avec eux par l'imagination, c'est que nous les suivons mentalement dans leurs développements divers, comme si c'était les nôtres, et que nous prenons en quelque sorte à notre compte leurs succès et leurs échecs. Pour tout dire, c'est notre propre nature en tant que forces que nous aimons dans les êtres semblables ou analogues à nous. Ce qui le prouve, c'est que notre sympathie augmente ou diminue suivant qu'ils se rapprochent plus ou moins de nous. Nous aimons le végétal plus que le minéral, l'animal plus que le végétal et l'homme plus que l'animal. Parmi les hommes eux-mêmes, il en est qui excitent notre sympathie à un plus haut degré que les autres; ce sont ceux qui possèdent à un plus haut degré les qualités propres à notre humanité et qui les déploient avec plus de puissance, tels que les hommes de génie et les héros.

Il résulte de cette double théorie de Jouffroy qu'il y a des objets qui nous plaisent ou nous déplaisent parce

(1) V. l'ouvrage de M. Bouillier, intitulé *Du plaisir et de la douleur*.

qu'ils sont utiles ou nuisibles au développement de notre nature, et qu'il y en a d'autres qui nous plaisent ou nous déplaisent simplement parce qu'ils sont comme autant de symboles de notre nature triomphante ou abattue. Cela revient à dire qu'il y a deux espèces de plaisirs, les plaisirs intéressés et les plaisirs désintéressés. Or, c'est manifestement parmi ces derniers qu'il faut ranger ceux dont le beau est la source. Voilà, d'un côté, un peuplier élégant et svelte, qui s'élève sans effort vers le ciel et balance dans les nuées sa tête brillante de verdure; de l'autre, un arbuste noueux et rabougri, qui se couvre à peine d'une maigre et pâle végétation. Pourquoi le premier me paraît-il beau et le second me semble-t-il laid, sinon parce que l'un exprime, à mes yeux, une force qui se déploie avec aisance et facilité, et que l'autre est pour moi le symbole d'une force qui peine et souffre dans les liens de la matière, où elle est comme emprisonnée? Je porte un jugement analogue sur le papillon, qui vole avec tant de grâce dans les airs, et sur le limaçon, qui se traîne si péniblement sur la surface du sol. Là encore, je vois, d'un côté, l'expression d'une vie facile, de l'autre, celle d'une vie qui fait effort pour se développer, et autant j'éprouve de plaisir à la pensée de la première, autant je ressens de peine à la pensée de la seconde.

La force, à ce qu'il semble, n'est donc pas belle par elle-même; elle n'est belle qu'à la condition d'être exprimée par la matière, de même que la matière n'est belle qu'à la condition d'exprimer la force. C'est dans la réunion de ces deux choses ou plutôt dans l'expression de celle-ci par celle-là que le beau consiste.

Maintenant la question est de savoir si l'expression est toujours belle. Jouffroy n'en doute pas : « Supposons, dit-il, un homme ivre devant vos yeux : tous ses traits, toute son attitude, ses yeux, sa voix expriment l'état troublé et avili de son âme. A côté de cet homme mettez un caillou informe (1). » Il est évident que l'un de ces objets vous intéresse, tandis que l'autre ne vous intéresse pas. Pourquoi? Parce qu'il y a de l'expression dans l'un et qu'il n'y en a point dans l'autre. On peut en conclure que l'expression nous attache et nous procure un plaisir désintéressé, quelle que soit la chose exprimée, c'est-à-dire qu'il y a toujours quelque beauté dans l'expression.

Mais n'y a-t-il de la beauté que là? Évidemment il y en a ailleurs. Supposez qu'au lieu d'un homme ivre réel, vous ayez sous les yeux le Silène antique, c'est-à-dire la statue d'un homme ivre, vous trouverez dans cet objet, comme dans le précédent, le beau d'expression, mais vous y trouverez de plus le beau d'imitation. La nature étant fidèlement reproduite, vous éprouvez un plaisir délicieux. L'imitation est devenue cause d'émotion esthétique, comme l'expression, et pourtant elle en reste distincte; car une chose sans expression, un caillou, une plume, me plaît, pourvu qu'elle soit bien imitée. Il y a donc un beau d'imitation comme il y a un beau d'expression.

« Un autre mérite que le Silène a, et que ne peut avoir l'homme ivre vivant, le voici. Dans le Silène, l'artiste a bien puisé dans la nature les traits expressifs de

(1) *Esthétique*, p. 235.

l'ivresse ; mais il ne les a pas reproduits sans altération et sans choix. D'une part, il a écarté des données de la nature tous les détails inutiles ou insignifiants, tous les traits étrangers à l'idée qu'il voulait exprimer ; et d'autre part, ceux qu'il a gardés comme allant au but, il les a perfectionnés, c'est-à-dire rendus plus expressifs. Il a *idéalisé* la nature, ou, ce qui revient au même, il a modifié la nature de manière à la rendre un symbole plus simple et plus clair à la fois de l'idée d'ivresse qu'il voulait rendre et il y est parvenu : 1° en supprimant dans l'homme réel tout ce qui n'était pas l'homme ivre ; 2° en rendant plus significatif l'homme ivre naturel. Or, ce perfectionnement, cette *idéalisation* nous charme et nous plaît ; c'est encore une source de plaisir pour nous de retrouver l'expression naturelle simplifiée et éclaircie ; c'est un mot que nous lisons mieux que de coutume, grâce à l'habileté de la main qui l'a tracé (1). » Outre le beau de l'*expression* et le beau de l'*imitation*, il faut donc reconnaître ce qu'on pourrait appeler le beau de l'*idéal*.

Mais il y a une quatrième espèce de beauté, celle de l'invisible. Il est clair, en effet, que, si l'expression de l'envie nous paraît belle comme celle de la bonté, la bonté en soi nous paraît avoir une beauté que l'envie n'a pas. Ajoutons que le beau invisible est lui-même susceptible d'être subdivisé. Il consiste parfois dans la force vitale, en tant qu'elle se déploie avec puissance. C'est ainsi que l'Hercule est beau à cause de sa force seule et abstraction faite des autres qualités qu'il peut

(1) *Esthétique*, p. 237-238.

avoir. Il consiste quelquefois dans le développement des sentiments bienveillants et sympathiques. Ainsi, une figure humaine, qui en porte fortement l'empreinte, m'attire et me paraît belle par ce côté, quelle qu'elle soit d'ailleurs. Il consiste aussi dans le mouvement de la vie intellectuelle. Une physionomie sur laquelle les éclairs de l'intelligence semblent jaillir, me plaît et me séduit par cela même. Il peut consister enfin dans le développement de la vie morale. Nous éprouvons une respectueuse sympathie pour un homme, quand la dignité de son caractère se manifeste dans son attitude, sur son visage, dans son regard. Le beau invisible comporte donc quatre variétés, le beau physique, le beau sensible, le beau intellectuel, le beau moral, et c'est à tort que Reid a essayé de ramener à la beauté morale toutes les espèces de beautés.

Le beau rentre, comme on voit, dans la catégorie des objets qui nous procurent des émotions désintéressées et qui remuent notre sympathie. C'est pourquoi Jouffroy croit pouvoir le définir : « Ce avec quoi nous sympathisons dans la nature humaine exprimée par les symboles naturels qui frappent les sens. »

De quelque manière qu'on apprécie cette classification des diverses espèces de beauté, donnée par Jouffroy, on reconnaîtra la finesse des observations qu'elles lui suggèrent. Ainsi, il a raison de dire qu'il y a de la beauté dans l'imitation prise en elle-même et abstraction faite des qualités esthétiques de la chose imitée. Aristote remarquait déjà, de son temps, qu'en présence d'un tableau, représentant fidèlement soit un légume, soit quelque autre objet vulgaire, nous sommes char-

més et nous écrions involontairement : comme c'est bien cela ! S'il n'en était pas ainsi, il faudrait condamner sans réserve toute une école moderne, l'école flamande, dont le principal mérite est dans la reproduction exacte de la nature telle qu'elle est. Jouffroy affirme avec plus de raison encore qu'il y a de la beauté dans l'idéalisation, et montre admirablement en quoi elle consiste. Les plus belles pages du travail de M. Taine sur les fables de La Fontaine ne sont que le commentaire brillant et animé du morceau de Jouffroy sur l'idéal. Enfin, il n'a pas tort de prétendre qu'il y a du beau dans l'expression, qu'il y en a même dans l'invisible, considéré comme tel. Par là son travail se rapproche de celui de Cousin dont il diffère, du reste, par la simplicité du style et par la familiarité des détails.

Pour compléter ses études sur le beau, Jouffroy montre de quelle manière il a été compris par deux grandes écoles, qui partageaient de son temps et qui partagent encore aujourd'hui les esprits, en matière d'art et de littérature, par l'école réaliste et par l'école idéaliste.

Quand nous sommes en présence d'un objet expressif, nous sommes émus esthétiquement, et cette émotion vient ou de l'expression ou de la chose exprimée, c'est-à-dire de la forme ou du fond, du visible ou de l'invisible. Or, il y a des artistes qui s'attachent surtout au fond, à l'invisible, ce sont les idéalistes ; il y en a d'autres qui se préoccupent avant tout de la forme, du visible, ce sont les réalistes.

Les artistes idéalistes remarquent qu'il y a plusieurs moyens de bien mettre l'invisible en relief. Le premier

est de simplifier les formes qui l'expriment et de les rendre plus claires, en éliminant celles qui ne tendraient pas directement à faire ressortir la chose exprimée. Le second est de simplifier la chose exprimée elle-même et de la réduire, autant que possible, à un élément unique, afin de concentrer là-dessus toute l'attention de l'esprit et de le frapper avec plus de force. Et ces deux moyens, ils ne manquent pas de les employer dans les différents arts. La musique idéaliste de Grétry, de même que la musique antique, méprise l'harmonie, avec son infinie variété, et ne vise qu'à exprimer aussi clairement que possible, par une mélodie simple, un des sentiments les plus simples de l'homme. La peinture de Raphaël ne cherche à rendre qu'un sentiment unique, à l'aide d'un seul groupe ou même d'une seule figure, en supprimant tous les détails inutiles et en s'en tenant aux traits expressifs. Les artistes de l'école réaliste partent d'un principe tout contraire et procèdent d'une manière tout opposée. Ils ne songent point à la part que l'invisible peut avoir dans l'émotion esthétique : ils ne songent qu'à la nature, à la forme, et font de leur mieux pour la bien imiter. Ils ne choisissent point, parmi les détails qu'elle leur offre, les plus expressifs : ils les reproduisent tous, tels qu'ils sont.

L'idéaliste se préoccupant uniquement de l'invisible et le réaliste du visible, le premier décrira la passion, telle qu'elle se développe dans l'âme, sous le regard de la conscience ; le second peindra l'homme passionné, avec les discours, les gestes, les regards qui manifestent aux sens ce qu'il éprouve. Or, qu'est-ce que la pas-

sion? Une abstraction morte. Et l'homme passionné? Une réalité vivante. L'art réaliste est donc plus vivant que l'art idéaliste. Ce n'est pas tout. Par cela seul que le réaliste se représente la passion sous les traits d'un être vivant, il est bien obligé de donner à cet être un certain sexe, un certain visage, un certain âge, une certaine condition, une certaine nationalité, et de le placer à une certaine époque. L'art réaliste est plus favorable que l'art idéaliste à la peinture des détails et à la reproduction de la couleur locale. Ajoutons qu'il y est d'autant plus favorable qu'il est plus réaliste : il l'est plus dans Lesage que dans Molière, et plus dans Walter Scott que dans Lesage. Le romancier écossais, dit Jouffroy, « pousse jusqu'à l'extrême la reproduction des détails. On sait tout de ses personnages, jusqu'à la couleur de leurs habits, jusqu'à la forme de leurs souliers (1). » Une autre remarque très fine de Jouffroy, c'est que l'artiste idéaliste, n'étudiant que l'invisible et ne l'étudiant qu'en lui-même, — car il ne peut le saisir ailleurs, — le représentera seulement tel qu'il le trouve en lui, et ne pourra peindre ni les passions dans toute leur diversité, ni les individus dans toute leur multiplicité. Il ne décrira jamais que ses passions, à lui, et ne peindra jamais que lui-même. Par conséquent, en même temps que ses types seront moins vivants que ceux de l'artiste réaliste, ils seront moins variés et moins individuels.

Tout en préconisant l'idéalisme, Jouffroy rend, comme on le voit, hautement justice au réalisme. Il

(1) *Esthétique*, p. 270.

suit en cela la tradition de Fénelon, qui ne se lasse pas d'admirer, « dans un paysage du Titien, des chèvres qui grimpent, suivant ses expressions, sur une colline pendante en précipice, ou dans un tableau de Téniers, des festins de village et des danses rustiques, » et qui déclare que la peinture exacte du bonhomme Eumée, dans l'*Odyssée* d'Homère, le touche infiniment plus que celle d'un héros de *Clélie* ou de *Cléopatre*. Il suit la tradition de Diderot, qui ne pouvait souffrir, lui non plus, les ouvrages où la nature était trop embellie et rendue en quelque sorte méconnaissable, et qui les comparait à ces portraits flattés, où le peintre ne reproduit pas, sur le visage d'un homme, la verrue qui le dépare : Où est la verrue? demandait-il à propos des idylles de Gessner, de Florian et des autres fades productions du même genre. Il suit enfin la tradition de Molière, qui ne craint pas de mettre sur la scène des servantes et des valets, comme Marinette et Gros-René, des apothicaires, comme M. Fleurant, des malades imaginaires ou supposés, comme Argant et M. Pourceaugnac, et qui réussit à faire accepter ces personnages impossibles, à en croire La Bruyère, de l'auditoire le plus délicat et le plus difficile de l'univers.

Si Jouffroy est de l'avis des écrivains que je viens de citer touchant les avantages de l'imitation de la nature, il les surpasse par la manière profonde et vraiment philosophique dont il motive son opinion. Il montre très bien, en effet, que l'imitation de la réalité extérieure peut seule donner aux personnages poétiques l'individualité, la variété et la vie. On s'explique très bien, en le lisant, pourquoi les amoureux de Racine, Bajazet,

Xipharès, Hippolyte, se ressemblent tous et ne se distinguent par aucun trait particulier et individuel. C'est qu'ils ne sont que des personnifications diverses d'une même passion et que, pour la peindre, Racine a regardé au dedans, dans son propre cœur, et non au dehors, dans l'immense mêlée de la vie sociale. On s'explique également, en méditant sur la doctrine de Jouffroy, pourquoi le corps est comme absent des tragédies de Racine et pourquoi l'âme y figure pour ainsi dire seule.

L'homme y est, en effet, dépeint par le dedans, dans sa nature intime et spirituelle; le dehors reste complètement dans l'ombre et y est comme s'il n'était pas. Andromaque est-elle grande ou petite, brune ou blonde? Nous n'en savons rien. Tout ce que nous savons, c'est qu'elle est épouse et mère et qu'elle éprouve avec autant de vivacité que de délicatesse les sentiments que ce double titre suppose. Hermione a-t-elle les yeux noirs ou bleus, le nez camus ou aquilin? Est-elle bien ou mal vêtue? On n'y pense pas. On ne pense qu'à la jalousie qui la dévore et dont elle est la personnification vivante.

Les formules si sèches en apparence de Jouffroy sont, comme on peut voir, de la plus haute valeur, parce qu'elles expriment de véritables lois, et que ces lois servent à expliquer une multitude de faits. C'est, en effet, à la détermination de ces hautes généralités qu'on nomme des lois, que les sciences doivent tendre, non seulement les sciences physiques, mais encore les sciences morales, y compris l'esthétique qui en fait partie.

IV

MORALE

A la différence de la psychologie, qui traite de la nature de l'homme, la morale a pour objet sa destinée.

Or, quelles sont les circonstances où le problème de notre destinée se dresse, pour ainsi dire, devant nous de toute sa hauteur et s'impose à nous avec empire? Jouffroy les énumère, avec une émotion et une noblesse, qui nous élèvent bien au-dessus des préoccupations vulgaires de l'existence et qui nous emportent dans les plus hautes régions de la philosophie. C'est, dit-il, quand le malheur nous a frappés de ses coups les plus rudes et les plus multipliés, c'est quand nous avons vu se briser nos plus légitimes attachements et se flétrir nos plus belles espérances, que de notre âme désolée et désespérée s'échappe cette mélancolique question : — Pourquoi ai-je donc été mis au monde ? — Et qu'on ne croie pas que le malheur seul nous l'arrache. Elle jaillit de nos joies comme de nos tristesses ; car le bonheur ne tient jamais tout ce qu'il promet, et le désenchantement qui le suit, est aussi douloureux que le malheur même. Ce ne sont donc pas seulement les cœurs blessés, ce sont encore les cœurs blasés qui se posent le problème de la destinée humaine. Ce problème est suscité en nous par le spectacle de la nature, comme par l'expérience de la vie. Quand nous contemplons, du haut d'une montagne, l'immense panorama

qui nous environne, quand nous songeons qu'il n'est qu'un point dans le monde, qui nous porte, et que celui-ci n'est, à son tour, qu'un point dans l'espace sans limites, où il vogue de conserve avec d'autres mondes innombrables, nous ne pouvons nous empêcher de nous demander pourquoi tout cela a été fait, pourquoi ces milliers de mondes, qui se balancent sur nos têtes, pourquoi celui que nos pieds foulent, pourquoi ces êtres chétifs, nos semblables, perdus dans cette immensité. Alors encore nous nous posons le problème de notre destinée.

Nous nous posons ce problème en sondant les entrailles de la terre, comme en contemplant sa surface. Nous trouvons, en effet, l'histoire de notre globe écrite, en quelque sorte, dans ses couches successives. Ce furent d'abord d'immenses végétaux, qui ne couvraient de leur ombre aucun être animé, puis de monstrueux reptiles, premiers et grossiers essais d'organisation animale, puis des quadrupèdes informes, qui ne pouvaient vivre et se reproduire qu'avec peine, et enfin l'homme, le dernier venu et le plus parfait de tous les animaux. « Ainsi, dit admirablement Jouffroy, l'homme ne semble être qu'un essai de la part du créateur, un essai après beaucoup d'autres, qu'il s'est donné le plaisir de faire et de briser. Ces immenses reptiles, ces animaux informes, qui ont disparu de la face de la terre, y ont vécu autrefois comme nous y vivons maintenant. Pourquoi le jour ne viendrait-il pas où notre race sera effacée, et où nos ossements déterrés ne sembleront aux espèces vivantes que des ébauches grossières d'une nature qui s'essaie? Et, si nous ne sommes ainsi qu'un

anneau dans cette chaîne de créations de moins en moins imparfaites, qu'une méchante épreuve d'un type inconnu, tirée à son tour pour être déchirée à son tour, que sommes-nous donc, et où sont nos titres pour nous livrer à l'espérance et à l'orgueil? (1) »

Cette question une fois posée, l'homme ne peut plus s'empêcher d'y penser et y répond, suivant sa constitution intime, par la poésie, par la religion ou par la philosophie : « La vraie poésie, en effet, n'exprime qu'une chose, les tourments de l'âme humaine devant la question de sa destinée. C'est là de quoi parle la véritable lyre, la lyre des grands poètes, celle qui vibre avec une monotonie si mélancolique dans les poésies de Byron, dans les vers de Lamartine. « Il en est de la religion comme de la poésie : « Elle n'est autre chose qu'une réponse au problème de la destinée humaine et à toutes les questions qu'il entraîne à sa suite... Et il en est de la philosophie comme de la poésie, comme de la religion : sa nature, son but, son prix, ne se révèlent au cœur de l'homme, — et j'ai raison de dire au cœur, — que quand il a senti peser sur lui le problème de sa destinée, et que le tourment du doute est venu le saisir au sein de sa primitive insouciance. La philosophie est une affaire d'âme (2). »

Le problème de la destinée s'impose à nous non seulement par son intérêt, mais encore par sa grandeur; car il comprend et enveloppe plusieurs problèmes particuliers, que les philosophes considèrent quelquefois séparément et auxquels ils donnent des dénominations

(1) *Mélanges*, p. 318-319.
(2) *Mélanges*, p. 222-224.

spéciales. Pour eux, le problème de notre destinée ici-bas s'appelle *morale;* celui de notre destinée avant et après la vie, *religion naturelle;* celui de la destinée de notre espèce, *philosophie de l'histoire*, et ainsi des autres. Mais il y a entre tous ces problèmes, dit Jouffroy, qui montre ici un esprit vraiment synthétique, une unité radicale, si bien qu'on ne peut en comprendre et en résoudre un seul sans comprendre et résoudre tous les autres. Ainsi, il n'est pas une seule grande religion ni une seule grande philosophie qui ne se soit posé tous ces problèmes à la fois et qui ne les ait résolus d'une manière ou d'une autre. En fait de religion, il suffit de citer la religion chrétienne : « Demandez à un chrétien d'où vient l'espèce humaine, il le sait; où elle va, il le sait; comment il va, il le sait. Demandez à ce pauvre enfant, qui de sa vie n'y a songé, pourquoi il est ici-bas, et ce qu'il deviendra après sa mort : il vous fera une réponse sublime, qu'il ne comprendra pas, mais qui n'en est pas moins admirable. Demandez-lui pourquoi le monde a été créé et à quelle fin; pourquoi Dieu y a mis des animaux, des plantes; comment la terre a été peuplée; si c'est par une seule famille ou par plusieurs; pourquoi les hommes parlent plusieurs langues... il le sait. Origine du monde, origine de l'espèce, question des races, destinée de l'homme en cette vie et en l'autre... il n'ignore rien (1). » Une grande philosophie se reconnaît à la même marque qu'une grande religion. Qu'on passe en revue le platonisme, le stoïcisme, le kantisme, toute

(1) *Mélanges*, p. 330-331.

les doctrines philosophiques dont l'humanité s'honore, et on verra qu'elles ont entraîné dans leurs cadres toutes les questions qui intéressent le cœur humain, c'est-à-dire qui touchent à la destinée humaine.

Parmi les auteurs qui se sont posé le problème de la destinée, aucun ne l'a fait, comme on peut en juger, avec plus de grandeur naturelle et d'émotion contenue que Jouffroy. Nous sommes trop loin des anciens pour les bien sentir et les bien apprécier; mais il semble que cette question préoccupait plus leur esprit qu'elle ne remuait leur cœur et qu'elle ne les prenait pas, comme nous, aux entrailles. Ils n'avaient pas, devant les mystères de la vie et de la mort, ce qu'on pourrait appeler le frémissement sacré. Cela tenait peut-être à ce que le monde était jeune, suivant l'expression du poète, et vivait plus volontiers dans le présent qu'il tenait que dans un avenir incertain. A l'apparition du christianisme, tout change. Cette grande religion met la vie future sur le premier plan et rejette la vie actuelle sur le second; elle fait de la destinée humaine le principal et presque l'unique souci des âmes et développe en elles comme un sens nouveau, le sens de l'infini. Tout e qui s'y rapporte est non seulement étudié avec un soin scrupuleux, mais encore exprimé avec une ardeur communicative, de sorte qu'auprès de ce feu qui vivifie, en même temps qu'il éclaire, la philosophie antique ne paraît plus qu'une lumière sans chaleur. Les véritables précurseurs de Jouffroy, en ce qui concerne le sentiment de ce problème, ce ne sont donc pas les philosophes anciens, pas même Platon, celui de tous qui l'a senti avec le plus de profondeur; ce sont les

philosophes chrétiens. C'est cet Augustin dont on a si bien dit que tout ce qui est chez Platon vit et respire dans ses ouvrages, *quidquid est in Platone vivit ac spirat apud nostrum Augustinum;* c'est ce Pascal, qui a passé sa vie tourmentée et méditative face à face avec l'énigme de notre destinée et que cette énigme a dévoré. Seulement Jouffroy, avec une hardiesse dont Pascal aurait frémi, déclare la solution consacrée par la tradition religieuse incapable de répondre aux exigences de l'esprit moderne et demande à la philosophie une solution nouvelle.

Suivant Jouffroy, le problème général de la destinée humaine comprend, nous l'avons dit, plusieurs problèmes particuliers : celui de la destinée de l'individu, celui de la destinée de la société, et celui de la destinée de l'espèce, qui en impliquent à leur tour plusieurs autres. Ainsi, le problème de notre destinée individuelle enveloppe celui de savoir si elle s'accomplit tout entière ici-bas ou si elle a commencé ailleurs et doit finir ailleurs, c'est-à-dire si notre existence actuelle est un drame complet ou un drame auquel manquent l'exposition et le dénouement. Tant qu'on n'a pas résolu ces questions, on n'a pas résolu le problème de la destinée de l'homme. Après les avoir agitées pendant deux ou trois ans, dans des leçons qui n'ont pas été livrées à l'impression, Jouffroy aborda la question de la destinée de l'homme sur la terre. Ses leçons sur cette question capitale ont été publiées sous le titre de *Cours de droit naturel.* Elles comprennent la partie théorique de la morale. L'auteur se réservait d'en traiter plus tard la partie pratique, qui aurait compris la morale personnelle, la morale réelle, la morale sociale et la morale religieuse. La mort ne lui permit pas de mener à fin cette grande entreprise.

L'ouvrage de Jouffroy est plus réfutatif que dogmatique, parce qu'avant d'établir sa propre doctrine sur le devoir, notre philosophe tient à renverser tous les systèmes qui, d'une manière ou d'une autre, en impliquent la négation. Ainsi, il s'attaque d'abord au système fataliste, au système panthéiste, au système mystique et au système sceptique, qui nient le devoir pour des raisons extérieures aux phénomènes moraux, et il combat ensuite le système égoïste et le système sentimentaliste, qui le nient parce qu'ils analysent mal ces mêmes phénomènes. Nous négligerons la partie réfutative et nous exposerons seulement la partie dogmatique de l'ouvrage.

Un des points sur lesquels Jouffroy a répandu le plus de lumière, sans doute parce qu'il a pu y déployer à la fois son talent de psychologue et son talent de moraliste, c'est le tableau des faits moraux de notre nature. Il en est, suivant lui, de l'homme comme des autres êtres animés, il tend, dès sa naissance, par des mouvements indélibérés et instinctifs, vers un certain nombre de fins particulières, qui composent par leur réunion sa fin totale. Les divers ressorts qui l'y poussent, sont les tendances primitives et instinctives de la nature humaine. Sous leur action, les diverses facultés dont il a été pourvu, se mettent en jeu pour saisir les objets vers lesquels il se porte. Elles se développent d'une manière indéterminée, en obéissant aux tendances divergentes qui les sollicitent; mais quelques efforts

qu'elles fassent pour leur donner satisfaction, elles ne les satisfont jamais complètement. Or, leur satisfaction nous apparaît comme un bien et leur non-satisfaction comme un mal, de sorte que le bien et le mal peuvent être définis, l'un le succès, l'autre l'échec de nos facultés, dans la poursuite des fins auxquelles notre nature aspire. Le plaisir et la douleur accompagnent ordinairement le bien et le mal, mais ils ne les constituent pas; ils n'en sont que le retentissement dans notre nature sensible. Si nous étions actifs, sans être sensibles, il n'y aurait pour nous ni plaisir ni douleur, et pourtant il y aurait encore du bien et du mal.

Les faits qui viennent d'être décrits constituent l'état primitif de l'homme. Quand la raison paraît, elle fait subir à cet état primitif une grande transformation. Comme elle est la faculté, non pas simplement de connaître, mais de comprendre, à la vue de nos tendances en jeu et de nos facultés en mouvement, elle comprend qu'elles n'aspirent les unes et les autres qu'à la satisfaction complète de notre nature, laquelle constitue notre bien total, ou, d'un seul mot, notre bien. Elle comprend aussi, à la lumière de l'expérience, que nous ne saurions satisfaire notre nature complètement, et que nous devons seulement viser à la satisfaire dans la plus large mesure où nous pouvons le faire; de l'idée de notre bien, elle s'élève à celle de notre plus grand bien possible. Mais la raison ne s'arrête pas là, elle conçoit que l'homme ne peut arriver à son plus grand bien que par l'empire sur lui-même et par le gouvernement de ses facultés, et cet empire, elle cherche à l'établir solidement, ce gouvernement, elle s'efforce de

le saisir d'une main ferme: « Tel est, dit Jouffroy, le nouvel état moral, ou le nouveau mode de détermination que produit dans l'homme l'apparition de la raison. L'intérêt bien entendu, substitué à ces buts partiels auxquels nos passions nous portent, voilà la fin; l'empire sur soi, voilà le moyen. Ce qu'il y a de moins que dans le premier état, c'est la domination immédiate des passions sur les facultés humaines. Entre ces deux puissances une troisième s'est interposée, celle de la raison et de la volonté, l'une posant un but à la conduite, l'autre gouvernant les facultés humaines vers ce but (1). »

L'état égoïste et intéressé n'est pas le dernier terme du développement de l'homme. Il conçoit que ce qui se passe en lui se passe aussi dans les autres êtres, que chacun d'eux tend aussi à sa fin et que ces fins diverses composent la fin de la création, c'est-à-dire l'ordre universel, c'est-à-dire le bien total et absolu. Son propre bien et le bien de chaque être lui apparaissent dès lors comme des fragments du bien absolu, de l'ordre universel, et il les juge, à ce titre, également respectables et sacrés. Un nouveau mode d'agir est apparu, c'est le mode moral. Auparavant nous allions à notre bien sous l'impulsion de nos tendances instinctives ou de notre intérêt personnel, mais nous ne savions pas qu'il y eût quelque chose de moral à y aller. Maintenant que nous savons que notre bien fait partie du bien absolu, nous jugeons que nous avons le droit et le devoir d'y tendre, que les autres ont le même droit et le

(1) *Cours de droit naturel*, t. I p. 38.

même devoir et que, par conséquent, nous devons respecter et favoriser le mouvement qui les y porte. Les idées de droit et de devoir, de devoir envers nous-même et de devoir envers les autres naissent à la fois au dedans de nous.

Le motif de détermination que nous venons de décrire a ceci de commun avec le motif égoïste qu'il ne peut agir que dans un être raisonnable. Il en diffère en ce que le motif égoïste conseille et que le motif moral oblige, en ce que c'est à nous que nous obéissons en cédant au premier, tandis qu'en cédant au second, nous nous soumettons à quelque chose qui n'est pas nous, mais qui vaut mieux que nous. Or, le dévouement d'un être à ce qui n'est pas lui, mais vaut mieux que lui, est précisément ce qu'on nomme vertu ou bien moral. Le motif moral diffère encore du motif intéressé en ce qu'il est accompagné d'un jugement par lequel nous nous déclarons dignes d'éloge ou de blâme, de récompense ou de châtiment, suivant que nous lui avons obéi ou résisté, d'où résultent la satisfaction d'avoir bien fait et la douleur d'avoir mal fait ou remords. Sans doute nous pouvons nous féliciter de notre prudence ou nous reprocher notre maladrese, quand nous avons réussi ou échoué dans la poursuite de notre intérêt, mais il n'y a rien là qui ressemble de près ni de loin à l'approbation et à la désapprobation morales.

Les trois états que nous avons décrits successivement, ne sont pas successifs dans la réalité et ne répondent pas à trois périodes distinctes de la vie humaine. Sans doute l'état instinctif précède historiquement les deux

autres; mais l'état égoïste et l'état moral apparaissent à peu près ensemble et sont à peu près contemporains. Il semble qu'il faut avoir une intelligence fort développée pour s'élever à l'idée de l'ordre universel, du bien absolu, et que la plupart des hommes y restent constamment étrangers. C'est une erreur. S'il en était ainsi, ils resteraient constamment étrangers à la moralité même et ne seraient hommes que de nom. Sans doute ils n'ont ni tous ni de bonne heure une conception claire de l'ordre : ils n'en ont d'abord et pour la plupart qu'un sentiment confus, qui ressemble aux intuitions de l'instinct plutôt qu'aux conceptions de la raison ; mais ce sentiment suffit pour les diriger dans leur conduite, et c'est ce qu'on nomme la conscience.

Bien que les trois états dont nous parlons soient divers, leurs éléments ne sont pas très nombreux ni très difficiles à déterminer. Ils peuvent se ramener à quatre, qui sont nos tendances instinctives, nos facultés naturelles, la liberté qui les gouverne et la raison qui les éclaire. Dans l'éclat primitif, qui est celui de l'enfance et qui reparaît souvent dans l'âge viril, sous le nom d'état passionné, les deux premiers principes agissent seuls : les tendances, qui sont les mobiles de la vie, entrent en jeu et les facultés obéissent à leur mouvement, sans que rien s'interpose entre elles. Dans les deux états ultérieurs, il n'en est plus de même : entre les impulsions des tendances instinctives et les facultés, se glisse un pouvoir qui résiste aux premières et s'empare des secondes et qui s'appuie, pour cela, sur une idée, tantôt sur l'idée générale de l'intérêt bien entendu, tantôt sur l'idée absolue du bien universel,

c'est-à-dire, en définitive, sur les données de la raison.

Cette théorie des faits moraux de la nature humaine me paraît à peu près irréprochable. Si je la fais suivre de quelques observations, c'est moins pour la rectifier que pour l'expliquer et l'éclaircir. D'abord Jouffroy a renouvelé ingénieusement la distinction du bien et du plaisir, admise par des anciens illustres et un peu oubliée des modernes. Il ne met pas le plaisir et le bien dans une sorte d'opposition, comme Zénon ; il fait de l'un la manifestation de l'autre, comme Aristote. Suivant ce dernier, en effet, le plaisir s'ajoute au bien, comme une sorte de complément, de surcroît, qui ne le constitue pas, mais en est la conséquence au sein des natures sensibles : c'est ainsi, dit-il poétiquement, que la fraîcheur s'ajoute à la jeunesse et en est pour ainsi dire la fleur. Aussi le bien existe-t-il chez certains êtres sans le plaisir. Quand le végétal se conserve et se développe conformément aux lois de sa nature, il y a bien en lui ; dans le cas contraire, il y a mal; mais ni ce bien n'est accompagné de plaisir ni ce mal de douleur.

Une autre vérité qui se rattache à la précédente et que Jouffroy a également indiquée, sans lui donner tous les développements qu'elle comporte, c'est le caractère désintéressé de nos tendances primitives. Ces tendances, en effet, se déploient d'abord en nous comme dans les plantes, c'est-à-dire qu'elles se portent vers leurs objets, abstraction faite du plaisir qui peut en résulter, puisque, à ce moment, ce plaisir n'ayant pas encore été éprouvé, est encore inconnu. Plus tard, l'appât du plaisir s'ajoutera à celui de l'objet lui-même,

et nous céderons tantôt à l'un, tantôt à l'autre, tantôt à tous les deux à la fois. A ce moment, nous ne nous préoccupons pas encore du bien total de notre nature ; l'intérêt personnel n'est pas encore né au dedans de nous : il y naît avec l'idée de notre bien pris dans son ensemble. Ajoutons qu'il n'affecte un caractère immoral et répulsif que quand nous y tendons sans respect pour le bien des autres, c'est-à-dire sans coordonner notre bien personnel avec le bien universel : c'est dans cette coordination que la vertu, le bien moral consiste. L'homme seul en est capable, puisque seul il a l'idée non seulement du bien universel, mais encore du bien personnel : bien loin de pouvoir être vertueux, l'animal ne peut même pas être égoïste.

La doctrine de Jouffroy n'est pas seulement remarquable par sa précision, mais encore par sa fécondité. On pourrait, en effet, s'en servir, suivant moi, pour résoudre une des plus graves questions de la pédagogie moderne. Faut-il, comme l'insinue Rousseau et comme Fourier le dit plus positivement, abandonner les facultés de l'enfant à elles-mêmes et les laisser se développer sans autre guide que l'instinct, sans autre loi que celle de l'attraction passionnelle, ou bien faut-il habituer le jeune sujet à s'emparer de ses facultés, à les concentrer avec effort sur le même objet et à les diriger en maître ? On n'hésitera pas à résoudre la question dans le dernier sens, si on a présente à l'esprit la théorie de Jouffroy. Puisque l'homme diffère de l'animal par le pouvoir qu'il possède de concentrer et de diriger ses facultés, il importe d'accoutumer l'enfant à concentrer et à diriger les siennes, ce qu'il ne

peut faire sans résister à ses instincts, c'est-à-dire aux stimulations sensibles, qui lui sont communes avec les animaux, et sans s'appuyer sur les conceptions rationnelles, qui sont propres à notre espèce. C'est le seul moyen de l'élever de l'animalité à l'humanité. Quand on dit qu'on *élève* un enfant, on ne doit pas vouloir dire autre chose.

Après avoir distingué le bien absolu du bien sensible et du bien personnel et montré qu'il en diffère en ce qu'il nous apparaît comme obligatoire et sacré, Jouffroy se pose plus explicitement la question de savoir en quoi il consiste. Suivant lui, le bien d'un être n'est pas autre chose que sa fin. Mais cette définition, qui a pour but d'éclaircir l'idée du bien, a besoin elle-même qu'on l'éclaircisse, et c'est ce qu'il s'efforce de faire. Nous savons, dit-il, par la raison, que tout être a une fin, et il en est de ce principe, qui est celui de finalité, comme du principe de causalité, il est évident, nécessaire et universel, c'est-à-dire qu'il n'admet aucune exception. Nous savons, d'un autre côté, par expérience, que la fin des êtres varie et qu'elle varie avec leur nature. On comprend, en effet, que, si tout être a une fin, il doit avoir reçu une nature, c'est-à-dire un ensemble de moyens appropriés à cette fin. Or, si la raison nous donne le principe général de finalité, elle ne nous révèle pas la fin particulière de chaque être, et l'expérience ne peut pas non plus nous la découvrir directement, car elle saisit ce qui est, non ce qui doit être. Comment donc la déterminer ?

Par l'étude de sa nature, qui tombe immédiatement sous l'expérience. Dès qu'il y a entre la nature et la fin d'un être une corrélation constante, il suffit de connaître l'une pour connaître l'autre. Pour connaître la fin de l'homme, laquelle est identique à son bien, nous n'avons donc qu'à étudier la nature de l'homme.

Or, la nature de l'homme comprend, — nous l'avons déjà dit, — des tendances instinctives, qui aspirent à leur satisfaction : par exemple, celle qui le porte à connaître les objets qui l'environnent, à connaître Dieu et à se connaître lui-même, c'est la curiosité ; celle qui le porte à s'unir à tout ce qui vit, depuis Dieu jusqu'à l'homme et depuis l'homme jusqu'au moindre vermisseau, c'est la sympathie. Outre ces tendances et d'autres semblables, il a des facultés, plus ou moins propres à les satisfaire, telles que la faculté de penser et celle de s'exprimer, et une volonté, éclairée par la raison, pour diriger ces dernières. Or, Jouffroy croit que, si nous parvenions à déterminer toutes les tendances de l'homme, nous aurions déterminé sa fin totale et absolue : « Ainsi, dit-il, selon que vous ferez une analyse plus ou moins exacte, plus ou moins vraie, des tendances primitives de la nature humaine, vous arriverez à une détermination plus ou moins exacte, plus ou moins vraie, de la véritable fin de l'homme telle qu'elle résulte de sa nature (1). » Pour déterminer sa fin absolue, il faudra donc observer sa nature avec soin, et tâcher de ne pécher ni par omission ni par addition, dans le dénombrement des tendances qui la constituent.

Mais l'homme peut-il atteindre sa fin absolue en ce

(1) *Cours de droit naturel*, t. II, p. 370.

monde ? Jouffroy ne le croit pas. Prenez, dit-il, celle de nos tendances que vous voudrez et examinez si elle est complètement satisfaite ici-bas, vous verrez que non seulement elle ne l'est pas, mais qu'elle ne peut pas l'être. La curiosité aspire à la connaissance absolue et infinie; la sympathie à l'union absolue et parfaite des âmes et ainsi des autres tendances. Mais qui ne voit que ces tendances demandent plus que le monde, organisé comme il est, ne peut leur donner? Dira-t-on, comme certains sectaires contemporains, qu'il faut organiser le monde autrement et qu'alors elles obtiendront pleine et entière satisfaction ? Jouffroy admet qu'une organisation meilleure pourrait procurer à nos diverses tendances une satisfaction plus grande ; mais de là à les satisfaire pleinement il y a un abîme: « Tout le travail de l'humanité, dit-il, tend vers cette fin ; mais il y tend avec une éternelle résistance de la part des choses. Il avance, mais le but est impossible à atteindre; le but est au delà de la portée de tous nos efforts(1). »

On le voit, notre fin absolue, telle qu'elle résulte de notre nature, n'est pas réalisable ici-bas. Quelle est donc ici-bas notre vraie fin ? C'est, suivant Jouffroy, de constituer en nous la personnalité. Si chacune de nos tendances s'était développée sans effort et était arrivée à son but sans obstacles, jamais la réflexion ni la volonté ou empire sur nous-mêmes, qui en est la conséquence, ne seraient nées en dedans de nous, nous serions restés des choses, au lieu de devenir des personnes. Ce qui nous fait monter de l'état de choses au rang de personnes, en provoquant le développement de nos facultés les plus hautes, ce sont précisément les obstacles que nous offre le monde, tel qu'il est organisé, et c'est sans doute en vue de ce grand résultat qu'il a été organisé de la sorte. Un obstacle se présente-t-il devant nous, immédiatement nos facultés, auparavant dispersées, se concentrent pour le surmonter ; notre intelligence, auparavant inconsciente, se replie sur elle-même pour en chercher les moyens ; notre volonté, auparavant endormie, sort de son sommeil pour prendre en main la direction de l'entreprise. La personne humaine est désormais constituée.

(1) *Cours de droit naturel,* t. II, p. 372.

La personnalité une fois constituée, la moralité devient possible et avec elle le mérite et le démérite, qui en sont les conséquences naturelles. Auparavant elle ne l'était pas. L'homme aurait pu être doué des meilleurs instincts et aller à sa fin avec une précision merveilleuse, il eût été bon, il n'eût pas été moral, parce qu'il n'y serait pas allé librement ; il eût été heureux, il n'eût pas mérité le bonheur et n'eût pas acquis cette haute dignité que le bien librement accompli confère. Le bonheur avant la vertu est un contre-sens : il n'est à sa place que quand il vient après elle et en est, en quelque sorte, le couronnement. Au lieu de se plaindre des difficultés de la vie, qui s'opposent au développement de ses tendances naturelles et à l'accomplissement de sa destinée absolue, l'homme doit donc les bénir ; car elles lui permettent de devenir une personne, c'est-à-dire une image de Dieu, ce type éminent et complet de la personnalité, et de s'associer à lui, par

la pensée et la volonté, dans la conception et dans la réalisation de l'ordre universel.

Nous ne devons donc nous proposer, dans cette vie, qu'une fin relative, qui est la création de notre personnalité ; mais nous atteindrons, dans une autre vie, notre fin absolue, qui est la satisfaction de toutes nos tendances, c'est-à-dire la parfaite félicité : « Cette autre vie, se demande Jouffroy, sera-t-elle une ou multiple? Sera-ce une succession de vies dans lesquelles l'obstacle ira diminuant, ou bien serons-nous plongés, en sortant de cette vie, dans une vie sans obstacle ? » Il nous laisse libres de choisir entre ces deux hypothèses que devait un peu plus tard si brillamment développer Jean Raynaud : « Ce que nous pouvons affirmer, dit-il énergiquement, sous peine de condamner à l'absurdité l'univers, le monde, la vie actuelle, Dieu, tout, c'est que cette vie n'est pas tout, et que la fin d'une autre vie sera l'accomplissement de notre véritable fin, à moins qu'on n'admette une succession de vies où notre personnalité soit augmentée... jusqu'à ce qu'il nous soit donné une vie dans laquelle la véritable fin de l'homme soit possible et complète (1). »

Nous n'examinerons pas en détail cette doctrine de Jouffroy : Nous l'avons fait dans notre *Philosophie du Devoir*. Nous rappellerons seulement quelques-unes des observations qu'elle nous a suggérées.

Nous reconnaissons avec Jouffroy que, pour déterminer notre fin, il faut étudier notre nature ; mais nous croyons qu'il faut l'étudier autrement que ne le veut

(1) *Cours de droit naturel*, t. II. p. 381.

notre philosophe. Il faut pour cela recourir non seulement à l'observation, mais encore à la raison; il faut non seulement compter les tendances dont notre nature se compose, mais encore les juger, c'est-à-dire fixer de leur degré de dignité et d'excellence, ce que nous ne pouvons faire qu'à la lumière de l'idée de perfection que la raison nous fournit. Il faut distinguer entre les tendances de notre nature aveugle et animale, qui n'est que le support de notre vie véritable, et celles de notre nature rationnelle et proprement humaine, qui est cette vie même. Si nous nous bornons à dénombrer nos tendances, au lieu de les apprécier et d'établir entre elles une sorte de coordination et de hiérarchie, quand elles nous solliciteront en des sens divers, nous ne pourrons que suivre les plus fortes et les plus nombreuses, n'ayant pas de *criterium* pour distinguer les plus nobles et les plus dignes d'être suivies ; nous retomberons dans la morale de l'instinct et de l'intérêt, au lieu de nous maintenir dans celle du devoir et de la raison.

Jouffroy recule devant une telle conséquence. Que notre véritable fin soit de satisfaire toutes nos tendances, il l'admet ; mais il juge que ces tendances rencontrant ici-bas des obstacles qui s'opposent invinciblement à leur satisfaction, il n'est pas dans notre destinée de les satisfaire sur la terre. Notre destinée, sur la terre, est de lutter contre ces obstacles et de créer par-là notre personnalité. — C'est là, comme on voit, une conclusion assez imprévue et qu'on ne s'attendait pas à voir sortir du principe posé. Ce principe que, pour découvrir la fin d'un être, il faut étudier sa nature, ce principe que Jouffroy nous annonçait

comme si fécond, se trouve en définitive assez stérile. Il ne nous révèle pas notre fin ici-bas, puisque nos tendances n'y reçoivent point la satisfaction à laquelle elles aspirent : nous sommes obligés de recourir au raisonnement pour l'en faire sortir. Or, ce raisonnement, par lequel nous établissons que la création de notre personnalité est la fin de notre vie ici-bas, parce que nos tendances primitives n'y sont pas pleinement satisfaites, il doit être permis de le trouver assez peu rigoureux. Quels sont, en effet, les êtres dont les tendances sont pleinement satisfaites dans cette vie? Faut-il donc en conclure qu'ils ne sont pas destinés à les satisfaire? Comment d'ailleurs les nôtres pourraient-elles être pleinement satisfaites, sans être détruites comme tendances, c'est-à-dire sans perdre la propriété qu'elles ont de nous pousser en avant, et sans nous condamner à une immobilité absolue? Sans insister davantage sur ces raisons que nous avons plus longuement développées ailleurs, nous nous croyons suffisamment fondé à conclure que notre fin est de satisfaire, même ici-bas, nos tendances naturelles, mais seulement dans la mesure du possible, et en subordonnant les plus humbles aux plus élevées, celles qui se rapportent à la vie animale à celles qui se rapportent à la vie humaine. C'est ainsi que nous réaliserons notre idéal en tant qu'hommes, lequel comprend non seulement la création de notre personnalité, mais encore le meilleur usage à en faire.

La doctrine morale de Jouffroy n'en est pas moins une des plus remarquables que notre siècle ait produites. Ce philosophe a posé avec une rare élévation le problème de notre destinée et a fait des efforts souvent heureux pour le résoudre. La partie du problème qu'il a le plus laissée dans l'ombre, sinon dans ses cours, au moins dans ses livres, est celle qui touche à notre destinée future; mais il en a dit assez pour montrer que, même sur ce point obscur, il était arrivé à satisfaire cette soif ardente de la vérité qui fut le tourment et l'honneur de sa vie.

V

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE. — CONCLUSION

La question de la destinée de l'homme appelle comme son complément celle de la destinée de l'espèce humaine. Non content de traiter l'une dans son *Cours de Droit naturel*, qui contient son système de morale, Jouffroy a traité de l'autre dans quelques articles de ses *Mélanges*, qui renferment ses vues sur la philosophie de l'histoire. Ces articles, au nombre de six, sont tous remarquables à des titres divers, mais deux offrent un caractère vraiment général et partant philosophique. Ce sont ceux qui sont intitulés : *Réflexions sur la philosophie* et *État actuel de l'humanité*. C'est par l'étude du premier que nous commencerons notre analyse.

Suivant Jouffroy, ce qui distingue l'homme des animaux, c'est qu'il varie perpétuellement, tandis que ceux-ci restent toujours les mêmes. Notre espèce a changé d'un siècle à l'autre, pendant que les castors et

les abeilles sont encore aujourd'hui ce qu'ils étaient au lendemain de la création. Cela suppose qu'il y a en nous un principe de changement, qui n'est pas dans les bêtes. Ce principe, il s'agit de le déterminer. L'homme est soumis à deux influences, à celle de ses tendances primitives et à celle de ses idées. Or, les premières sont immuables et les secondes variables. Si la condition des bêtes est toujours la même, c'est qu'elles cèdent toujours aux unes ; si celle des hommes varie, c'est qu'ils obéissent souvent aux autres. La transformation accomplie dans la condition de l'homme n'est donc que le résultat des transformations accomplies dans ses idées, dans son intelligence. C'est pourquoi l'histoire peut être définie : « Le développement de l'intelligence humaine manifesté par les changements extérieurs qui ont été, aux différentes époques, les effets de ce développement. » Développement de l'intelligence humaine, changement extérieur résultant de ce développement, tel est l'ordre logique dans lequel le problème historique devrait être abordé. Mais tel n'est point celui dans lequel on l'a abordé réellement. On est allé des changements, qui frappent les sens, aux idées, qui leur échappent. La plupart même des historiens s'en sont tenus au premier élément et ne sont pas remontés au second ; ils ont mis les faits en lumière et ont laissé les idées dans l'ombre.

Les historiens qui, au lieu de s'en tenir à la peinture des faits les plus extérieurs et les plus apparents, ont introduit dans l'histoire le tableau des mœurs et des institutions, y ont opéré une révolution : ils ont

inauguré l'histoire philosophique. Mais il faut pénétrer encore plus avant, il faut aller des mœurs et des institutions jusqu'aux idées qui en sont la source, et de ces idées elles-mêmes jusqu'aux lois qui président à leur développement : ce sera inaugurer la philosophie de l'histoire. Une fois arrivée là, dit heureusement Jouffroy, l'histoire périra, car elle n'aura plus d'objet. Elle sera absorbée dans la science, puisqu'elle aura laissé les faits pour les lois, le variable pour l'invariable, et que l'histoire a pour objet les faits qui passent, et la science les lois qui ne passent pas.

Si la conduite d'un individu était toujours déterminée par les idées de son intelligence, nous pourrions la prévoir : il nous suffirait pour cela de connaître ses idées. Mais, comme elle l'est souvent par les mouvements de ses passions, et que ces mouvements sont brusques et imprévus, une telle prévision est presque impossible. Il n'en est plus de même s'il s'agit, non d'un individu, mais de la société. Comme ceux qui la composent ont ordinairement une masse d'idées communes, qui agissent sur eux dans le même sens, et des passions divergentes, qui se font échec mutuellement, ils obéissent généralement à l'action de leurs idées, de sorte qu'on peut calculer et prévoir leur conduite. Cela est vrai surtout des sociétés démocratiques, où l'opinion publique est souveraine ; cela l'est moins des États despotiques, où une passion, un caprice individuel peut contrarier le mouvement général. Il est à remarquer cependant que l'influence des passions individuelles, si haut placé que soit celui qui leur obéit, ne peut modifier que les évènements secondaires : les

évènements importants lui échappent. Un despote ne peut agir puissamment sur son pays et sur son époque qu'en prenant pour point d'appui l'opinion publique et les croyances reçues : « En définitive, dit Jouffroy, la passion n'agit qu'à la surface de l'histoire des peuples : le fond appartient aux idées ; il en est l'effet logique et l'expression pure. » Ce que Bossuet appelle Providence, d'autres destin, d'autres force des choses n'est, suivant Jouffroy, que la fatalité du développement intellectuel. La Providence, ajoute-t-il, n'intervient pas directement dans la marche de l'humanité, pas plus que dans celle du système solaire ; mais elle a fixé des lois à l'une et à l'autre. Seulement les lois de la première n'excluent pas la liberté : elles la supposent. La liberté consiste, en effet, dans la soumission de la volonté aux idées, c'est-à-dire à la raison, soumission qui implique une nécessité de convenance, une nécessité morale, mais non une nécessité absolue.

La raison par laquelle Jouffroy explique la variabilité de l'espèce humaine est, tout à fait digne de considération. Pourquoi, en effet, l'homme invente-t-il, pendant que l'animal n'invente pas? Pourquoi fait-il toutes ces découvertes qui jettent tant de variété sur la vie humaine, au milieu de l'uniformité constante de la nature, sinon parce qu'il est doué de pensée et de réflexion, c'est-à-dire parce qu'il a de véritables idées, pendant que l'animal n'en a pas? C'est ce que Pascal remarquait déjà de son temps, quand il distinguait si profondément de l'instinct immobile de l'animal « la raison de l'homme faite pour l'infinité ». Jouffroy n'est pas moins dans le vrai, quand il remarque que l'histoire a dû retracer le mouvement des faits avant celui des idées, parce que les premiers frappent les sens, tandis que les secondes leur échappent. Aujourd'hui même combien n'y a-t-il pas d'hommes qui préfèrent l'histoire militaire à l'histoire des institutions politiques et religieuses, et cette dernière à l'histoire des idées morales et métaphysiques! De même que l'histoire naturelle a étudié d'abord les tempêtes et les volcans, les éclipses et les tremblements de terre, l'histoire humaine a d'abord étudié les combats et les batailles, les sièges des villes et les révolutions des empires. Ainsi le voulaient les tendances naturelles de l'esprit humain. Cet article de Jouffroy laisserait peu de chose à désirer, si l'auteur n'abusait pas ici, comme ailleurs, de l'analyse. Il sépare trop profondément, suivant nous, l'homme et la nature et ne tient pas assez compte de l'influence que celle-ci exerce sur celui-là. Il sépare aussi beaucoup trop, dans l'homme lui-même, l'idée et la passion, le système intellectuel et le système sensible, qui nous constituent, et n'a pas l'air de se douter qu'ils agissent et réagissent constamment l'un sur l'autre dans notre vie psychologique, comme deux systèmes d'organes dans notre vie physiologique. Mais une partie de son travail qu'on peut louer sans réserve, c'est celle où il concilie le déterminisme historique avec la liberté morale, en définissant cette dernière, comme les anciens, la soumission à la raison.

Le morceau qui a pour titre : *De l'état actuel de l'humanité*, contient une classification curieuse des diverses nations du globe et une étude intéressante sur leurs futures destinées.

Il y a en ce moment, suivant Jouffroy, trois systèmes de civilisation, qui rallient et entraînent dans leur mouvement tous les peuples de la terre : le mahométisme, le brahminisme et le christianisme. Le système mahométan et le système brahminique forment deux groupes aussi distincts l'un de l'autre qu'ils le sont du groupe chrétien. De plus, les nations de chacun de ces deux groupes offrent entre elles autant de diversité que celles du troisième : l'Inde, la Chine et le Japon diffèrent autant que la France, l'Espagne et l'Angleterre. Cependant elles se ressemblent à beaucoup d'égards et on sent, en allant de l'une à l'autre, qu'on reste dans le même système; au contraire, dès qu'on passe de la Chine en France ou de l'Inde en Turquie, on sent qu'on passe, pour ainsi dire, d'un monde dans un autre.

Ces trois systèmes de civilisation ont leur principe dans trois systèmes religieux différents, c'est-à-dire dans trois solutions différentes du problème de la destinée. C'est, en effet, par suite des opinions que les peuples se font sur ce point qu'ils se donnent un culte, un gouvernement, des lois, et contractent cet ensemble d'habitudes qu'on nomme les mœurs; en d'autres termes, la religion étant posée, tout le reste s'ensuit. Or, comme le christianisme, le mahométisme et le brahminisme sont trois religions originales, les trois civilisations qui en dérivent offrent des caractères tranchés. Aussi les sectaires chrétiens, perdus dans l'immense empire du brahminisme et du mahométisme, y sont encore reconnaissables à certains traits et y gardent encore l'empreinte de la civilisation européenne.

Ce qui distingue les peuples sauvages des peuples civilisés, c'est qu'ils n'ont point de solutions arrêtées et précises des questions relatives à notre destinée. Ils n'en ont point, parce qu'ils mènent une vie errante, qui leur interdit toute réflexion profonde, et ils mènent une vie errante parce qu'ils n'en ont point : il y a là un cercle dont ils ont de la peine à sortir. A l'époque de la découverte de l'Amérique, tous les grands peuples de ce nouveau continent, les Mexicains, les Péruviens, avaient une religion, tandis que les peuplades sauvages n'en avaient pas, ou — ce qui revient au même — en étaient encore au fétichisme. Si nos missionnaires ont tant de prise sur les sauvages de l'Océanie, c'est qu'ils leur apportent un système religieux dont ils éprouvent le besoin; s'ils en ont si peu sur les grandes nations de l'Asie, c'est que ces dernières ont déjà un système religieux, à elles, en harmonie avec leur civilisation et qui a façonné à son image leurs mœurs, leurs lois et leurs arts.

Jouffroy se demande quelles sont les forces respectives des trois systèmes religieux, qui se partagent le globe, et lequel des trois doit finalement triompher des deux autres. Suivant lui, le système chrétien est le seul qui soit encore aujourd'hui doué d'une vertu expansive et qui conquière encore les sauvages à la civilisation. Le brahminisme n'a point de sauvages autour de lui et n'envoie point de colonies au dehors. Resserré entre les mers d'un côté, l'empire du mahométisme et celui du christianisme de l'autre, il reste profondément immobile. On pourrait en dire presque autant du mahométisme. Cette religion qui, dans son prosélytisme

ardent, envahit autrefois l'Asie, l'Afrique et l'Europe et conquit tant de peuples par la parole et par l'épée, semble aujourd'hui plongée dans une léthargie mortelle et n'entraîne plus dans sa sphère d'action que de rares tribus de l'Afrique centrale. Le christianisme, au contraire, paraît vivant et agissant comme aux premiers temps de son histoire. Il a pris position dans la plupart des îles de l'Océan et il est peu de peuplades insulaires qui ne soient destinées à tomber dans son système. Après avoir conquis les trois quarts de l'Amérique, il a enveloppé comme d'un filet la Nouvelle-Hollande, et les habitants de ce cinquième monde ne sauraient lui échapper. Bien plus, la Russie attaque l'Asie par le Nord, l'Angleterre l'attaque par le Sud, moins encore matériellement que moralement et en lui donnant le spectacle d'une civilisation supérieure. Aussi, en vertu de cette grande loi, qui veut que l'espèce humaine adopte toujours ce qui est le plus vrai, le plus beau, le plus grand, les populations asiatiques finiront peut-être aussi par se rallier aux croyances de l'Europe. Si donc le système chrétien ne périt point par des vices intérieurs, la possession de la terre lui est assurée.

Que faut-il penser de ces vues de Jouffroy sur la philosophie de l'histoire? Sa classification de tous les peuples de la terre en peuples sauvages et en peuples civilisés, est très simple et s'offrait d'elle-même à l'esprit; mais le principe sur lequel il la fonde n'est pas commun et ne manque pas de profondeur. Cependant, tout en reconnaissant l'influence exceptionnelle que la religion exerce sur la société, on pourrait se demander

si Jouffroy ne l'exagère pas un peu, quand il représente la religion comme la seule et unique cause de la civilisation. Sans doute l'élément religieux agit primitivement avec beaucoup de puissance sur les autres éléments sociaux, mais il subit à son tour leur action. S'il modifie d'ordinaire les lettres, les sciences, la philosophie, la législation, il n'est pas sans être modifié par elles. Ajoutons qu'il ne les engendre pas toujours, mais qu'elles ont fréquemment une origine purement profane. Ainsi, si les nations modernes doivent leur religion au peuple juif, elles doivent leurs arts, leur littérature, leur science et leur philosophie à ce peuple grec que Jouffroy lui-même appelle quelque part le vrai peuple de Dieu, et leur politique, leur administration et leur législation au peuple romain. Notre civilisation n'est donc pas purement et simplement chrétienne, comme Jouffroy semble le dire, elle est encore, dans une large mesure, gréco-romaine.

Une autre question que Jouffroy se pose et qui nous paraît également sujette à discussion, est celle de savoir si le système chrétien, comme il l'appelle, doit un jour absorber le système brahminique ainsi que le système mahométan et dominer le monde. Nous avouons, pour notre compte, que cela nous paraît bien difficile. D'abord, nos missionnaires se sont jusqu'à présent consumés en efforts presque stériles pour entamer ces deux grands systèmes religieux. Depuis des siècles qu'ils s'attaquent à la Chine et au Japon, ils n'y ont pu prendre que de rares positions presque aussitôt perdues que conquises. Dans nos possessions africaines elles-mêmes, qui sont à leur portée et pour ainsi dire

sous leur main, ils n'ont pas fait jusqu'ici de progrès considérables. « Il semble, suivant l'expression de Montesquieu, que ce soit le climat qui a prescrit des bornes à la religion chrétienne et à la mahométane. » Ajoutons que, pour un peuple changer de religion, ce n'est pas seulement changer ses croyances, mais encore changer ses mœurs, ses habitudes et pour ainsi dire sa nature même, puisque l'habitude est comme une seconde nature. Voilà pourquoi l'unité religieuse rêvée par Jouffroy nous paraît problématique. Ce qui contribue encore à la rendre telle, ce sont les progrès des sciences, qui déterminent souvent dans les âmes le déclin de la foi. Cette raison, Jouffroy ne la donne pas, mais il la laisse entrevoir. S'il admet que le christianisme dominera le monde, c'est sous la réserve qu'il résistera aux vices intérieurs qui le travaillent. Cette réserve s'imposait naturellement à l'auteur du célèbre article : — *Comment les dogmes finissent;* — mais elle compromet singulièrement la doctrine qu'il a soutenue.

Tels furent les travaux par lesquels Jouffroy essaya de résoudre les grands problèmes que l'humanité se pose et dont il avait, en perdant sa foi au christianisme, perdu la solution. Finit-il par se satisfaire de tout point sur ces problèmes importants? La lumière se fit-elle, à la fin, pure et sans nuages, aux yeux de ce penseur qui l'avait si longtemps et si obstinément cherchée? La paix descendit-elle, avec toute sa sérénité et tout son calme, dans cette âme que le conflit des doctrines et les orages du doute avaient si profondément et si douloureusement remuée? Ce serait peut-

être aller un peu trop loin que de le prétendre. Nous savons que le dernier écrit qui soit sorti de la plume de Jouffroy, l'*Introduction aux œuvres de Thomas Reid*, porte plus d'une trace de découragement. Nous n'ignorons pas non plus que ce découragement s'est exprimé, vers la fin de sa carrière, dans une circonstance solennelle, dans une distribution des prix d'un des grands lycées de Paris, par des paroles émues : « C'est notre rôle à nous, disait-il, à qui l'expérience a révélé la vérité sur les choses de ce monde, de vous la dire. Le sommet de la vie vous en dérobe le déclin; de ses deux pentes vous n'en connaissez qu'une, celle que vous montez. Elle est riante, elle est belle, elle est parfumée comme le printemps. Il ne vous est pas donné, comme à nous, de contempler l'autre avec ses aspects mélancoliques, le pâle soleil qui l'éclaire et le rivage glacé qui la termine. Si nous avons le front triste, c'est que nous le voyons (1). » Cela ne nous autorise pourtant pas à voir dans Jouffroy un précurseur de Schopenhauer et de Hartmann, un sectateur anticipé du moderne pessimisme, un désabusé du monde et de la vie. Sur ses derniers jours, comme à l'époque où il composait son *Cours de droit naturel*, il ne dédaigne, dans la vie, que la satisfaction, toujours incomplète, de nos tendances sensibles; mais il attache le plus haut prix à la faculté qu'elle nous donne de créer notre personnalité et de nous assurer ailleurs une existence plus heureuse : « Qu'importe aux autres et à nous, dit-il, quand nous quittons ce monde, les plaisirs et les

(1) *Nouveaux mélanges*, p. 236.

peines que nous y avons éprouvés? Tout cela n'existe qu'au moment où il est senti; la trace du vent dans les feuilles n'est pas plus fugitive. Nous n'emportons de cette vie que la perfection que nous avons donnée à notre âme; nous n'y laissons que le bien que nous avons fait... Faites en sorte qu'alors vous soyez contents de vous-mêmes. Faites en sorte surtout de ne point laisser s'éteindre dans votre âme cette espérance que la foi et la philosophie allument, et qui rend visible, par delà les ombres du dernier rivage, l'aurore d'une vie immortelle (1). » Il n'y a rien dans ces paroles de Jouffroy, attristé par la maladie qui le consumait, qui soit en désaccord avec les doctrines de Jouffroy brillant de jeunesse et de santé.

En voilà assez sur la philosophie de Jouffroy. Elle offre, comme on voit, une multitude d'idées aussi solides qu'ingénieuses, qui sont restées dans l'enseignement classique; mais ces idées ne sont pas subordonnées à une idée maîtresse, et ne forment pas un tout véritablement systématique. Si l'on veut trouver quelque unité dans la doctrine de ce philosophe, il faut la chercher, non dans un principe supérieur, qui serve à résoudre toutes les questions, mais dans une question fondamentale, qui attire pour ainsi dire à elle toutes les autres. Cette question est celle de la destinée hmaine. La solution de cette question a été la fin que Jouffroy s'est proposée, sinon dans tous ses travaux, au moins dans la plupart d'entre eux. Cette fin a agi sur lui, à la manière du suprême désirable d'Aristote :

(1) *Nouveaux mélanges*, p. 236-237.

elle a provoqué toutes ses pensées, tous ses jugements, tous ses raisonnements, et mis en mouvement toute sa vie intellectuelle. C'est en vue d'elle et autour d'elle que se sont coordonnés, comme autant de parties d'un organisme vivant, tous les détails de son système. Pour connaître la destinée humaine, il faut savoir à quel but l'homme doit tendre ici-bas et quels sont les devoirs qui lui incombent : de là sa morale. Il faut savoir, en outre, vers quel but se meut notre espèce et quelles sont les lois qui président au mouvement qui l'y porte : de là sa philosophie de l'histoire. Mais la solution de la question de notre destinée suppose résolue celle de notre nature : de là la psychologie de Jouffroy dont sa morale et sa philosophie de l'histoire ne sont que de simples conséquences. Mais l'organisation de la psychologie et celle de la philosophie en général supposent que leur objet est bien déterminé et que la méthode à suivre pour le bien connaître est arrêtée d'une manière nette et précise. De là les travaux de Jouffroy sur ces questions plus ou moins didactiques, travaux qui tirent leur intérêt de la question suprême à laquelle ils se rattachent de loin et dont ils préparent indirectement la solution.

Il est facile de voir, après les détails dans lesquels nous sommes entré, quelle différence il y a entre la manière de Jouffroy et celle de Cousin. Celui-ci tient surtout à voir loin, celui-là à voir clair; le premier égale la philosophie à l'ensemble des choses, le second la restreint à l'étude de l'homme; l'un veut que la méthode de la philosophie soit à la fois expérimentale et rationnelle, afin qu'aucune partie de son objet ne lui

échappe; l'autre préconise principalement, sinon uniquement, la méthode expérimentale, comme celle qui offre à l'esprit le moins de chances d'erreur. Cousin s'inspire plus des Allemands; Jouffroy, des Écossais.

Ces deux auteurs ne se distinguent pas seulement par leur manière de comprendre les choses, mais encore par leur manière de les traiter. L'un se plaît à embrasser, par une sorte d'intuition, toute l'étendue d'un sujet et à dérouler à nos yeux de vastes horizons l'autre creuse et approfondit avec obstination le sujet qu'il étudie, et ne l'abandonne qu'après l'avoir complètement épuisé. Le premier se contente un peu trop facilement de la simple probabilité, quand la certitude n'arrive pas assez vite; le second est plus rigoureux, plus difficile à contenter, et ne se repose que dans l'évidence. Cousin ne craint pas de mêler, dans son style, à la netteté qui éclaire l'esprit, la parure qui plaît à l'imagination; Jouffroy vise avant tout à la clarté et semble uniquement préoccupé de mettre ses idées dans un beau jour et à les entourer d'une pure lumière.

Cousin avait été poussé vers la philosophie par les besoins d'un esprit avide de régner sur les autres et de dominer par la parole ; Jouffroy y avait été attiré par l'espoir qu'elle raviverait ses croyances éteintes et qu'elle comblerait le vide que le christianisme, en se retirant, avait laissé dans son cœur. Aussi le premier parle de tout avec assurance et a des solutions à toutes les questions: il croirait s'amoindrir et perdre quelque chose de son autorité, s'il n'avait pas l'air de tout savoir. Le second, au contraire, doute, tâtonne, hésite et

ne craint pas de se diminuer, en nous faisant part de ses doutes, de ses tâtonnements et de ses hésitations. L'un est avant tout un chef d'école; l'autre est un homme comme nous (1).

(1) V. sur Jouffroy, Mignet, *Éloges historiques;* Taine, *Philosophes français;* Caro, *Revue des Deux-Mondes;* Ferraz, *Philosophie du Devoir,* et Flint, *Philosophie de l'histoire de France.*

CHAPITRE IX

GUIZOT

Sa conception de la philosophie. — Ses vues sur l'éducation.
Sa philosophie de l'histoire et sa politique.

I

CONCEPTION DE LA PHILOSOPHIE — VUES SUR L'ÉDUCATION

Pour peu qu'une philosophie ait d'initiative et de puissance, elle ne se renferme pas dans l'étude de l'esprit humain, qui est son domaine principal : elle rayonne au dehors. Elle pénètre la science de la société dans laquelle l'esprit humain réalise ses conceptions, et celle de la nature, qui sert de théâtre à ses développements. C'est ainsi qu'au XVIIe et au XVIIIe siècle, le cartésianisme et le condillacisme entraînèrent la plupart des sciences dans leur mouvement ; c'est ainsi qu'au XIXe, le spiritualisme rajeuni de Maine de Biran et de Royer-Collard agit, bien qu'à un moindre degré, sur la plupart des connaissances humaines. Parmi ceux qui firent pénétrer cette doctrine dans les sciences sociales en général et dans les sciences historiques en particulier, il faut placer en première ligne François-Guillaume Guizot.

Guizot naquit à Nîmes, le 4 octobre 1787. Il appartenait, par son père et par sa mère, à deux familles protestantes, qui avaient, durant les persécutions, donné des pasteurs au culte du désert et qui conservaient encore, sous des formes adoucies, la piété des vieux âges. Son père était avocat. Il accueillit avec sympathie la révolution de 1789, qui s'annonçait pleine de promesses pour les dissidents et qui leur apportait la liberté religieuse dans les plis de son drapeau. Mais, quand le gouvernement fut tombé aux mains des violents, le jeune avocat fut, comme tant d'autres esprits généreux, accusé de modérantisme et porta sa tête sur l'échafaud. Guizot fit ses études à Genève, dans le gymnase jadis organisé par Calvin. Il y prit un goût très vif pour la philosophie, en suivant les leçons du professeur Peschier : « C'est alors seulement, disait-il plus tard, que j'ai commencé à vivre. » Ce goût fut encore développé chez lui par les relations qu'il eut à Paris, dans la suite, avec Stapfer, avec Royer-Collard et avec Maine de Biran. Il ne faut donc pas s'étonner qu'il ait porté dans tous ses ouvrages un esprit vraiment philosophique.

Parmi ces ouvrages, un des plus remarquables est celui qui parut en 1852, sous le titre de *Méditations et études morales*. Il y a là des articles sur l'éducation, qui datent de 1811 et de 1812, c'est-à-dire d'un temps où cette grande question pédagogique, qui tient tant de place dans les préoccupations de notre époque et dont Guizot lui-même devait plus tard préparer la solution

par son excellente loi de 1833, n'était pas encore en possession d'intéresser le public de notre pays. Il contient, en outre, une étude sur l'immortalité de l'âme, qui avait paru en 1827, une étude sur la nature de la foi, qui avait été publiée en 1828, à l'occasion d'un opuscule de l'abbé Bautain, ainsi que divers essais sur la religion dans la société moderne.

Guizot se montre déjà là ce qu'il sera toute sa vie, un écrivain qui rabaisse outre mesure la philosophie devant la religion, la raison devant la foi. Suivant lui, en effet, il n'est donné à la philosophie, réduite à elle-même, ni de satisfaire nos aspirations vers les choses éternelles, ni d'agir efficacement sur notre destinée présente : c'est un privilège qui n'appartient qu'à la religion. Seule cette dernière peut, en éclairant les mystères de notre destinée future, donner à nos facultés intellectuelles cette sécurité et cette quiétude qu'on appelle la foi et qui n'est que le plein acquiescement à la vérité saisie et aimée; seule elle peut par cela même imprimer à nos facultés actives, dégagées de toutes les hésitations et de toutes les misères du doute, ce mouvement harmonieux et puissant par lequel elles modifient sans cesse le réel, conformément aux exigences de l'idéal. Il ne faut pas confondre la foi avec la certitude. Celle-ci n'est qu'un état de l'intelligence dont la simple connaissance constitue le fond et qui ne se rapporte qu'aux réalités finies. Celle-là est un état de l'intelligence, de la sensibilité et de la volonté, c'est-à-dire de l'âme tout entière; elle implique, en même temps que la connaissance, l'amour et le respect, et rattache notre vie errante et flottante à l'être

infini, qui en est le principe et le support. C'est parce qu'elle a en nous des sources si multiples et si profondes, et hors de nous de si sublimes objets que la foi enfante tant de merveilles et transporte pour ainsi dire les montagnes (1).

Ce qui domine dans les vues de Guizot sur l'éducation, c'est, d'une part l'esprit philosophique en général, de l'autre, l'esprit spiritualiste en particulier, avec ce souffle moral et religieux qui en est inséparable : « Seul entre les créatures de ce monde, dit-il, l'homme s'observe et se juge; seul il a reçu le don de se placer, pour ainsi dire, hors de lui-même et de contempler sa vie », et aussi de se modeler sur « un certain type extérieur et supérieur qu'il appelle vérité, raison, morale, et qu'il se regarde comme tenu de reproduire. » En réalisant ce type, l'homme fait sa propre éducation, qui est, sinon son unique, du moins sa principale mission sur la terre. Sans doute « la vie, dit admirablement notre philosophe, est par elle-même une éducation continuelle, inévitable, intraitable, qui se saisit de son élève et le tient et le façonne bien plus sûrement que le maître le plus impérieux »; mais l'homme doit présider lui-même à l'éducation qu'il reçoit de la vie : « à ce prix seulement il la recevra en homme, non comme la plante dont le climat, le lieu, les circonstances extérieures règlent la direction et le progrès (2). » Il est impossible, comme on voit, d'exprimer dans un plus noble langage ce sentiment de l'idéal

(1) *Méditations et études morales*, p. 135 et suivantes.
(2) *Méditations et études morales*, p. 182-183.

moral et ce sentiment de la personnalité humaine qui constituent l'essence même du spiritualisme.

Voilà pour l'éducation qu'on se donne à soi-même. Quant à celle qu'on donne aux autres, trois facteurs différents peuvent y concourir. Elle peut être l'œuvre du moraliste, qui étudie curieusement les sentiments humains ; celle du philosophe, qui embrasse l'ensemble des choses d'un vaste regard ; celle de l'homme religieux, qui se préoccupe de la pratique encore plus que de la spéculation et qui vit par le cœur et par l'esprit tout ensemble. Guizot déclare que, s'il lui fallait choisir entre les deux derniers éducateurs, il hésiterait à se prononcer. Cependant il finit par déclarer que c'est à l'homme religieux que ses préférences seraient acquises : Vous exaltez la philosophie et la science, dit-il ; mais que répondrez-vous, quand la religion vous dira qu'elle est bien autre chose qu'une science, qu'elle aspire bien plus qu'à éclairer l'esprit de l'homme, qu'elle veut s'emparer de tout son être et l'émouvoir et le gouverner et le régénérer? » « De toutes les entreprises dont l'homme peut être l'objet, ajoute-t-il, celles-là sont les premières en rang qui se proposent, non seulement de le connaître, mais de le gouverner ; qui ne s'arrêtent point à la science et pénètrent jusqu'à la vie (1). » Ici nous sommes bien loin de nos modernes fauteurs de la science pure : nous sommes en présence d'un de ces esprits dominateurs, qui sont et se sentent faits pour faire passer la pensée dans les actes et pour plier les hommes bon gré mal gré aux lois de la raison.

(1) *Méditations et études morales*, p. 191-192.

Descendant de la haute région des principes, Guizot se livre ensuite aux observations les plus fines sur la variété des caractères et sur la nécessité d'approprier l'éducation à chacun d'eux ; sur l'inégalité des facultés et sur les moyens à employer pour en tirer le meilleur parti possible. On suivra, dit-il, dans la culture qu'on leur donnera, l'ordre naturel de leur développement, au lieu de l'intervertir, comme on le fait quelquefois. On ne pliera point prématurément les enfants au travail de la réflexion, au risque de les rendre plus tard impropres à la vie active ; on cultivera chez eux l'esprit d'observation, qui ne demande qu'à se déployer, et on leur préparera ainsi d'amples matériaux pour leurs méditations futures. On s'attachera à mettre constamment en jeu leur activité intellectuelle, au lieu d'opérer sur eux, ainsi qu'on le fait trop souvent, comme sur une matière purement passive. On cherchera à les intéresser, mais sans viser à rendre toujours l'instruction facile et attrayante, ce qui lui ôterait son principal avantage, celui de discipliner l'intelligence et la volonté tout à la fois. Guizot va plus loin, il rattache la plupart de ses vues sur l'éducation à des vues psychologiques, comme on pourrait le faire de nos jours, vues empruntées pour la plupart à la philosophie écossaise. Enfin, il couronne le tout par une analyse des idées pédagogiques du Tasse, de Rabelais et de Montaigne, qui avait, au moment où elle parut (1812), autant de nouveauté que d'opportunité.

On voit que, dans la première période de sa vie, Guizot est moins un pur spiritualiste qu'un chrétien fervent, pour qui la philosophie n'est rien au prix de

la religion. C'est encore ainsi qu'il se montre à nous, au seuil même de sa verte vieillesse : « On a dit, écrit-il en 1852, en faisant allusion à un mot célèbre de Thiers, on a dit dans un esprit de conciliation et de paix : — « La religion et la philosophie sont deux sœurs qui se doivent mutuellement respect et protection. » — Paroles encore empreintes des chimères de l'orgueil humain : la philosophie vient de l'homme ; elle est l'œuvre de son esprit, la religion vient de Dieu. » Puis il ajoute, sur le même ton de sévérité hautaine, qui est le caractère de son génie impérieux : « Parmi les philosophes, les meilleurs laissent subsister, dans le monde et dans l'âme humaine, la statue de Dieu, mais la statue seulement, une image, un marbre, Dieu lui-même n'y est plus. Les chrétiens seuls ont le Dieu vivant. » C'est presque la pensée et l'accent de Pascal s'écriant : « Toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine » ; ou encore : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des savants et des philosophes. » C'est presque, en un mot, le fidéisme de Bautain substitué au rationalisme de Cousin et de Jouffroy.

Pour réfuter ces assertions de Guizot touchant l'insuffisance de la philosophie, il suffit de remarquer que cette dernière est encore plus spéculative que pratique et se propose encore plus la connaissance du vrai que l'accomplissement du bien. En se plaçant à ce point de vue, on trouve qu'elle ouvre à l'esprit une vaste carrière et offre un champ, pour ainsi dire, illimité à ses investigations. Elle n'a rien, en effet, au-dessus d'elle, et l'industrie et l'art, la politique et la

religion elle-même relèvent, en un certain sens, comme Hegel l'a très bien vu, de sa suprême juridiction. Que si, dans l'ordre pratique, elle joue, à côté de la religion, un rôle un peu effacé, on conviendra cependant qu'elle a été, elle aussi, dans certaines circonstances, non seulement une règle pour la pensée, mais encore un aliment pour le cœur et une discipline pour la vie, c'est-à-dire une foi véritable. C'est ainsi qu'elle se révèle à nous chez Socrate, chez Epictète, chez Marc-Aurèle et chez la plupart des stoïciens, et il ne faut pas en être surpris ; car la foi a son principe dans la magie esthétique et dans la valeur pratique d'une idée qui s'empare de l'esprit, du cœur, de la volonté, en un mot, de l'âme tout entière et lui fait un besoin et un devoir de tout soumettre à son empire. — De plus, cette religion, à laquelle Guizot confère, à l'exclusion de la philosophie, le privilège d'éclairer, de calmer et de régler l'homme, quelle est-elle ? Est-ce le catholicisme ? Est-ce le protestantisme ? Si c'est le catholicisme, pourquoi Guizot ne l'embrasse-t-il pas ? Si c'est le protestantisme, comment s'y prend-il pour échapper à la condamnation dans laquelle l'Église le confond avec la philosophie rationaliste elle-même ?

Quant aux vues de Guizot sur l'éducation, nous n'y reviendrons pas. Nous avons assez montré chemin faisant, l'élévation, la solidité et la finesse de ces idées, qui forment en quelque sorte le lien qui rattache aux doctrines de Rousseau celles de nos pédagogues contemporains. Nous avons hâte de passer avec lui de la pédagogie à la philosophie de l'histoire et à la politique, c'est-à-dire de l'étude pratique de l'homme à celle

des sociétés humaines, considérées soit à l'état dynamique, soit à l'état statique, pour parler le langage d'Auguste Comte, c'est-à-dire soit dans leur évolution à travers la durée, soit dans leurs conditions essentielles d'existence.

II

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE — POLITIQUE

Les idées de Guizot sur la philosophie de l'histoire sont consignées dans les leçons qu'il fit en 1828, en 1829 et en 1830, et qu'il a réunies dans les deux ouvrages intitulés *Histoire de la civilisation en Europe* et *Histoire de la civilisation en France*. Il s'y était préparé non seulement par les études philosophiques que nous avons signalées, mais encore par de nombreux travaux d'érudition et par de hautes fonctions politiques, qui lui donnèrent ce sens de la réalité sans lequel la pensée spéculative est d'autant plus sujette à s'égarer qu'elle s'élève plus haut dans son vol; car il n'y a d'esprits bien équilibrés que ceux qui se sont habitués de longue main à commenter la vie par les livres et les livres par la vie. Ces deux ouvrages dont l'un sert en quelque sorte d'introduction à l'autre, composent, à vrai dire, une histoire philosophique plutôt qu'une philosophie de l'histoire. On y recherche, en effet, les causes prochaines des faits plutôt que leurs causes dernières, et on y détermine les lois qui ont présidé à l'évolution de

la société dans certains temps et dans certains lieux plutôt que dans tous les temps et dans tous les lieux. C'est à la *Grandeur et Décadence* et à l'*Esprit des Lois* de Montesquieu plutôt qu'à la *Science Nouvelle* de Vico qu'il faut les comparer.

Avant de retracer l'histoire de la civilisation en Europe, Guizot se demande ce que c'est que la civilisation. On sait comment, en même temps que lui et dans la même enceinte, Cousin répondait à cette question. Après avoir décrit, dans des pages splendides, l'homme tourmenté par le besoin de l'utile, par celui du juste, par celui du beau, par celui du divin et par celui du vrai, créant l'industrie, la législation, l'art, la religion et la philosophie, pour satisfaire ces diverses aspirations, Cousin faisait consister la civilisation dans la réunion harmonique et le développement progressif de ces divers éléments. La conception de Guizot, bien qu'exprimée sous des formes moins brillantes, ne diffère pas sensiblement de celle-là : « L'idée du progrès, du développement, dit-il, me paraît être l'idée fondamentale contenue dans le mot *civilisation*. » Or, ce développement, le sens commun nous dit que c'est celui de l'activité sociale et celui de l'activité individuelle, c'est-à-dire le perfectionnement de la société et celui de l'individu tout ensemble. La civilisation n'existe dans toute sa plénitude que là où l'homme et la société se développent également et atteignent l'un et l'autre la perfection qu'ils comportent. Que l'un seulement de ces deux éléments se développe, il y aura bien encore civilisation, mais civilisation incomplète et mutilée. Que fut le christianisme, à l'origine ? Un simple per-

fectionnement de l'homme intérieur : c'est la civilisation vue par un de ses côtés. Et qu'a été, de nos jours, la Révolution française ? Une transformation plus ou moins heureuse de l'ordre social : c'est la civilisation vue par un côté différent. Ce sont là, du reste, suivant Guizot, deux genres de perfectionnement essentiellement connexes et qui réagissent l'un sur l'autre de la manière la plus constante et la plus énergique (1).

Nous n'insisterions pas sur ces idées de Guizot, si elles n'avaient pas donné lieu à quelques objections de la part de certains philosophes contemporains. Un professeur distingué de l'Université d'Edimbourg reproche à notre compatriote d'avoir recours à l'autorité du sens commun pour déterminer la nature de la civilisation, au lieu de recourir à l'analyse, qui peut seule en démêler les éléments d'une manière scientifique (2). Il est assez piquant de voir un Ecossais protester contre cette autorité du sens commun qu'à l'exemple de l'école écossaise, Guizot avait cru pouvoir invoquer. Nous remarquerons seulement qu'ici, en faisant appel au sens commun, Guizot fait en définitive appel à l'usage, ce qui n'a jamais été regardé comme un bien grand crime, quand il s'agit de déterminer le sens d'une expression et que, d'ailleurs, on ne néglige pas pour cela l'analyse. Or, Guizot ne la néglige nullement; car il démêle assez bien les éléments dont la civilisation se compose. M. Flint paraît mieux dans le vrai, quand il reproche à Guizot d'identifier l'idée de civilisation avec celle du progrès. La civilisation est un état de perfection donné ; le progrès est un acheminement vers cet état. Il y a des sociétés où il y a déjà progrès et où il n'y a pas encore civilisation, et réciproquement il y en a où il y a civilisation et où il n'y a plus progrès.

(1) *Histoire de la civilisation en Europe*, 1re leçon.
(2) Flint, *La Philosophie de l'histoire en France*, chap. x.

Un philosophe français contemporain, M. Renouvier, reproche à Guizot non seulement d'avoir identifié la civilisation avec le progrès, mais encore de n'avoir pas vu qu'elle consiste essentiellement dans l'état d'une cité libre et autonome, lequel est inséparable de la moralité ; car la liberté et l'autonomie naissent de la moralité et l'engendrent à leur tour. C'est pourquoi, dit-il, il a simplement conçu la civilisation, à la manière du vulgaire, comme un état social plus ou moins brillant, qui a pu se produire même sous des monarques, tels qu'Auguste, Léon X et Louis XIV (1). Nous reconnaissons, pour notre compte, que la moralité et l'autonomie devraient être regardées comme les principaux éléments de la civilisation. Mais n'est-ce pas se montrer trop exigeant, à l'égard d'un historien comme Guizot, que de lui demander d'inculquer à ses auditeurs cette conception vraie au fond, mais paradoxale, de Kant, avant de leur tracer le tableau de la civilisation européenne ? On n'est pas mieux fondé à reprocher à Guizot, comme on l'a fait, d'avoir méconnu sur ce point les enseignements des écrivains du XVIIIe siècle, car ils ont tous pris le mot *civilisation* dans son acception courante. On aurait fort égayé le plus célèbre d'entre eux, Voltaire, si on lui

(1) *Critique philosophique*, 1re année, t. II, p. 355 et 367.

avait dit qu'il n'y avait point de civilisation en dehors de la morale et de la démocratie, et que la France du temps de Louis XIV en possédait moins que la Suisse de la même époque, avec ses louables cantons. La vérité est qu'en dérivant la civilisation moderne du christianisme plutôt que de la littérature classique, Guizot a montré qu'il donnait à l'élément moral, au sein de la civilisation, plus de place qu'on ne lui en accorde généralement et que ne lui en accordaient les écrivains du XVIII[e] siècle en particulier.

Après avoir défini avec plus ou moins de bonheur la civilisation en général, Guizot essaie de caractériser la civilisation de l'Europe moderne en particulier. Ce qui la distingue, suivant lui, des civilisations anciennes, c'est qu'au lieu de comprendre, comme elles, un élément dominant,— soit l'élément théocratique, soit l'élément monarchique, soit l'élément aristocratique, soit l'élément démocratique, — qui opprime et écrase les autres, elle leur fait à tous une part à peu près égale, de manière qu'ils assurent par leur balancement leur liberté réciproque et produisent en même temps une complexité très favorable aux lettres, aux arts et aux institutions. De là l'incontestable supériorité de la civilisation moderne sur les civilisations antiques. — C'est le jugement de M[me] de Staël, touchant les littératures, étendu aux civilisations prises dans leur ensemble.

Mais ces quatre éléments, qui constituent par leur harmonie la civilisation moderne, d'où viennent-ils? Guizot nous l'explique à merveille. Rome, dit-il, n'était primitivement qu'une ville et pendant longtemps elle ne conquit que des villes; car en Italie, en Espagne, en Gaule, les campagnes n'existaient pas : les habitants des villes en étaient les propriétaires et les faisaient valoir. Quand elle eut conquis l'Occident, elle eut donc dans sa main une immense collection de villes, aspirant à conserver leur existence municipale distincte et répugnant à se fondre en un seul corps, animé d'une seule et même vie. Grâce à l'organisation impériale, le monde romain put résister quelque temps et à ce vice intérieur et aux attaques des barbares; mais enfin cette immense machine s'écroula avec fracas. Au milieu de ses débris, deux choses surnagent, le régime municipal, c'est-à-dire un principe de liberté, et le souvenir du pouvoir impérial, c'est-à-dire un principe d'autorité. A côté de ces deux éléments, en apparaît un troisième : c'est l'Église chrétienne, l'Église, non la religion seulement. Si cette dernière n'eût existé qu'à l'état de sentiment intérieur et individuel, elle eût été vraisemblablement balayée du sol de l'Europe. Mais elle existait dès lors à l'état d'Église, c'est-à-dire de société fortement constituée, avec ses magistrats, qui avaient fini par remplacer presque partout les curiales ou magistrats municipaux découragés et impuissants. C'est grâce à cette organisation qu'elle s'est sauvée et a sauvé la société tout entière. Voilà déjà trois éléments du nouvel ordre social : l'élément démocratique, représenté par le principe municipal, l'élément monarchique, représenté par le principe impérial, et l'élément théocratique dont l'Église est dépositaire. Quant à l'élément aristocratique, il fut apporté au monde par les barbares. Les barbares éprouvaient au plus haut degré le besoin de vivre

libres et indépendants et en même temps celui de se dévouer, non pas à un État, non pas à une cité, mais à un homme supérieur. C'est de ce double besoin qu'est sorti, avec l'élément aristocratique, le régime féodal dont il était le germe.

Parmi les publicistes modernes, les uns ont prétendu, comme Boulainvilliers, que c'était le principe aristocratique, d'autres, comme l'abbé Dubos, que c'était le principe monarchique, d'autres, comme l'abbé Mably, que c'était le principe démocratique, d'autres, comme Joseph de Maistre, que c'était le principe théocratique, qui dominait au début de notre civilisation, et en ont conclu la légitimité exclusive du principe dont ils se portaient les défenseurs. Guizot soutient que ces quatre principes coexistaient dans l'ancienne société européenne, qu'ils s'y sont constamment disputé la prééminence, sans pouvoir se vaincre mutuellement, et que, par conséquent, ils sont tous les quatre également légitimes. De cela seul qu'ils ont tous duré longtemps, on peut, dit-il, conclure qu'ils avaient tous en eux quelque degré de raison et de justice; car le temps ne respecte que les institutions qui ne sont pas absolument injustes et déraisonnables (1).

On voit, par ce rapide exposé, que la méthode et la doctrine de Guizot ne manquent pas d'analogie avec celles de Cousin. Suivant celui-ci, aucun des grands systèmes, qui composent par leur réunion l'histoire de la philosophie, n'est entièrement faux. Par cela seul qu'ils ont été adoptés par un certain nombre d'esprits

(1) *Histoire de la civilisation*, 2e et 3e leçons.

et ont duré un certain temps, tous ces systèmes ont dû contenir des vérités qui avaient séduit leurs sectateurs; car l'erreur absolue répugne à l'intelligence humaine. Mais il faut aussi qu'ils aient renfermé des erreurs, sans quoi ils auraient été admis par tout le monde et n'auraient pas fini par faire place à d'autres. De là la nécessité de choisir, dans les différents systèmes, ce qu'il y a de vrai et de rejeter ce qu'il y a de faux. C'est l'éclectisme. Guizot part à peu près des mêmes principes que Cousin et raisonne à peu près de même. D'après lui, aucun des grands régimes politiques qui ont apparu dans l'histoire, n'est positivement mauvais. Par cela seul qu'ils se sont fait accepter des hommes et qu'ils ont eu une certaine durée, ils ont dû contenir quelque raison et quelque justice; mais ils ont dû être par quelque côté déraisonnables et injustes, sans quoi le cours des siècles ne les aurait pas emportés. De là la nécessité de dégager ce qu'ils ont de bon et de laisser de côté ce qu'ils ont de mauvais. Entre l'éclectisme de Cousin et le doctrinarisme de Guizot, la parité, comme on voit, est presque complète.

Ce système est-il aussi vrai qu'il est ingénieux? C'est ce qu'il s'agit d'examiner. Et d'abord il paraît incontestable que le triomphe absolu de l'un des quatre principes de Guizot ne peut engendrer que le despotisme. Cela est évident pour le principe monarchique, pour le principe aristocratique et pour le principe théocratique; mais cela est moins manifeste pour le principe démocratique. Comme ce dernier est, par définition, le gouvernement de la nation par la nation, il ne saurait, à ce qu'il semble, entraîner aucune espèce

d'oppression, la nation ne pouvant s'opprimer elle-même. Pour répondre à cette objection, il suffit de remarquer que ce n'est jamais la nation tout entière qui domine, mais seulement la majorité, et que celle-ci est d'autant plus portée à opprimer la minorité qu'elle représente des intérêts différents ou contraires. Qu'arriverait-il des propriétaires et des patrons, si les mercenaires et les ouvriers décidaient de tout en matière agricole et industrielle ? Il faut donc qu'il y ait dans tout état bien organisé deux pouvoirs, qui répondent à ces deux grandes catégories d'intérêts, et même un troisième pouvoir, — royauté ou présidence, — pour leur servir d'arbitre.

On pourrait adresser au système de Guizot une autre objection mieux fondée que la précédente. Partant de l'idée que la situation morale et sociale de son temps était heureuse, cet écrivain a été amené par là à considérer comme heureux tous les événements dont elle avait été la résultante et à juger qu'ils n'avaient guère pu ni dû se produire autrement. Or, il y a là une sorte d'optimisme fataliste, assez analogue à celui de Cousin déclarant que le vainqueur avait toujours raison contre le vaincu. Cet optimisme et ce fatalisme s'expliquent d'ailleurs par la nature même de l'entreprise de Guizot et par l'esprit qui y a présidé. Dès qu'on fait de la philosophie de l'histoire, c'est-à-dire dès qu'on envisage les faits historiques comme soumis à des lois, on est bien tenté d'y voir un vaste ensemble d'antécédents et de conséquents, qui se déterminent les uns les autres ; on est sur la voie du déterminisme, lequel est bien proche parent du fatalisme. Dès qu'on admet que l'humanité est en progrès, — et c'est là une doctrine que Guizot professe avec la plupart de ses contemporains, — on est naturellement amené à croire que tout changement qui se produit dans l'histoire des nations est un changement en mieux et à en faire ressortir l'excellence. — Si ces considérations ne justifient pas l'optimisme fataliste de Guizot, elles peuvent servir à le faire comprendre. — Ajoutons qu'on trouve, dans son *Histoire de la civilisation en France,* bien des passages qui l'atténuent. Il y remarque, par exemple, que, si l'état social modifie profondément l'état moral, comme le XVIIIe siècle l'a si souvent proclamé, la réciproque est également vraie. Il suffit, dit-il, pour le démontrer, de citer l'exemple de ce siècle lui-même. Il travaillait à changer les relations extérieures des hommes ; mais quels étaient les moyens dont il se servait pour cela ? Des idées, des sentiments, des dispositions purement intérieures et individuelles. Ce fut à l'aide de ces éléments moraux qu'il réussit à transformer les éléments sociaux : preuve manifeste que, si les institutions font les hommes, les hommes, de leur côté, font les institutions et que la liberté peut toujours faire échec à la fatalité (1).

Guizot est avant tout un historien philosophe. Aussi on l'a quelquefois comparé à Voltaire, qui a été parmi nous le principal promoteur de l'histoire philosophique. On a eu raison ; car, au lieu de se borner à retracer les événements extérieurs par lesquels se manifeste la vie des nations, il étudie, lui aussi, les idées et les

(1) *Histoire de la civilisation en France,* t. I, 4e leçon.

sentiments qui sont cette vie même. Mais il se montre, à quelques égards, supérieur au grand écrivain du XVIII[e] siècle. Animé d'une haine aveugle contre la religion chrétienne, Voltaire ne peut comprendre parfaitement la société européenne dont elle est l'âme, tandis que Guizot, qui la juge avec une équité mêlée de sympathie, se rend très bien compte de son action sur ce grand corps. Doué d'un esprit plus critique que synthétique, Voltaire émet des appréciations justes et rapides sur les divers éléments sociaux, mais il ne s'inquiète pas de chercher le lien qui les unit, tandis que Guizot, esprit large et compréhensif, éminemment propre à embrasser de grandes masses et à saisir des rapports compliqués, voit dans la société un tout organique qu'anime une même pensée, dont les lettres et les arts, les sciences et les lois sont autant d'expressions. Michelet s'inspirait de Guizot, sans le savoir, quand il demandait que l'enseignement portât, non sur des faits isolés, mais sur des ensembles vivants (1). Ceux-là s'en sont également inspirés qui ont substitué, de nos jours, dans l'enseignement public, à l'histoire de la littérature, considérée isolément, celle des lettres et des institutions envisagées dans leurs rapports mutuels.

En traitant de la philosophie de l'histoire, Guizot laisse déjà entrevoir sa doctrine politique ; car il y considère comme le gouvernement le plus parfait celui où les différentes forces sociales se balancent et se limitent réciproquement. Mais il l'a exposée d'une manière

(1) Michelet, *Nos fils*, p. 234-235.

plus catégorique et avec plus de détails dans son opuscule intitulé : *De la démocratie en France*, qui parut en 1849. Guizot y décrit admirablement et les explosions, qui déterminent l'avènement de la démocratie, et l'impuissance des gouvernements, qui ont pour mission de la régler et de la contenir : « Sur quelle immense étendue, dit-il, avec quelle effroyable rapidité ont éclaté, à chaque épreuve semblable, toutes les causes de guerre et de mort nationale qui fermentent incessamment au milieu de nous ! Qui n'a tressailli à cette révélation soudaine des abîmes sur lesquels vit la société, et des frêles barrières qui l'en séparent ?... On frémit en voyant s'élever et grossir, de minute en minute, un vaste flot d'idées insensées, de passions brutales, de velléités perverses, de fantaisies terribles près de se répandre sur un sol qu'aucune digue ne défend plus (1). »

Dans de telles conditions, que doit faire le gouvernement ? Il doit « résister, non seulement au mal, mais au principe du mal, non seulement au désordre, mais aux passions et aux idées qui enfantent le désordre. » Malheureusement « c'est la triste condition des gouvernements démocratiques que, chargés de réprimer le désordre, on les veut complaisants et flatteurs pour les causes du désordre. On leur demande d'arrêter le mal quand il éclate, et on leur commande de l'encenser tant qu'il couve... Vous ne voulez pas des excès ; réprouvez-les dans leur source (2). » Suivant Guizot, les chefs les plus glorieux de la démocratie sont ceux qui ont eu pour ses idées et ses passions favorites le

(1) *De la démocratie en France*, p. 22-23.
(2) *De la démocratie*, p. 24-25.

moins de complaisance. C'est Napoléon, qui a rétabli, au sein de la France démocratique, les conditions essentielles de l'ordre et du pouvoir, mais qui les a exagérées jusqu'au despotisme. C'est Washington, qui a fondé la liberté politique et l'indépendance nationale de sa patrie, sans faire jamais aux idées et aux passions de la démocratie la moindre concession et en luttant constamment contre elles. Du reste, les États démocratiques sont ceux où il est le plus difficile de maintenir à la fois l'ordre et la liberté, ces deux conditions vitales de toutes les sociétés dignes de ce nom. Ils inclinent toujours soit vers l'anarchie, soit vers le despotisme et ne s'arrachent à l'une que pour se précipiter dans l'autre. Guizot le comprend très bien et cherche à nous le faire comprendre : « Là, dit-il, point de pouvoirs distincts et assez forts par eux-mêmes pour se contrôler et se contenir réciproquement. Point de solides remparts à l'abri desquels les droits et les intérêts divers se puissent établir. Nulle organisation de garanties, nul contrepoids de forces au centre de l'État et au sommet du gouvernement. Rien qu'un moteur et des rouages, un maître et des agents. Partout les libertés individuelles des citoyens seules en présence de la volonté unique de la majorité numérique de la nation. Partout le principe du despotisme en face du droit de l'insurrection (1). »

Suivant Guizot, la grande erreur de la démocratie, c'est qu'elle voit partout l'égalité, tandis qu'elle n'existe nulle part, et qu'elle veut le nivellement partout, quand

(1) *De la démocratie*. p. 43.

la nature a partout établi la hiérarchie. Il n'est pas une société, en effet, à quelque point de son évolution naturelle qu'elle soit parvenue, qui ne nous apparaisse comme un système d'inégalités et qui n'implique une hiérarchie quelconque. Dans l'ordre agricole, il y a de grands, de moyens et de petits propriétaires et même de simples mercenaires; dans l'ordre industriel, il y a de grands, de moyens et de petits chefs d'industrie et même de simples ouvriers; dans l'ordre militaire, il y a des généraux, des capitaines et de simples soldats; dans l'ordre intellectuel, il y a également une échelle immense, qui s'étend depuis les membres de l'Institut jusqu'aux instituteurs de nos plus humbles hameaux. Or, en refusant de tenir compte, dans l'ordre politique, de ces inégalités qui existent dans l'ordre social, la démocratie affecte un caractère utopique et se condamne à se briser stérilement contre la nature des choses. Il en est, en effet, de la politique, c'est-à-dire de l'art social, comme des arts industriels, elle ne peut agir efficacement sur la nature qu'en se conformant à ses indications; elle ne peut employer utilement les forces sociales qu'en tenant compte de ce qu'elles sont. Cela veut dire que les forces qui se déploient et s'agitent au sein de la société doivent avoir leur représentation au sein du gouvernement. Or, ces forces se ramènent à deux grandes catégories, les forces de stabilité et de conservation et les forces de mouvement et de progrès. Il faudra donc qu'il y ait, au sein du gouvernement, des pouvoirs distincts, qui répondent à des forces aussi différentes, et qui, par leur balancement et leur équilibre, leur donnent également satisfaction. C'est ce qui

a lieu en Angleterre, où la royauté et la Chambre haute défendent si énergiquement les intérêts conservateurs, tandis que la Chambre des Communes protège non moins énergiquement les intérêts populaires. C'est ce qui a lieu aux États-Unis, où les deux Chambres et le Président émanent de trois origines diverses, afin qu'il soit bien entendu qu'ils représentent des intérêts distincts. C'est ce qu'on ne veut pas comprendre dans notre pays, où tant de gens ne rêvent que le gouvernement d'une seule Assemblée ou celui d'un seul homme, comme si ce n'était pas, dans un cas comme dans l'autre, rêver un gouvernement sans contrepoids, c'est-à-dire un gouvernement oppresseur et tyrannique.

Les idées de Guizot que nous venons d'exposer, sont loin de constituer une véritable théorie politique ; car elles ne portent que sur quelques points de l'organisation sociale. Cependant elles ne sont pas indignes de considération. Rien de plus vigoureux que le tableau qu'il nous trace des idées et des passions désordonnées de la démocratie naissante et de l'affolement piteux de ses chefs qui, ne pouvant dompter le monstre, prennent le parti de le flatter, en attendant qu'il les dévore. On croirait lire le morceau où Platon nous décrit la multitude enivrée par de méchants échansons, qui lui versent la liberté toute pure, et ceux-ci réduits à étudier et à caresser ses instincts brutaux pour échapper à ses fureurs. Ce n'est pas sans raison que Guizot préfère à ce gouvernement tout d'une pièce et par trop élémentaire un gouvernement d'une organisation plus compliquée et plus savante. Il n'en a pas pris l'idée dans la spéculation philosophique qui, sous prétexte que la personne humaine est la même chez tous les hommes, incline à les mettre tous sur le même rang et à supprimer entre eux tout ordre et toute hiérarchie. Il l'a empruntée à l'expérience et à l'histoire, qui lui ont partout montré l'ordre, la liberté et la prospérité des nations naissant du balancement des forces qui les composent. Seulement il a eu le tort de ne pas voir qu'avec le temps ces forces se déplacent et se transforment, et qu'en se fondant sur le passé pour établir leur équilibre, on s'expose à se tromper tout comme en anticipant sur l'avenir. Rêver pour un pays où la noblesse a perdu sa supériorité matérielle et le clergé sa supériorité intellectuelle, le rétablissement des trois anciens ordres de l'État, ce serait certainement faire une utopie aussi folle que toutes celles de nos socialistes.

Ce n'est pas seulement par ses écrits, c'est encore par ses actions que Guizot a combattu la démocratie, et s'il a eu quelquefois raison, quelquefois aussi il a eu tort contre elle. Quand il fut question, durant les dernières années du règne de Louis-Philippe, d'étendre aux capacités le droit électoral, jusque-là réservé aux propriétaires et fermiers payant 200 francs d'impôt, Guizot s'y opposa, et le renversement de la monarchie de Juillet fut le résultat de sa résistance. Cependant la modeste réforme qu'on demandait était plutôt conforme que contraire à ses principes politiques. Ses principes voulaient, en effet, qu'on fît place, au sein du pouvoir, à toutes les forces qui avaient quelque importance au sein de la société. Or, les forces intellectuelles avaient alors une importance incontestable et Guizot aurait dû

comprendre qu'il était à la fois juste et habile de leur faire quelques concessions.

Bien qu'il n'ait pas fait de la philosophie son occupation principale, Guizot est, comme on a pu le voir, un véritable philosophe, et, par ses principes, comme par ses relations, il appartient à l'école éclectique ou spiritualiste. Seulement, comme il est historien et publiciste plutôt que métaphysicien, son éclectisme se manifeste par la conciliation des éléments sociaux et des pouvoirs politiques plutôt que par celle des systèmes philosophiques. D'un autre côté, comme il est chrétien en même temps que philosophe, il s'efforce d'accorder la foi et la raison, l'Église et l'État : il représente la droite au sein de l'école dont il fait partie. Mais il y a deux choses, qui le recommandent même aux yeux de ceux qui ne se placent pas à son point de vue, c'est la liberté de pensée et l'élévation de cœur qui le caractérisent. Par là, il est bien le vrai fils de ce protestantisme français qui, depuis Rousseau jusqu'à Mme de Staël, et depuis Mme de Staël jusqu'à nos jours, a cherché à nous inoculer ces qualités viriles qu'un traditionalisme intempérant et un scepticisme frivole semblent conspirer à nous faire perdre, au grand préjudice de notre vie morale et de notre grandeur nationale tout ensemble.

CHAPITRE X

CHARLES DE RÉMUSAT

« L'esprit d'un siècle se dévoile, pour ainsi parler, dans les grands esprits que ce siècle a produits : on pourrait dire que leurs contemporains respirent et se meuvent en eux (1). » Ces paroles de Charles de Rémusat sont applicables à la plupart des esprits d'élite que nous avons étudiés jusqu'à présent, mais elles ne s'appliquent à aucun aussi exactement qu'à lui-même. Il est bien, en effet, une des personnifications les plus heureuses et les plus sympathiques de la génération qui nous a précédés, une des médailles les mieux frappées et les plus fines de l'époque qui s'étend de la chute du premier empire à l'avènement du second. Il réunit en lui, comme la plupart des écrivains de son école, le spiritualisme du XVIIe siècle et le libéralisme du XVIIIe, mais avec un tour d'esprit essentiellement français que nul d'entre eux n'a possédé au même degré que lui.

La situation de famille de Charles de Rémusat ne faisait pas présager ce qu'il serait un jour. Né à Paris, le 14 mars 1797, le futur champion du libéralisme et de

(1) Rémusat, *Saint Anselme*, p. 1.

la philosophie passa ses premières années dans l'entourage et presque sous les yeux de l'impérieux potentat qui haïssait presque également l'esprit philosophique et les libertés publiques. Son père était préfet du palais et sa mère, dont les mémoires posthumes ont fait tant de bruit il y a quelques années, appartenait à la famille de Vergennes et était dame d'honneur de l'impératrice Joséphine. Il est donc à croire que, si le jeune Rémusat devint philosophe et libéral, ce fut, comme cela arrive quelquefois, par voie de réaction. Cependant les circonstances y aidèrent aussi. Après la chute de l'empire, le besoin de penser, de parler et d'écrire librement, qui avait été si longtemps comprimé, se donna largement carrière et naturellement les jeunes gens y cédèrent avec plus d'entraînement encore que les hommes faits. Charles de Rémusat, bien que son père occupât une position officielle — il était devenu préfet de la Haute-Garonne — ne fut pas le dernier à suivre le mouvement. Il se jeta dans l'opposition avec un mélange de bonne humeur et de philosophie, qui se traduisit par des chansons, qui le rendirent populaire parmi la jeunesse des écoles, et par des articles dans le *Lycée* et dans les *Tablettes universelles*, qui le posèrent avantageusement auprès des gens sérieux. Mais ce qui dominait chez lui, même à cet âge, c'était la rectitude de l'esprit et l'élévation du cœur. Dès 1815, au lendemain de Waterloo, ce jeune homme de dix-huit ans proclamait hautement que le salut de la France était dans la liberté politique et dans le gouvernement représentatif, et un peu plus tard il écrivait une appréciation des *Considérations sur la Révolution française* de Mme de Staël, qui frappait un juge des plus difficiles, l'illustre Royer-Collard. Il ne faut donc pas s'étonner de le voir s'enrôler, quelques années après, avec Dubois, A. Thierry, Jouffroy et d'autres esprits d'élite, dans la jeune phalange du *Globe*, et jouer sa tête, en 1830, avec Thiers, l'ami de toute sa vie, en protestant contre les trop fameuses ordonnances.

Nous ne suivrons pas Charles de Rémusat dans l'histoire détaillée de sa vie politique. Bornons-nous à dire qu'il fut, durant tout le règne de Louis-Philippe, partisan d'une sage liberté, et qu'il fit partie, avec ses amis Thiers et Cousin, du ministère libéral du 1er mars ; qu'après la Révolution de février, il se rangea, auprès du général Cavaignac, parmi les défenseurs de la liberté et de l'ordre tout ensemble, et qu'à l'époque du coup d'État, il fut emprisonné et exilé, au moins momentanément, avec tout ce que la France comptait alors d'hommes politiques honnêtes et considérables. Ajoutons qu'après nos désastres de 1870, il reparut sur la scène politique et fut, comme ministre des affaires étrangères, le principal collaborateur de M. Thiers dans la grande œuvre de la libération du territoire. Il est mort, un peu avant son ami, le 6 mai 1875. Durant une vie assez longue, comme on voit, mais extrêmement occupée, Rémusat trouva le temps d'écrire un grand nombre d'ouvrages de philosophie, qui lui ouvrirent successivement les portes de l'Académie des sciences morales, où il remplaça Jouffroy (1842), et celles de l'Académie française où il hérita du fauteuil de Royer-Collard (1846).

Avant d'aborder l'étude de la philosophie, Rémusat se préoccupe, comme Jouffroy, de la diversité des définitions qu'on en a données ; mais son esprit net et rapide ne s'embarrasse pas pour si peu et indique sans hésiter celle à laquelle ses préférences sont acquises. On l'a, dit-il, définie la science de la nature. Mais la définir ainsi, c'est dire qu'elle a pour objet tout l'univers et qu'elle est, non une science particulière, mais la science universelle. On l'a définie encore la science de l'homme et on a demandé que, pour connaître l'homme en général, on étudiât les différents hommes en particulier. Mais c'est là un procédé bien hasardeux pour arriver à la connaissance de notre nature : « Qui jamais pourrait deviner l'existence de la sensibilité, si, ayant vu sentir les autres, il ne savait par sa propre expérience ce que c'est que sensation ? Qui se ferait une idée de la mémoire, s'il ne s'était jamais souvenu ? Il est évident que la science de l'homme suppose l'observation directe de la nature humaine, c'est-à-dire l'observation de soi par soi (1). » Qu'est-ce donc que la philosophie pour Rémusat ? C'est l'étude de l'esprit humain par l'esprit humain lui-même. Si elle se borne à décrire les faits de conscience et à les rattacher aux facultés qui les produisent, c'est la psychologie ; si elle analyse l'intelligence pour la régler, c'est la logique ; si elle scrute la volonté pour la discipliner, c'est la morale ; si elle s'élève au-dessus de nos facultés pour les juger et pour examiner si leurs lois coïncident avec celles des choses, elle prend le nom redouté de métaphysique.

(1) *Essais philosophiques*, t. I, p. 457.

On voit que si, au premier abord, Rémusat semble absorber, à l'exemple des Écossais, la philosophie dans la psychologie, il ne tarde pas à s'élever à une conception plus haute et plus large. En prenant la psychologie pour point de départ, il arrive en effet à une philosophie supérieure, qui la contient et la remet à sa place, qui en fait le vestibule de la philosophie, non la philosophie même.

Quand on considère ainsi la philosophie, dans toute son élévation et toute sa grandeur, on ne peut pas s'empêcher de se demander pourquoi elle est aujourd'hui si peu cultivée. C'est qu'elle est, dit Rémusat, une science éminemment spirituelle et désintéressée, et que les hommes de notre temps sont uniquement préoccupés des intérêts matériels. Ils ne voient pas que toute modification dans les idées entraîne une modification dans les faits, et que c'est dans les révolutions de l'ordre spéculatif que celles de l'ordre pratique prennent leur source. Ils ne voient pas que les anciens fondements de la société, la tradition et l'habitude, sont ébranlés ou détruits et qu'il importe de les remplacer par d'autres, qui ne sauraient être que de bonnes et solides raisons. Or, à qui les demander, sinon à la raison et à la philosophie ? « L'idée est venue aux hommes, dit Rémusat, en vrai rationaliste qu'il est, de n'être gouvernés que par la raison. Ils menacent de ne plus reconnaître d'autre autorité. Quelle tâche pour la raison et, par conséquent, pour la philosophie qui n'est que la raison élevée à sa plus haute puissance (1) ! »

(1) *Essais philosophiques*, t. I, p. 13 et 92.

Puis il ajoute, à l'adresse de ceux de ses amis qui s'obstinent à l'amoindrir, en la parquant dans la psychologie et dans l'histoire de la philosophie : « Si elle se bornait à rester observatrice, critique, historienne, la remplirait-elle, cette tâche immense ? Il ne nous le paraît pas. »

Platon souhaite quelque part que les philosophes deviennent rois ou que les rois deviennent philosophes. Rémusat exprime ici, en d'autres termes, à peu près le même vœu. Dans la ruine des vieilles coutumes et dans le désarroi des croyances traditionnelles, il aspire à soumettre les faits sociaux à la pensée et à remettre le gouvernement des États à la raison. Il avait été précédé dans cette voie, au XIXe siècle, par les socialistes, qui voulaient un nouvel ordre moral pour servir de support au nouvel ordre social qu'ils avaient conçu. Il y avait été précédé par plusieurs philosophes de sa propre école, notamment par Victor Cousin, suivant lequel des croyances communes étaient nécessaires aux hommes pour vivre en commun et qui voyait dans une philosophie professée par beaucoup, à défaut d'une religion admise par tous, le vrai ciment de la société. Aujourd'hui ces doctrines n'ont plus cours. On ne trouve pas mauvais que les opinions deviennent de plus en plus divergentes, et l'idée d'un *credo* philosophique, même réduit à un petit nombre d'articles et approprié à un nombre restreint d'initiés, semble être abandonnée. Un des promoteurs du nouveau régime mental, M. Taine, n'a-t-il pas dit que le philosophe doit chercher la vérité pour lui et laisser la société s'arranger comme elle le pourra, car il n'a pas charge d'âmes ? La philosophie

est devenue, suivant l'expression de M. Challemel-Lacour, essentiellement individualiste. Néanmoins l'idée de Rémusat méritait d'être signalée ; car elle caractérise non seulement un homme, mais encore une école et même une époque.

Cette philosophie dont il a déterminé la nature et montré la grandeur, Rémusat essaie d'abord de la constituer avec des matériaux empruntés à l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire en combinant éclectiquement les doctrines qui lui paraissent contenir le plus de vérités et le moins d'erreurs, la doctrine de Descartes, celle de Reid et celle de Kant. Ainsi, ce triage des vérités et des erreurs, contenues dans les divers systèmes, qu'on reproche à Cousin d'avoir toujours promis sans l'avoir jamais fait, Rémusat le fait sans l'avoir promis. Il le fait d'autant plus facilement qu'il ne prétend pas, comme le maître, concilier indifféremment tous les systèmes, mais seulement ceux qui ont pour commun caractère d'être rationalistes.

Descartes a établi la vraie méthode philosophique, ce qui était presque établir la vraie philosophie elle-même ; car c'était lui donner un point de départ et un principe. Cette méthode consiste à partir du moi pensant, pour aller de là à tout le reste, et par conséquent à faire du moi pensant le principe même de la philosophie. Or, depuis Descartes, toutes les écoles sont revenues à ce fait primitif de la science, le moi observé par le moi, fait inaccessible au doute, car il résiste à tout scepticisme et défie toute négation ; fait inexplicable à toute logique, mais supérieur à toute logique, car la logique qui le nie se nie elle-même. Preuve manifeste qu'au-

-dessus des vérités qui se démontrent, il y a des vérités qui ne se démontrent pas, mais que l'observation constate. Voilà, en deux mots, la méthode syllogistique renversée et la méthode psychologique proclamée; voilà la scolastique du moyen-âge détruite et la philosophie moderne élevée sur ses débris.

Mais si Descartes a eu raison d'admettre le fait de la conscience du moi comme le fondement de la philosophie, il a eu tort de l'admettre à l'exclusion de tout autre, à l'exclusion, par exemple, de la perception du non-moi et du souvenir de l'existence passée, deux faits qui sont aussi immédiatement certains. En d'autres termes, le témoignage de la conscience n'est pas le seul qui soit entouré d'une évidence immédiate et revêtu d'une autorité irrécusable, il en est de même de celui de toutes nos facultés naturelles. Telle est du moins l'opinion de Reid : il accepte le principe de Descartes en l'élargissant. D'un autre côté, ces facultés naturelles, y compris la conscience, n'agissent pas sans règles et à l'aventure : elles opèrent conformément à certaines idées primitives et essentielles, qui leur servent à produire toutes les autres et qu'elles ne produisent pas elles-mêmes, idées qu'on pourrait appeler lois *a priori* de l'esprit humain. Telles sont la loi de substantialité et celle de causalité sans lesquelles le *cogito, ergo sum* lui-même n'aurait pas de sens. Or, ces lois, Descartes a pu les entrevoir, mais il ne les a pas étudiées ; il n'en a ni constaté l'existence, ni recherché l'origine, ni discuté la valeur. C'est là du moins l'opinion de Kant : il admet le fait de la pensée posé par Descartes, mais il veut qu'on admette aussi toutes les notions si importantes qu'il enveloppe et qu'il suppose.

On voit que, si Rémusat ajoute à la philosophie de Descartes des matériaux empruntés à celle de Reid et à celle de Kant, il ne les y ajoute qu'après s'être assuré qu'ils s'y adaptent exactement. Il fait plus, il en examine la valeur avec soin et leur fait subir plus d'une modification : la synthèse qu'il élabore est un éclectisme intelligent, non un syncrétisme aveugle. Ainsi, il n'hésite pas à reprocher à Reid son dédain excessif pour le scepticisme et sa glorification intempérante du sens commun. C'est, suivant lui, un des privilèges les plus glorieux de la raison que celui de pouvoir mettre en doute sa propre légitimité. Le scepticisme consiste, non à oser poser ce problème fondamental, mais à n'oser le résoudre. Quant au sens commun, il est possible qu'il comprenne toutes les vérités essentielles de l'ordre moral, mais encore faut-il le faire voir, et cela seul est un travail qui dépasse le sens commun et qui constitue une véritable philosophie. Reid analyse les faits non sans exactitude et sans finesse ; il ne discute pas les principes avec hardiesse et vigueur. Il décrit le jeu de nos facultés et constate la croyance que nous avons aux idées qu'elles nous donnent ; il ne scrute pas la nature, l'origine, la valeur des lois qui déterminent cette croyance elle-même. Aussi n'a-t-il garde de se demander comment notre raison, qui est relative, puisque enfin elle est humaine, peut s'élever, pour ainsi parler, au-dessus d'elle-même et saisir l'absolu.

Si le système de Reid laisse à désirer, celui de Kant n'est pas non plus irréprochable ; si le premier

pèche par excès de dogmatisme, le second pèche par excès de criticisme. Il suffit, pour bien s'en convaincre, suivant Rémusat, de faire appel à la seule autorité que Kant reconnaisse, à l'autorité des faits psychologiques, laquelle se confond avec celle de la conscience : « Soit donnée, dit-il, une notion impliquant un jugement sur la réalité des choses, c'est à la fois un fait psychologique, que je porte ce jugement, et un fait psychologique, que ce jugement est absolu. Lorsque je pense qu'une chose est ainsi, je ne pense pas que je suis affecté comme si elle était ainsi ; je pense qu'elle est effectivement ainsi. Ceci est matière d'observation immédiate. Or, si le premier fait psychologique est indubitable, comme l'avoue toute psychologie, même sceptique, et Kant lui-même, pourquoi le second ne le serait-il pas ? Il est également attesté par la conscience ; il est en moi au témoignage du moi. Rien dans la conscience, rien dans la psychologie n'infirme ce témoignage (1). » Pour l'infirmer, il faut en sortir, il faut s'adresser au raisonnement et à la logique et leur demander — ce qu'on ne doit leur demander en aucun cas — de légitimer une première vérité que la conscience déclare telle, et de prouver ce qui ne se prouve pas, un principe. C'est renoncer à la méthode psychologique pour revenir à la méthode scolastique. A part cette critique, dont on comprend du reste l'importance, toutes les considérations auxquelles Kant se livre sur l'origine et l'emploi des vérités nécessaires peuvent être ajoutées aux vues de

(1) *Essais philosophiques*, t. I, p. 445.

Reid touchant nos facultés naturelles et servir de complément au principe dont Descartes avait fait en quelque sorte le point de départ de la philosophie.

Cette réfutation du kantisme est certainement très ingénieuse, mais je doute qu'elle soit bien concluante. On peut très bien, en effet, admettre un fait de conscience comme modification du sujet pensant et hésiter à l'admettre comme manifestation d'un objet pensé. Quand je perçois le soleil comme un corps d'un pied de diamètre, je suis parfaitement fondé à affirmer la perception que j'en ai, mais je me tromperais si je l'affirmais comme adéquate à l'objet que je perçois. Rémusat est mieux dans le vrai, quand il fait remarquer qu'il y a en nous des facultés ou pouvoirs, c'est-à-dire des éléments *dynamiques*, et des lois qui les régissent, lesquelles prennent le nom de notions, dès qu'elles arrivent à la connaissance du principe pensant, c'est-à-dire des éléments *catégoriques*, et que Reid s'est surtout occupé des uns et Kant des autres. Il est mieux dans le vrai aussi, quand il s'attache à montrer que, malgré la profession qu'ils font de croire à l'unité de l'âme, les psychologues l'oublient trop souvent en étudiant les facultés. Ils les étudient, en effet, une à une comme autant d'entités distinctes. C'est là une erreur capitale ; car, quand les diverses facultés sont en action, « leur union est autrement intime que la sympathie qui lie toutes les opérations et toutes les fonctions de l'organisme... Dans tout acte, dans tout état de la pensée, toutes les facultés sont présentes et peut-être en exercice, sans nulle différence que le degré de leur

activité respective (1). » Il est impossible, comme on voit, de montrer un sentiment plus profond de l'unité de la vie psychologique. Les vues de Rémusat sur les facultés sont diamétralement opposées à celles de Garnier : pendant que celui-ci se perd dans la multiplicité, celui-là ramène tout à l'unité, et de cette unité c'est la conscience qui en est le pivot et le centre.

Suivant Rémusat, « la vérité peut être retrouvée tout à la fois par l'étude directe de la nature des choses et par l'histoire des efforts que les hommes ont faits pour la découvrir (2). » Non content de suivre, comme nous l'avons vu, le second de ces deux procédés, notre philosophe fait également usage du premier. Parmi les questions qu'il cherche à résoudre par cette méthode, nous devons mentionner celle de la nature de la matière, celle de l'existence de l'âme et celle de l'existence de Dieu, c'est-à-dire les questions métaphysiques par excellence. C'est, en effet, un des caractères distinctifs de Rémusat que, tout en se montrant très exigeant en fait de preuves, il a une certaine prédilection pour les parties de la philosophie qui sont précisément les moins susceptibles d'être prouvées.

Rémusat a consacré à la question de la matière un travail développé, où il déploie une subtilité qu'on n'aurait pas attendue d'un esprit aussi orné et aussi délicat, qui semblait plutôt fait pour décrire avec grâce les mœurs des hommes que pour se livrer à des spéculations abstraites et transcendantes sur la nature des

(1) *Essais*, t. I, p. 452.
(2) *Revue des Deux-Mondes*, 1er janvier 1868.

choses. Du reste, la conception à laquelle il aboutit, dans ce long et épineux travail, ne paraît pas en rapport avec les efforts qu'elle lui a coûtés. S'inspirant des *Principes métaphysiques de la physique* de Kant, l'auteur explique tout par deux forces contraires, l'expansion et l'attraction, et semble souvent flotter entre l'atomisme et le dynanisme, sans qu'on voie bien auquel des deux il donne la préférence. Au sujet de l'âme, les vues de Rémusat sont plus arrêtées et plus précises. Cet écrivain discute à merveille les objections qui ont été élevées soit par les idéologues, soit par les physiologistes contre la distinction de l'âme et du corps. Ni le principe de Destutt de Tracy, que penser c'est sentir, ni le principe de Cabanis, que le cerveau sécrète la pensée, ni celui de Broussais, que l'invisible et l'intangible n'existent pas, ne résistent à sa dialectique pressante, et la doctrine spiritualiste semble sortir triomphante de cette vive et brillante polémique. On peut regretter toutefois que Rémusat n'établisse pas sa propre thèse avec autant de force et de développement qu'il en met à réfuter celle de ses adversaires (1).

L'étude de Rémusat sur Dieu a un caractère moins purement réfutatif que son étude sur l'âme. Cependant l'élément dogmatique n'y occupe encore qu'une place assez restreinte. On sent qu'elle a été faite avec la préoccupation toujours présente de la critique de Kant et de ses exigences impérieuses, auxquelles tout penseur qui tient à compter s'efforce aujourd'hui de satisfaire.

(1) *Essais*, t. II, p. 20 et 31.

Rémusat veut bien reconnaître une certaine valeur à la preuve par les causes finales et l'expose même d'une manière assez plausible et assez intéressante (1); mais il rejette avec une sévérité peut-être excessive la preuve fondée sur le consentement général des hommes, qui a été considérée de tout temps comme l'expression de nos croyances naturelles touchant le principe des choses. Quant à la preuve de l'existence de Dieu par les idées rationnelles, elle lui fournit l'occasion d'exposer une théorie renouvelée de l'antiquité qui implique, à ce qu'il semble, une sorte de polythéisme métaphysique, mais qui revient, sainement interprétée, à la preuve platonicienne de l'existence de l'être divin. Suivant lui, toutes les idées, au sens platonicien du mot, et particulièrement l'idée qui sert de couronnement à toutes les autres, existent sans exister dans le sens propre du terme. Elles existent cependant dans un certain sens, puisqu'elles agissent à titre de motifs et qu'on ne peut agir sans être (2). Qu'on puisse admettre, dit Rémusat, dans un morceau fort remarqué, des idées qui existent en elles-mêmes et qui ont, dans cet état, une véritable efficacité et une véritable puissance, cela est incontestable. Aux yeux de l'homme qui ignore Dieu ou qui n'y pense pas, la loi morale n'a-t-elle pas une existence et même une action *sui generis?* On dit : l'honneur commande, la justice veut..... la probité exige.... Ne pourrait-on pas conclure de là qu'il y a tout un ensemble de vérités nécessaires qui existent en elles-mêmes comme autant de principes virtuels de

(1) *Philosophie libérale*, p. 92.

(2) *Revue des Deux-Mondes*, 1er janvier 1868, *Platon et son œuvre.*

détermination et d'action, puisqu'enfin elles exercent sur nous, du sein de leur existence idéale, un pouvoir parfaitement réel?

C'est là une hypothèse ingénieuse et hardie; mais il est à craindre qu'en reléguant les idées absolues dans un monde étranger à l'existence véritable, on n'y relègue Dieu lui-même. D'ailleurs, comme M. Ravaisson le fait très bien remarquer, on ne peut attribuer l'existence te l'action à de simples idées que dans un sens détourné et métaphorique. C'est précisément, dit-il, pour prévenir de telles confusions et pour empêcher les philosophes de réaliser des abstractions, c'est-à-dire de prendre de simples manières d'être pour des êtres, qu'Aristote dressa sa fameuse liste des catégories et inscrivit en tête de toutes les autres la catégorie de substance. Ce qui caractérise la substance, suivant lui, c'est bien l'action, mais ce n'est pas la première action venue, c'est celle qui résulte de la volonté et qui implique l'effort. Or, si on peut dire métaphoriquement que les idées agissent, on ne dira ni métaphoriquement ni autrement qu'elles font effort et déploient de la volonté. Cela suffit pour les faire exclure de la catégorie des substances, c'est-à-dire des êtres, où Rémusat semble vouloir les placer, et pour les faire rentrer dans celle des manières d'être de l'esprit, des opérations de l'intelligence, d'où il n'aurait jamais dû les faire sortir (1).

Cette réfutation de M. Ravaisson nous paraît aussi solide que profonde. Nous reprocherons seulement à son auteur d'attribuer positivement à Rémusat une doc-

(1) Ravaisson, *Philosophie en France au IXe siècle*, p. 117.

trine qu'il n'expose qu'à titre d'hypothèse et devant laquelle il finit par reculer. Non seulement, en effet, il insinue en plusieurs endroits que les idées paraissent ne pouvoir exister que dans une intelligence; mais il dit formellement quelque part, en parlant de quelques-unes de ces idées, des idées géométriques : « Au lieu de les réduire à cette existence énigmatique de simples idées, pourquoi ne pas dire qu'elles résident dans l'esprit suprême, comme les lois absolues des choses? Pourquoi ne pas replacer l'éternelle géométrie dans l'éternel géométrie? (1) » il est impossible de s'expliquer d'une manière plus nette sur la connexité des idées absolues et de l'être absolu, et de revenir plus franchement à ce théisme philosophique dont on avait un instant paru s'écarter.

Rémusat ne s'est pas moins occupé de la politique que de la philosophie pure. Il lui a même consacré, on peut le dire, la meilleure part de lui-même, depuis l'année 1815, où, faisant un ardent appel à la France nouvelle, il lui donnait pour centre de ralliement l'établissement des institutions libres dans notre pays, jusqu'aux dernières années du second Empire, où recherchant, « dans la paix et l'impuissance de la spéculation, le meilleur dénouement de la révolution française, il regrettait amèrement qu'une jeunesse « née, à ce qu'il semblait, avec des cheveux blancs », ne prît nul souci de ce grave problème et ne vît plus « dans la politique libérale qu'un point d'histoire aussi oublié que la théologie janséniste. » (2).

(1) Rémusat, *Saint Anselme*, p. 481.
(2) *Politique libérale*, p. 330 et 403.

La politique de Rémusat est, en effet, comme celle de Mme de Staël, de Royer-Collard et des autres philosophes spiritualistes, éminemment libérale. Cela se comprend, puisque le spiritualisme reconnaît, en même temps que la liberté morale de l'homme, des lois éternelles, identiques à Dieu même, qui nous commandent de la respecter, tandis que le matérialisme, n'admettant rien de semblable, ne peut la respecter que par une généreuse inconséquence : « Le libéralisme, dit-il très-bien, est appuyé sur les droits de l'humanité... Il se réclame des vérités éternelles, de sorte que, suivant l'admirable expression de Turgot, la résistance à l'oppression est une ligue avec Dieu lui-même ; mais l'homme du sensualisme matérialiste, l'*homme machine* est une créature sans dignité et, comme tel, n'a rien à prétendre (1). »

Si le libéralisme de Rémusat lui est inspiré par son spiritualisme, c'est-à-dire par sa conception élevée de la nature humaine, il est modifié par son éclectisme, c'est-à-dire par cette manière large et synthétique d'envisager les questions, grâce à laquelle il rejetait à première vue, comme grossière, toute solution simpliste et s'ingéniait à concilier des éléments inconciliables, en apparence, mais faits en réalité pour s'unir et se compléter mutuellement. C'est ce qui ressort de la façon dont il résout la question du gouvernement, considéré dans ses rapports avec la liberté. Il se prononce catégoriquement contre les gouvernements simples : « Ce qu'on peut appeler

(1) *Politique libérale*, p. 110.

un gouvernement simple, dit-il, c'est la monarchie pure, c'est la démocratie pure, en d'autres termes la société gouvernée immédiatement par une seule volonté, celle d'un homme ou celle du grand nombre. Vers cette extrémité gravitent tous les systèmes absolus (1). » Il se rallie sans hésiter à ces gouvernements mixtes, qui, après avoir été préconisés, dans l'antiquité, par Platon, Aristote, Polybe et Cicéron, ont été, dans les temps modernes, supérieurement analysés par Montesquieu.

L'Angleterre et les états-Unis nous offrent aujourd'hui les deux types les plus achevés de ces sortes de gouvernement, l'Angleterre surtout, où l'élément démocratique est plus fortement maintenu par les deux autres et ne menace pas de tout emporter. Un gouvernement mixte n'offre, en effet, à la liberté toutes les garanties désirables qu'autant que la force dominante y rencontre d'autres forces, qui la contiennent à quelque degré et l'empêchent de se donner arbitrairement carrière.

« Les garanties, dit Rémusat, doivent être sérieuses, consistantes et telles que, dans le cas d'un conflit, la décision suprême, car il en faut bien une, rencontre des obstacles et subisse des délais qui l'obligent à être motivée, réfléchie, discutée (2). » Elles résulteront non-seulement de la savante organisation du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif, mais encore de l'indépendance du pouvoir judiciaire. Or, l'indépendance de ce dernier est, suivant Rémusat, dans la hauteur et

(1) *Politique libérale*, p. 289.
(2) *Politique libérale*, p. 306.

dans la fixité de position de ceux qui le représentent; car il ne croit pas, comme certains politiciens de nos jours, que tout doive plier devant le gouvernement, par cela seul qu'il se donne pour démocratique, et il flétrit avec la même énergie le tribunal révolutionnaire de la Convention et les commissions mixtes du second Empire. Ces garanties, auxquelles il faut ajouter la liberté de la presse et la responsabilité des agents du pouvoir, ne sont pas seulement favorables à la liberté des citoyens, mais encore à la grandeur de la patrie : « Le patriotisme, dit Rémusat, croît en raison de la liberté... Le citoyen qui voit avec orgueil combien sont respectés en sa personne des droits dont les étrangers ont à peine une idée, apprend à estimer son sort, ses lois, son pays, son gouvernement » et à mourir au besoin pour les défendre. C'était pour obéir aux lois d'une patrie aimée et respectée que le soldat lacédémonien et le légionnaire romain se faisaient tuer noblement autour de leur drapeau (1).

Et qu'on ne dise pas que les gouvernements libres sont particuliers à tel ou tel climat, et ne sauraient, sous peine de végéter tristement et de mourir bientôt, être transplantés dans un autre. Si les productions du règne végétal et celles du règne animal peuvent, comme l'expérience le prouve, se développer dans les régions les plus diverses, il doit en être de même, à plus forte raison, de celles du règne humain. Et si, parmi ces dernières, les lettres, les lois, les religions écloses dans un pays fleurissent sans peine dans un autre,

(1) *Politique libérale*, p. 388-390.

comme l'histoire des lettres grecques, de la législation romaine et de la religion chrétienne, si heureusement acclimatées parmi nous, tend à l'établir, il doit en être de même des gouvernements libres en général et des gouvernements constitutionnels en particulier. Aussi voyons-nous que ces derniers, après avoir pris naissance dans la Grande-Bretagne, sont en train aujourd'hui de se répandre dans tous les pays civilisés et de faire le tour de l'Europe (1).

Rémusat a laissé sa trace dans l'histoire de la philosophie, comme dans la philosophie et dans la politique. Comme historien de la philosophie, il a touché, pour ainsi dire, à tous les temps et à tous les lieux. Il s'est occupé de la philosophie française du XIXe siècle, dans les articles de la *Revue des Deux-Mondes*, où il apprécie si bien Jouffroy (1844), le Père Gratry (1856), de Bonald et de Maistre (1857). Il s'est occupé de la philosophie allemande de la même époque dans son rapport sur le concours, où l'ouvrage de Wilm fut couronné (1844), rapport moins remarquable encore par la connaissance profonde et alors si rare des détails que par la pensée supérieure qui les domine et les juge. Mais la philosophie qui a été l'objet de ses plus vives prédilections et à laquelle il revient toujours avec délices, est la philosophie anglaise. C'est à elle qu'il a consacré ce curieux travail sur la religion naturelle, qui est intitulé *Lord Herbert de Cherbury* (1854); cette large étude sur la pensée moderne appliquée à l'organisation de la science, qui a pour titre *Bacon, sa vie et son temps* (1858), et cet ouvrage si plein de faits et d'idées, qui s'appelle l'*Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke,* 2 vol. in-8°, 1875.

(1) *Politique libérale*, p. 406-412.

Mais, parmi les travaux historiques que Rémusat nous a laissés, les plus remarquables sont peut-être ceux qu'il a consacrés au moyen âge. Sans doute il n'est pas le premier qui ait appelé l'attention sur la philosophie autrefois si honnie et si méprisée de cette époque. Avant lui, Victor Cousin avait supérieurement montré que, sous les formules sèches et mortes de la scolastique, vivait l'esprit humain, travaillant malgré tout à sa tâche éternelle et essayant de pénétrer le mystère divin des choses. Mais le grand initiateur s'en était tenu à des indications générales et avait dédaigné de descendre à l'étude des faits particuliers. Ce qu'il n'avait pas fait, Rémusat le fit et voici comment il fut amené à le faire. Il avait composé, vers 1838, un admirable drame, intitulé *Abélard*, qu'il se borna à lire chez lui, devant un petit cercle d'amis et qui n'a été publié que de nos jours. Or, ce travail lui avait donné lieu de faire de vastes recherches sur la philosophie de son héros et sur le milieu intellectuel dans lequel il avait vécu. Il sortit de là un autre ouvrage en deux volumes sur Abélard et son œuvre que l'histoire de la philosophie du moyen âge peut revendiquer comme l'un des plus beaux dont elle ait été l'objet (1845).

L'histoire des amours d'Abélard et d'Héloïse, qui remplit la moitié du premier volume, est généralement regardée comme un chef-d'œuvre : « M. de Rémusat, dit Sainte-Beuve, n'a rien travaillé autant que cette vie; la vigueur érudite s'y combine avec la pensée,

avec l'imagination, avec l'émotion même, et le style, expression et résultat de tant d'alliances, forme une sorte de métal de Corinthe dans lequel on n'est guère habitué à voir resplendir les statues redressées du moyen âge. » Vient ensuite un large tableau, où la scolastique revit tout entière, celui de la grande querelle du réalisme, du nominalisme et du conceptualisme.

Abélard prend parti pour ce dernier et réduit ses adversaires au silence, moins par la supériorité de sa doctrine, qui est au fond la plus faible des trois, que par une vigueur de dialectique qui était sans rivale à cette époque. Aussi ce qui fait la gloire d'Abélard et ce qui fait l'intérêt du livre de Rémusat, c'est moins l'éclat d'un système que le cours du temps a emporté, que l'orgueilleuse confiance de celui qui le soutient dans la raison humaine et que son profond dédain pour la tradition. Non content de pratiquer la dialectique pour elle-même, il tente de l'introduire dans la théologie et s'attire cette dure sentence de saint Bernard : « Il parle de la Trinité comme Arius, de Jésus-Christ comme Nestorius et de la Grâce comme Pélage. » Sous des formes scolastiques et pédantesques, Abélard n'est rien moins qu'un précurseur de la liberté de penser, qu'un aïeul de Descartes.

Après avoir retracé la lutte inégale de la liberté philosophique naissante contre l'autorité ecclésiastique à l'apogée de sa force, Rémusat essaya de décrire le grand duel du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel ; après son *Abélard*, il remonta plus haut dans le moyen âge et écrivit son *Saint Anselme* (1854). C'est surtout

dans ce dernier ouvrage qu'il montre — et c'est un trait qui le distingue de Cousin et de Saisset — son amour de l'histoire pour elle-même : « Les récits d'un vieux passé, dit-il ingénieusement, quand ils ne se réduisent pas à une sèche chronique, prennent un intérêt indépendant de l'importance des événements qu'ils retracent. Il en est, en effet, de la contemplation des vieux faits comme de celle des vieux meubles du moyen-âge, elle nous captive malgré nous. Mais il faut que l'esprit s'y prête de lui-même et que, libre de préoccupations plus sérieuses, il ait du temps pour s'amuser complaisamment du spectacle de ce qui n'est plus(1). » Et voilà que, partant de ces principes, Rémusat, qui était pourtant un esprit profane et émancipé, nous convie à pénétrer avec lui « dans l'ombre de ces monastères où se sont réfugiés, pendant plusieurs siècles, les esprits les plus rares et les plus purs caractères. » Il nous montre dans saint Anselme une âme d'une beauté admirable, pleine de dédain pour les intérêts vulgaires et n'ayant au cœur que deux passions, l'amour de Dieu et l'amour des hommes. Comme le sage de la République de Platon, ce saint personnage s'arrache à regret aux charmes divins de la contemplation pour descendre parmi les hommes. Mais enfin il se décide à se mêler à eux pour y faire pénétrer son idéal, ce qui revient à dire qu'il s'efforce d'y subordonner la société temporelle à la société spirituelle dont il est le représentant. Après nous avoir dépeint le moine et le prince de l'Église, Rémusat nous dépeint le philosophe qui, seul, presque

(1) *Saint Anselme*, p. 15.

sans livres, et par la seule force de son esprit, devance, sur les questions les plus hautes, Descartes et Leibniz.

Nous ne chercherons pas à déterminer, en finissant, les traits qui caractérisent Rémusat, comme philosophe, et qui lui donnent une physionomie à part au sein de l'école spiritualiste du XIXe siècle. Le premier et le plus apparent, c'est qu'il était un homme du monde et un homme de lettres dans un groupe intellectuel presque exclusivement composé de professeurs de philosophie et d'universitaires. Mais c'est là un trait moins caractéristique qu'il ne le semble au premier abord ; car cette école comptait dans ses rangs nombre de personnages aussi remarquables comme écrivains que comme penseurs, un Cousin, un Simon, un Franck, un Saisset, un Bouillier. Ce qui distingue plus particulièrement Rémusat de la plupart d'entre eux, c'est que, n'ayant pas comme eux un enseignement régulier à donner à la jeunesse, il n'éprouve pas au même degré qu'eux le besoin d'avoir pour chaque problème une solution toute prête et laisse plus volontiers certaines questions ouvertes. C'est dire que Rémusat a été un penseur distingué, peu disposé à se payer des idées courantes et assez porté à se poser des questions nouvelles. Cependant il nous a laissé des vues éparses plutôt que des doctrines fortement coordonnées Aussi sa gloire n'est-elle pas tant dans la philosophie proprement dite que dans l'histoire de la philosophie, vers laquelle l'attirait de préférence son esprit moins dogmatique que critique, moins didactique que littéraire. Il s'est fait là un genre à part, assez analogue à celui que Sainte-Beuve s'est fait dans l'histoire de la littérature et consistant avant tout à expliquer les idées par l'homme, les doctrines par la société. Si on joint à ces mérites de Charles de Rémusat celui d'avoir été un homme politique éclairé et libéral, un bon citoyen et un noble cœur, on jugera qu'en le ralliant à son drapeau, l'école spiritualiste avait fait une conquête dont elle avait vraiment droit de s'enorgueillir.

CHAPITRE XI

ADOLPHE GARNIER ET ÉMILE SAISSET

I

ADOLPHE GARNIER

La plupart des penseurs que nous avons étudiés jusqu'à présent, ont été des hommes politiques en même temps que des philosophes et ont partagé leur activité entre la pratique et la spéculation. Tels ont été, pour ne citer que les principaux, Maine de Biran, Royer-Collard, Cousin, Jouffroy et Rémusat. En voici deux qui n'ont vécu que de la vie spéculative et qui, sans se désintéresser de la vie pratique — car ils en ont fait souvent l'objet de leurs pensées, — ne se sont jamais mêlés à son tourbillon. Ce sont deux honorables professeurs de la Faculté de Paris que ceux de notre âge ont pu connaître, Adolphe Garnier et Émile Saisset, dont l'un relève plus particulièrement de Théodore Jouffroy, tandis que l'autre semble vouloir continuer Victor Cousin.

Adolphe Garnier naquit à Paris en 1801. Les leçons de Jouffroy qu'il suivit au collège Bourbon et le prix d'honneur de philosophie qu'il obtint à la fin de l'année

tournèrent son esprit vers des études pour lesquelles il semblait né et dont il ne se détourna un instant, en faisant son cours de droit, que pour y revenir bientôt avec une nouvelle ardeur. Malgré la modération naturelle de son esprit, les idées nouvelles l'attiraient. Aussi il donna un instant dans les doctrines saint-simoniennes, qui n'étaient point encore du reste ce qu'elles furent depuis, et il composa un mémoire, d'ailleurs fort sage, sur la légitimité de la peine de mort (1827). Dans l'intervalle, il avait trouvé sa voie, il était entré dans la carrière de l'enseignement qu'il ne devait plus quitter. Les travaux qu'il publia, pendant qu'il enseignait dans les lycées de Paris, son *Précis de psychologie* (1831), son édition de Descartes (4 vol. in-8°, 1835), son *Essai sur la psychologie et la phrénologie comparées* (1839), sa thèse sur Reid (1840) lui constituèrent des titres sérieux d'abord à la suppléance, puis à la succession de Jouffroy (1842). Il ne s'endormit point dans la chaire que son maître avait si noblement occupée. Il y prépara les matériaux de deux ouvrages également appropriés à son tour d'esprit, ceux de son *Traité de morale sociale* (1 vol. in-8°, 1850), qui lui fut inspiré par les événements de 1848, et ceux de son *Traité des facultés de l'âme*, qui fut l'occupation de toute sa vie (3 vol. in-8°, 1852). Ce philosophe, aussi recommandable comme homme que comme penseur, mourut en 1864, après avoir été cruellement éprouvé dans ses plus chères affections par la perte de son fils unique.

Le *Traité des facultés de l'âme* n'est pas l'ouvrage de psychologie le plus fort qu'ait produit l'école spiritua-

liste ; mais c'est le plus complet. Il n'offre pas les vues originales et profondes que nous avons signalées dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie* de Maine de Biran ; mais il abonde en aperçus fins et ingénieu que l'auteur emprunte quelquefois aux Écossais, ses maîtres préférés, mais qu'il tire le plus souvent de son propre fonds ; car s'il ne pense pas d'une manière bien systématique, il pense néanmoins par lui-même, il est à sa façon et dans sa mesure un philosophe.

Avant de traiter des facultés de l'âme, Garnier traite de l'âme elle-même et s'efforce d'établir qu'elle est distincte du corps ; mais il glisse assez rapidement sur cette partie de son travail, car il incline, comme les Écossais dont il relève, à sacrifier la psychologie rationnelle à la psychologie expérimentale. Cette question préliminaire résolue, il aborde celle qui fait le propre sujet de son livre, la question des facultés. Pour déterminer les facultés de l'âme, il faut, suivant lui, partir des phénomènes qui en dérivent et qui sont seuls observables, pour remonter aux puissances dont ils sont les manifestations. Mais il ne suffit pas que deux phénomènes diffèrent l'un de l'autre pour qu'on soit fondé à les rapporter à deux facultés différentes, il faut encore qu'ils soient indépendants l'un de l'autre. Partant de ces principes dont l'application n'est pas facile et qu'il n'applique pas — il faut le dire — très rigoureusement, Garnier distribue les facultés de l'âme sous les quatre chefs suivants : 1° la faculté motrice ; 2° les inclinations ; 3° la volonté ; 4° l'intelligence ou mieux les facultés intellectuelles. Suivant lui, la force motrice et la volonté sont deux facultés simples et *sui*

generis ; mais il n'en est pas de même des inclinations et des facultés intellectuelles. Ces expressions répondent, en effet, non à deux facultés, mais à deux groupes de facultés extrêmement nombreuses et fort différentes. Il y a donc dans l'âme, non trois facultés, comme on se le figure d'ordinaire, mais une multitude de facultés. Il ne faut pas s'en effrayer, car cinquante facultés ne divisent pas plus l'âme que trois facultés ; il faut, au contraire, s'en applaudir, car substituer cinquante facultés aux trois facultés traditionnelles, c'est opérer, dans la psychologie, une révolution analogue à celle qu'on a opérée dans la chimie, le jour où on a substitué soixante et quelques corps simples aux quatre éléments vulgairement reçus (1).

Nous ne suivrons pas Garnier dans l'étude de toutes ces facultés diverses — cela nous mènerait trop loin ; — nous ferons seulement connaître quelques-unes de ses vues sur la sensibilité et sur l'intelligence.

Garnier désigne toutes les tendances de la sensibilité sous le nom générique d'inclinations et définit l'inclination « une disposition de l'âme à rechercher certains objets, à jouir de leur présence et à souffrir de leur absence. » Il fait remarquer, comme Jouffroy, qu'elles sont primitivement désintéressées, c'est-à-dire qu'elles tendent vers leur objet, sans se préoccuper du plaisir que sa possession leur procurera et avant même de l'avoir goûté. L'homme est alors, suivant l'expression de Zénon, dans la situation de la plante, qui recherche ce qui lui sert et évite ce qui lui nuit, sans y être excitée

(1) *Traité des facultés de l'âme*, t. I, p. 33 et suivantes.

par rien d'agréable ou de désagréable. De l'inclination satisfaite ou froissée naissent le plaisir et la peine ; du plaisir et de la peine, l'amour et la haine envers les objets qui les causent ; de l'absence de l'objet aimé ou de l'objet haï, le désir et l'aversion. Ce sont là autant de modes inséparables de l'inclination et qu'on nomme indifféremment émotions ou passions. Parmi les auteurs qui ont traité de nos inclinations, les uns les ont divisées suivant les modes qu'elles affectent dans leur développement ; les autres, suivant les objets auxquels elles se rapportent. Notre philosophe adopte cette dernière division et reconnaît autant d'inclinations simples et primitives qu'il y a d'objets que nous recherchons pour eux-mêmes. Il est ainsi amené à distinguer quatre classes d'inclinations : 1° celles qui se rapportent à des objets qui nous sont personnels; 2° celles qui nous portent vers nos semblables ; 3° celles qui sont relatives à des objets impersonnels; 4° celles qui offrent un caractère mixte (1).

Garnier passe successivement en revue toutes les inclinations qui entrent dans chacune de ces quatre classes et les décrit minutieusement, conformément à l'habitude qu'il a de diviser et de subdiviser à l'infini les sujets qu'il traite, habitude qui lui fait quelquefois oublier pour de menus détails les vues d'ensemble. Qui croirait, par exemple, qu'il compte jusqu'à seize inclinations distinctes dans la première catégorie qu'il a établie, et qu'il y range, à côté de l'amour de la vie, de l'amour de la propriété et de l'amour de l'es-

(1) *Traité des facultés de l'âme*, t. I, p. 91 et suivantes.

time, — inclinations considérables et parfaitement caractérisées — le choix instinctif de la demeure, l'instinct de construction et d'autres tendances qui ne sont ni plus accusées ni plus importantes ? Cette réserve faite, il faut convenir que les peintures qu'il nous trace de nos inclinations, sont fort exactes et fort agréables. Elles ont même deux avantages sur celles de Jouffroy et des autres philosophes spiritualistes, c'est que les inclinations de l'homme y sont constamment rapprochées des instincts des animaux et perpétuellement expliquées par des exemples historiques bien choisis : l'histoire naturelle et l'histoire humaine y servent d'auxiliaires à la psychologie. On trouve déjà là en germe ce qu'on a appelé, de nos jours, la psychologie comparée. Ainsi, Garnier veut-il établir l'existence de l'amour de la propriété comme inclination particulière et distincte, il en cherche d'abord l'équivalent chez certaines races animales, telles que l'abeille et la fourmi, le loup et le renard, le campagnol et le mulot. Veut-il prouver que la ruse tient plus à l'instinct qu'à l'intelligence, il en constate l'existence chez de simples animaux et chez des hommes médiocrement intelligents, et l'absence chez des hommes doués, comme le grand Arnaud, d'une intelligence supérieure (1).

Garnier applique à l'étude de nos inclinations sympathiques les mêmes procédés qu'à celle de nos inclinations personnelles. Après avoir analysé les principales d'entre elles, la sympathie, la sociabilité, les affections de famille, il les compare à ces mêmes in-

(1) *Traité des facultés de l'âme*, t. I, p. 115 et 140.

clinations, telles qu'elles nous apparaissent au sein du règne animal. Ainsi, pour prouver que l'amour de société ne dérive ni de l'habitude, ni du développement de l'intelligence, mais de la nature même, il divise les animaux en deux grandes classes, qui n'ont point pour caractéristique le plus ou moins d'intelligence, ceux qui vivent solitaires (comme les ours et les lions), et ceux qui sont naturellement sociables (comme les éléphants et les moutons), et montre que c'est à celle-ci qu'appartient l'espèce humaine. Notre philosophe étudie ensuite celles de nos inclinations qui se rapportent à des objets impersonnels. Il traite de l'amour du bien moral, de l'amour du vrai et de l'amour du beau. Ses vues sur ce dernier point méritent d'être recueillies, même après celles de Cousin et de Jouffroy, et sont exprimées avec une distinction tout à fait digne d'un pareil sujet. Parmi les inclinations mixtes ou complexes, il cite principalement l'amitié, qui suppose à la fois l'attachement individuel et le besoin de s'épancher en autrui ; l'amour du pays, qui comprend l'amour du sol et l'esprit de corps tout ensemble ; et le sentiment religieux, qui se compose à la fois de l'amour, du respect et de la crainte d'un être supérieur.

Tout ce travail de Garnier a un défaut assez grave, il est plus descriptif qu'explicatif, et constitue une série de monographies de nos diverses tendances sensibles plutôt qu'une large théorie de la sensibilité. On n'y trouve point cet esprit à la fois profond et synthétique que M. Bouillier montre dans son livre *Du plaisir et de la douleur*, quand il rattache, à l'exemple d'Aristote et de Spinoza, toutes nos tendances à la tendance à persévérer dans l'être et explique par là tous les phénomènes de notre vie affective. Cependant ce travail mérite d'être lu. L'auteur a eu recours, pour le faire, non seulement à l'observation intérieure, mais encore à l'observation sensible et à l'observation sociale ; il a consulté les naturalistes, les voyageurs, les historiens autant et plus que les psychologues. Chez lui, la forme n'est point indigne de la matière. Le style n'est jamais éloquent ; il est toujours clair, élégant et approprié aux choses qu'il exprime. Il y a là, sur les passions, trois cents pages qu'on pourrait détacher et publier à part et qui ne feraient pas trop mauvaise figure à côté de celles que Nicole a consacrées à la même matière.

Il nous resterait, pour donner une idée moins incomplète de l'ouvrage de Garnier, à étudier ses vues sur l'intelligence ; mais une telle étude nous mènerait trop loin. Bornons-nous à dire qu'il distingue, dans l'intelligence, trois groupes de faits, les perceptions, les conceptions et les croyances. La perception est une connaissance dont l'objet existe indépendamment de la perception elle-même : je perçois mon corps, je perçois mon âme, et mon âme et mon corps existent indépendamment de la perception que j'en ai. La conception est une connaissance dont l'objet se confond avec la conception même : quand je conçois le cercle parfait et la vertu parfaite, ces deux objets n'existent pas en dehors de ma conception. La croyance tient, à ce qu'il semble, le milieu entre les deux opérations précédentes ; car son objet peut exister ou ne pas exister hors de l'esprit. Garnier rattache à la perception les

opérations des sens, celles de la conscience et même l'intuition de l'absolu ; à la conception, les idées qui servent de fondement aux mathématiques, à l'esthétique et à la morale ; il fait rentrer dans le domaine de la croyance l'induction, d'une part, l'interprétation des signes, de l'autre, et émet sur ces deux points des opinions vraies ou fausses, mais qui ne sont pas communes. Il se sert même de ses vues psychologiques pour résoudre à sa manière des questions métaphysiques de la plus haute importance, celle de l'existence des corps, celle de l'existence de l'âme et celle de l'existence de Dieu, et pour réfuter quelques-unes des théories auxquelles elles ont donné lieu, celle de Malebranche, celle de Berkeley, celle de Hume et celle de Spinoza : après avoir commencé son livre en simple psychologue, il le finit en métaphysicien (1).

Mais Garnier n'a pas été seulement un psychologue et un métaphysicien; il a encore été un moraliste et un politique. C'est ce qui ressort de l'étude de son livre intitulé : *Morale sociale.* Il y traite des devoirs de l'Etat et des citoyens en ce qui concerne la propriété, la famille, l'éducation, la liberté, l'égalité, l'organisation du pouvoir, la sûreté intérieure et extérieure, et les considère successivement à tous ces points de vue si importants et si variés. Les idées que Garnier émet sur ces divers sujets sont généralement justes et sensées, mais elles sont moins d'un philosophe que d'un publiciste et d'un jurisconsulte. Le philosophe approfondit toujours son sujet, jusqu'à ce qu'il soit arrivé

(1) *Traité des facultés de l'âme,* t. II-III, *passim.*

aux principes, et éprouve toujours la solidité de ces derniers, avant d'y asseoir ses spéculations. Qu'il les raffermisse ou qu'il les ébranle, il fait toujours un travail d'un intérêt éternel, parce qu'il appelle notre attention, à tous tant que nous sommes, non sur les accidents passagers, mais sur le fond immuable de notre nature. Platon, qui affirme la justice, et Pascal, qui la nie, me passionnent presque également. Ces profondes discussions sur les principes, qui donnent un intérêt si puissant aux œuvres des grands maîtres, Garnier semble les éviter à dessein. Il a composé un livre sur la morale sociale, et il ne s'est demandé nulle part s'il y a une morale ; il a suivi dans ses mille applications l'idée de justice, et il ne s'est demandé nulle part s'il y a une justice et en quoi elle consiste. Il part des idées du sens commun, mais il ne cherche ni à les légitimer ni à les éclaircir.

Non seulement Garnier pose des principes sans les discuter, ce qu'il n'est guère permis de faire, même dans un traité de morale pratique, mais il ne rattache point à un seul principe, comme le font d'ordinaire les philosophes, les diverses vérités qu'il expose. Ce sont des idées justes et exactes, chacune en particulier, mais qui ne sont point coordonnées entre elles par une idée dominante et qui ne font pas corps.

Malgré ces défauts, qui d'ailleurs frappent moins la masse des lecteurs que le petit nombre d'entre eux qui font profession de philosophie, le livre de Garnier est vraiment estimable. Il est plein de sentiments honnêtes, d'observations sensées et très propre à ramener à une plus saine appréciation des choses ceux qui ont méconnu de nos jours, comme du temps de

l'auteur, les conditions essentielles des sociétés humaines. Ainsi, il fait bonne justice des déclamations auxquelles on s'est livré contre le capital, en partant de l'idée qu'il est l'ennemi du travail. Bien loin d'en être l'ennemi, il en est, suivant Garnier, le plus utile auxiliaire. Otez au travailleur tout espoir d'acquérir un capital, il cessera immédiatement de travailler; ôtez-lui tout capital effectif, — terres, animaux domestiques, instruments aratoires, provisions accumulées, — il opérera constamment, comme le sauvage, sur une matière brute, et la civilisation ne pourra se développer. Dira-t-on que ce qu'on attaque, ce n'est pas le capital réuni dans les mêmes mains que le travail, mais le capital placé dans les mains de l'oisif? Même à ce point de vue, ces attaques ne portent pas. Si vous forcez le capitaliste à travailler, vous diminuez d'autant les bénéfices des travailleurs non capitalistes; si vous versez son capital dans la caisse de la communauté, vous préparez la misère générale, en émoussant l'aiguillon de la production.

Garnier ne repousse pas avec moins de bon sens les accusations dont le luxe a été l'objet. Il montre très bien qu'aux yeux d'un homme dont l'esprit n'est pas aveuglé par l'envie, ce luxe tant accusé par certains démocrates a un caractère éminemment démocratique; car il tend, non au bien-être de quelques-uns, mais à celui de tous. Le luxe, en effet, n'est qu'une amélioration provoquée par la richesse et qui, après être restée quelque temps le privilège des riches, finit par devenir le patrimoine des pauvres eux-mêmes. Ceux qui déclament contre le luxe font tous les jours ce qu'on

appelait du luxe autrefois. Ils en font, quand ils changent de linge le dimanche ; ils en font, quand ils montent dans ces carrosses, qui sont maintenant à l'usage de tous ; ils en font, quand ils s'installent le soir, près d'un fourneau, dans une chambre bien close. Car ce sont là des avantages qui ont commencé par être le lot d'un petit nombre.

Non content de plaider la cause de la propriété et même celle du luxe, Garnier plaide celle du mariage. Il fait plus, il démontre la convenance morale qu'il y a à le contracter de bonne heure. Que faites-vous, dit-il, du jeune homme, depuis l'âge de vingt ans, où il est formé, jusqu'à celui de trente, où il se marie ordinairement? Vous le condamnez ou à une abstention, qui est contraire à la nature, ou à des relations adultères, qui sont la honte et la destruction de la famille, ou à une vie de débauches grossières, qui le corrompt et le dégrade, ou à la pratique de la séduction qui perd des jeunes filles innocentes et alimente la prostitution. Garnier voit là une polygamie ou tout au moins une *polygynie* déguisée peu en rapport avec l'état de notre civilisation.

Pour remédier au mal, il faut, d'après lui, suivre les indications de la nature: « Dans le règne végétal, dit-il, comme dans le règne animal, le mariage se fait au plus beau temps de la vie. C'est au moment de tout l'éclat de la floraison qu'a lieu la fécondation de la fleur. Aussitôt ce moment passé, elle se flétrit et tombe. C'est au temps de l'ardeur et de la beauté de la jeunesse chez les animaux que se fait l'union des sexes. En est-il ainsi chez les hommes, même dans les socié-

tés modernes? La disproportion de l'âge des deux époux est la cause principale de taches qui souillent encore chez nous le mariage. Voici une jeune fille dans tout l'éclat de sa beauté: son cœur se tourne naturellement vers les jeunes hommes de son âge. Mais, la plupart du temps, c'est une joue flétrie que l'on présente à la fraîcheur de ses lèvres. Voyez si ce n'est pas presque une prostitution, presque une provocation à l'adultère (1). »

Les autres parties de l'ouvrage sont traitées dans le même esprit et avec la même sagesse. Ce qui les caractérise, ou plutôt ce qui caractérise le livre tout entier, c'est l'alliance constante de la philosophie et de l'histoire. Avant de se demander ce qu'une institution doit être, Garnier se préoccupe toujours de ce qu'elle a été, comme s'il craignait, en négligeant le réel, de s'égarer à la poursuite d'un idéal impossible et chimérique.

On voit par cette étude rapide que, sans s'élever bien haut comme philosophe, Garnier a su philosopher à sa manière, c'est-à-dire avec simplicité et bon sens, et maintenir devant des talents plus éclatants que le sien sa modeste originalité.

II

ÉMILE SAISSET

Peu de philosophes offrent entre eux moins de ressemblances que Garnier et Saisset. Garnier s'occupe surtout de l'étude de l'homme, Saisset de celle de

(1) *Morale sociale*, p. 98.

Dieu; le premier recherche principalement les faits particuliers et les détails précis, le second les principes généraux et les vues d'ensemble ; l'un est avant tout un psychologue, l'autre un métaphysicien.

Emile Saisset naquit à Montpellier en 1814 et fit ses études dans le lycée de cette ville. Entré à l'Ecole normale en 1833, il y eut pour maîtres Cousin et Jouffroy et pour condisciples MM. Bouillier et Simon. Après quelques années d'enseignement en province, il vint occuper à Paris la chaire de philosophie du collège Stanislas, puis celle du lycée Charlemagne, puis celle du lycée Henri IV, et joignit bientôt à ces dernières fonctions celles de maître de conférences à l'Ecole Normale. Un peu plus tard, il passa de l'enseignement des lycées à celui du Collège de France, puis à celui de la Sorbonne, où il remplaça Damiron comme professeur d'histoire de la philosophie moderne (1856).

Durant une vie assez courte, mais consacrée tout entière à l'enseignement et à la défense de la philosophie, Saisset trouva le temps de publier plusieurs ouvrages importants. Les premiers furent sa thèse française sur Enésidème et sa thèse latine sur le *Proslogium* de saint Anselme (1840), qui contenaient le germe de ses travaux ultérieurs sur le scepticisme et sur la religion naturelle. Il composa ensuite, en collaboration avec Amédée Jacques et Jules Simon, un manuel bien connu, où il se réserva l'étude de la morale et de la théodicée. Il traduisit, vers la même époque, sous l'empire de ses préoccupations religieuses, les œuvres de Spinoza et les fit précéder d'une longue introduction, où il combattait le panthéisme (1843).

Tout en cultivant avec ardeur la philosophie érudite et savante, Saisset ne négligeait pas la philosophie vivante et militante. Il écrivait, dans la *Revue des Deux Mondes*, des articles fort remarqués sur la philosophie du clergé et sur la renaissance du voltairianisme, où il essayait de se poser en arbitre et en modérateur entre deux partis ennemis, au risque de se les mettre sur les bras l'un et l'autre. Ces articles et d'autres encore ont été réunis en volumes dans l'*Essai sur la philosophie et la religion au* XIX[e] *siècle* (1845); dans les *Mélanges d'histoire, de morale et de critique* (1859); dans les *Précurseurs et disciples de Descartes* (1862). Les derniers écrits de Saisset ont été une traduction de la *Cité de Dieu* de saint Augustin (1855), et un *Essai sur la philosophie et la religion* (1862), qu'on peut considérer comme le plus important de ses ouvrages. Ajoutons-y deux opuscules, l'*Ame et la vie* et *Critique et histoire de la philosophie*, qui parurent un an après sa mort. Il travaillait à la composition d'une histoire générale du scepticisme et en faisait l'objet de ses leçons à la Sorbonne, quand il mourut consumé par le travail et par la fièvre du savoir (1863). Il n'avait pas cinquante ans. M. Duruy, qui venait d'arriver au ministère et de rétablir dans nos écoles l'enseignement de la philosophie, lui fit faire, aux frais de l'État, des funérailles dignes de lui.

Bien qu'il ait toujours été apprécié à sa véritable valeur par les esprits éclairés, Saisset n'a jamais eu une renommée retentissante. Comme tous les penseurs modérés et qui répugnent à flatter les passions d'un parti, il n'a trouvé dans aucun parti des prôneurs enthousiastes. A une certaine époque (1845), lorsqu'il se permit

de trouver excessives les attaques de Michelet contre l'Église, il eut même un moment d'impopularité : on suspecta sa franchise et son indépendance. Rien de plus injuste qu'un tel soupçon. Dans la spéculation, jamais Saisset n'a dissimulé son rationalisme, bien qu'il l'ait exprimé sous des formes réservées et polies; dans la pratique, jamais il n'a courtisé personne, pas plus le pouvoir que la multitude, et il n'y a pas beaucoup d'hommes célèbres dont on puisse en dire autant.

Au moment où le jeune écrivain intervint dans la querelle engagée entre le clergé et l'Université, la philosophie enseignée par cette dernière était en butte à plusieurs reproches. L'abbé Bautain et d'autres ecclésiastiques, plus zélés qu'orthodoxes, lui reprochaient d'être purement profane et de s'appuyer uniquement sur l'intelligence humaine. Or, l'intelligence humaine étant finie ne pouvait, suivant eux, connaître l'infini. Sans doute, répond Saisset, nous ne pouvons avoir de l'infini, c'est-à-dire de Dieu, une connaissance complète et égale à son objet; mais nous pouvons le connaître en une certaine mesure. Quelle est, en effet, la meilleure preuve de l'existence de Dieu, de l'aveu même des adversaires de la philosophie profane? C'est celle qui s'appuie sur l'idée de l'infini, du parfait, de l'absolu, toujours présente au dedans de nous. Mais concevoir l'absolu, le parfait, l'infini, n'est-ce pas avoir précisément cette connaissance de l'infini que l'on conteste? D'autres théologiens, tels que l'abbé Maret, voulaient bien reconnaître que la raison est capable de s'élever jusqu'à la connaissance de l'Être infini; mais ils prétendaient qu'il est dans sa nature de ne

pouvoir le distinguer des êtres finis et qu'elle est, par conséquent, condamnée à un panthéisme irrémédiable. Prétendre, répond Saisset, que la raison, en suivant ses lois constitutives et essentielles, aboutit nécessairement au panthéisme, c'est prétendre que le panthéisme est le seul système raisonnable, ce qui n'est pas moins contraire à la religion chrétienne qu'à la saine philosophie. C'est prétendre, en outre, que l'histoire de la philosophie n'étant que l'histoire de la raison appliquée aux choses de l'ordre moral, elle n'est, à vrai dire, que l'histoire du panthéisme lui-même, ce qui est absolument faux, puisque le panthéisme n'est qu'un accident dans les annales de la pensée réfléchie et que les autres systèmes, notamment le spiritualisme, y tiennent une beaucoup plus grande place (1).

Se tournant ensuite vers Michelet qui attaquait, non plus la philosophie, mais le christianisme, Saisset prend à partie l'éminent écrivain et lui demande où il veut en venir. Vous poussez, lui dit-il, à la dissolution des institutions religieuses; mais que prétendez-vous mettre à la place? Une religion nouvelle ou une philosophie? Car enfin, entre ces deux alternatives, il n'y a pas de milieu. L'homme est un être moral en même temps qu'un être physique; il a besoin du pain de l'âme, en même temps que de celui du corps. Or, qui peut le lui donner, si ce n'est la religion ou la philosophie? Ce sont là les deux seules puissances qui aient qualité pour exercer dans ce monde le ministère spirituel. La religion l'exerçait seule au moyen âge; depuis le XVIe siècle, la philosophie tend de plus en plus à le partager avec elle. Mais enfin il faut qu'elles l'exercent l'une ou l'autre ou l'une et l'autre, sans quoi la vie morale disparaît et avec elle toute civilisation Veut-on une religion nouvelle? Mais « une révélation nouvelle, un christianisme nouveau, ce ne sont là que des illusions et des chimères bonnes à repaître des imaginations malades, et qui ne peuvent séduire un instant un esprit raisonnable un peu versé dans l'histoire du genre humain. » Reste donc la philosophie pour remplir à l'égard des hommes le ministère spirituel. Mais peut-elle le remplir à l'égard de tous, riches et pauvres, savants et ignorants, en s'adressant à leur cœur et a leur intelligence tout ensemble? Il ne le semble pas. On se figure difficilement Kant et Locke prêchant la morale et la religion aux femmes et aux enfants, et les ouvriers et les paysans pâlissant sur les *Méditations* de Descartes et sur la *Théodicée* de Leibniz et essayant d'y comprendre quelque chose. De là la nécessité de laisser la religion accomplir son œuvre de moralisation auprès des masses, comme la philosophie remplit la sienne auprès des esprits cultivés (1).

(1) *Essai sur la philosophie et la religion*, p. 1 et suivantes.

C'est ainsi que Saisset résout cette grande question des rapports de la religion et de la philosophie, qui est, dans l'ordre spéculatif, comme le pendant de la question des rapports de l'Église et de l'État dans l'ordre politique. Tout le monde n'approuvera peut-être pas la solution qu'il en donne, dans un temps où l'on cherche, non à mettre en harmonie, mais à mettre en antagonisme les

(1) *Essai sur la philosophie et la religion*, p. 198 et suivantes.

divers éléments sociaux; mais on conviendra qu'il l'a motivée par des raisons assez plausibles. Il a parfaitement démêlé, dans le livre de Michelet, l'idée principale vers laquelle convergent toutes les autres, et très bien montré qu'elle est non seulement irréalisable, mais encore rétrograde au premier chef; car elle tend à substituer la polémique à la science, en matière religieuse, et à nous faire reculer par delà la philosophie des religions, telle qu'elle avait déjà été comprise par Montesquieu et J.-J. Rousseau. Il a vigoureusement défendu la philosophie contre les attaques des théologiens et nettement fait voir qu'elles sont faites pour l'exaspérer et la précipiter bien au delà de ce panthéisme dont ils l'accusaient sans raison et qui est aujourd'hui bien dépassé. Nous sommes, en effet, d'un pays où il suffit d'agiter dans les airs un drapeau d'une certaine couleur pour qu'aussitôt un drapeau d'une couleur diamétralement contraire flamboie à l'horizon.

Mais pour que cette philosophie, à laquelle il a donné toute son âme et qui est sa religion même, puisse remplir entièrement et avec autorité son ministère spirituel, il faut que les doctrines qu'elle enseigne soient certaines et ne soient point altérées par les erreurs du jour; de là la lutte prolongée et opiniâtre de Saisset contre le scepticisme, d'une part, contre le panthéisme, de l'autre. Frappé des progrès qu'avaient faits parmi nous le scepticisme de Kant et le panthéisme de Hegel, il entreprit de combattre ces deux doctrines, non seulement chez les deux philosophes qui en avaient été les derniers représentants, mais encore chez leurs plus célèbres devanciers. C'était à Kant qu'il pensait, en écrivant sa thèse sur Enésidème, et en commençant sa grande histoire du scepticisme; c'était Hegel qu'il prétendait ruiner dans les esprits, en composant sa longue introduction aux œuvres de Spinoza. Nous ne pouvons que signaler, en courant, quelques-uns des arguments qu'il fait valoir contre les deux systèmes qui le préoccupent.

Les sceptiques, dit Saisset, affirment que la légitimité de la raison ne peut se démontrer et ils en concluent qu'elle est incertaine. Or, ce raisonnement suppose cette majeure : tout ce qui ne peut se démontrer est incertain. Mais cette majeure est absurde; car elle revient à dire que la démonstration est certaine et qu'elle ne l'est pas; qu'elle est certaine, puisqu'on l'exige pour fonder la certitude; qu'elle ne l'est pas, puisqu'elle suppose des principes indémontrables et que l'indémontrable n'est pas certain. D'un autre côté, les panthéistes prétendent que ces êtres libres qui composent par leur réunion le monde moral, ne sont que de vains fantômes. Rien n'existe, suivant eux, que la substance incréée, avec ses attributs infinis et infiniment modifiés, comme le proclame la raison dont les principes immuables ont une tout autre autorité que les données inconsistantes de l'expérience. Mais, répond Saisset, comment les panthéistes pourraient-ils savoir qu'il y a des attributs dans la substance incréée et des modes dans ces attributs, s'ils n'avaient pas emprunté l'idée d'attribut et celle de mode à cette expérience qu'ils réprouvent? Puisque ces philosophes font usage de l'expérience et ne peuvent s'en passer pour

organiser leur système, je suis bien fondé à m'en servir aussi et à la retourner contre eux. Or, l'expérience m'atteste que je suis un être et un être libre, c'est-à-dire quelque chose qui ne se confond ni avec la substance divine ni avec ses attributs ni avec leurs modes et dont le panthéisme, par conséquent, est impuissant à rendre compte. Mais par cela seul qu'il est impuissant à expliquer les faits que l'expérience m'atteste, le panthéisme est un système jugé.

La mission de la philosophie une fois établie et les objections élevées contre elles réfutées, Saisset s'attacha à l'organiser, au moins dans sa partie la plus haute, qui est la métaphysique. C'est dire que la matière, l'âme et Dieu furent tour à tour l'objet de ses spéculations.

Saisset établit l'existence de la matière en se fondant non seulement sur le témoignage du toucher, comme la plupart des philosophes, mais encore sur celui des autres sens. Les sensations que ceux-ci me procurent ne sont pas, en effet, « de pures modifications subjectives de ma sensibilité; ce sont des impressions toutes spéciales, localisées par moi spontanément en un point précis de l'organisme. Or, le fait de la localisation suppose évidemment quelque idée d'étendue. Je ne sens pas seulement mon moi, je sens mon corps, je le perçois par l'ouïe, par l'odorat comme par le tact (1) ». Cela revient à dire que, dans la pensée de notre auteur, le moi et le non-moi ne sont pas deux substances isolées et sans rapport entre elles, mais deux principes

(1) *Scepticisme*, p. 413.

étroitement unis l'un à l'autre et agissant constamment l'un sur l'autre. Il n'y a pas, dans son système, de pont à jeter entre le sujet pensant et l'objet pensé, puisqu'ils se tiennent et sont intimement liés. Sur ce point, Saisset se sépare avec raison des cartésiens pour se rapprocher de Maine de Biran.

Cette union intime, cette pénétration réciproque qu'il admet entre le corps et l'âme, porte Saisset à étendre la sphère d'action de cette dernière. Il ne croit pas, avec Descartes et ses disciples, qu'elle se borne à penser; il estime qu'elle meut le corps et qu'elle sent ses mouvements, c'est-à-dire qu'elle possède, outre la faculté de penser, ce qu'on a nommé de nos jours la faculté motrice et le sens vital. Cependant il ne va pas jusqu'à voir dans l'âme, comme les nouveaux animistes, le principe de la vie et de toutes ses modifications. Ce serait, suivant lui, à l'inverse des savants qui absorbent la psychologie dans la physiologie, absorber la physiologie dans la psychologie. Or, Saisset veut bien agrandir cette dernière, en lui ouvrant de vastes perspectives du côté du corps et du côté de Dieu et en la reliant fortement à la physiologie d'une part et à la métaphysique de l'autre; mais il tient à ce qu'on lui conserve son caractère distinctif, qui est de se développer à la lumière de la conscience et d'avoir le moi pour principal objet et pour centre. C'est par là, suivant lui, qu'elle s'élève au-dessus de toutes les autres sciences, même les plus justement fières de leurs récentes découvertes. Elle a, en effet, en tant que science du moi, un avantage qu'elles n'ont pas, celui de saisir une vraie cause, qui est le moi lui-

même, tandis qu'elles ne saisissent que des causes apparentes, c'est-à-dire des faits qui précèdent d'autres faits, mais qui ne les engendrent pas. C'est par là qu'elle fournit à la philosophie un point de départ solide et donne une base inébranlable à ses spéculations (1). C'est là, comme on voit, du biranisme le plus net et le mieux caractérisé.

De l'étude de la matière et de celle de l'âme, Saisset passe à celle de Dieu. Sa théodicée n'est autre que la théodicée spiritualiste de Platon et de Leibniz, fécondée à l'aide des procédés psychologiques récemment inaugurés par Maine de Biran. Elle roule tout entière sur la question de l'existence de Dieu, sur celle de sa nature et sur celle de ses rapports avec le monde. Saisset résout la première en déclarant que l'existence de Dieu est une vérité à la fois intuitive et discursive, mais intuitive surtout, et en affirmant, avec Cousin, que les preuves qu'on en donne sont moins des preuves réelles que des analyses du mouvement spontané par lequel nous nous élevons jusqu'à l'être divin. M. Ravaisson trouve cette manière de démontrer Dieu un peu sommaire, et je ne sais si, à son point de vue, il a raison; car lui-même le démontre non moins sommairement, à ce qu'il semble, quand il dit, avec Pascal, que nous l'admettons parce qu'il est sensible au cœur et, avec le Père Gratry, que nous le saisissons par une sorte de sens divin. Saisset résout la seconde question, celle de la nature de Dieu, en proclamant, avec Aristote et Leibniz, que Dieu est éternellement déterminé,

(1) *L'âme et la vie*, p. 81.

parfait, se suffisant à lui-même, et en opposant ce Dieu éternellement déployé et épanoui au Dieu du panthéisme, qui n'est d'abord qu'un germe obscur et qui n'acquiert que peu à peu et par suite d'un développement graduel quelques-uns des attributs qui existent tous à la fois et de toute éternité dans le sein auguste du Dieu véritable. Jusqu'ici la théodicée de Saisset donne peu de prise à la critique.

Une autre question que ce philosophe a traitée avec non moins de soin et d'exactitude, c'est celle de la création. Durant la période hégélienne de sa carrière philosophique, Cousin l'avait résolue dans un sens panthéistique peu contestable. Il avait défini Dieu « un Dieu à la fois vrai et réel, un et plusieurs, éternité et temps, espace et nombre, essence et vie, indivisibilité et totalité, principe, fin et milieu, au sommet de l'être et à son plus bas degré, *infini et fini tout ensemble*, c'est-à-dire à *la fois Dieu, nature et humanité*; ce qui revenait à dire, s'il est possible de dégager une idée claire de cette phraséologie sibylline, que Dieu, que l'infini n'est pas simplement l'auteur de la nature et de l'humanité, en un mot, des choses finies, mais l'étoffe dont elles ont été faites. Plus tard, il renonça à cette conception panthéistique pour revenir à une conception plus saine et peu différente de l'idée chrétienne. Saisset n'a fait que suivre l'impulsion que le maître avait donnée, sauf à aller encore plus avant dans cette nouvelle voie. En agissant ainsi, ces deux philosophes n'ont pas cru renoncer au libre usage de la raison et subordonner la philosophie à une autorité étrangère. Si la philosophie se rencontre sur ce point, comme sur tant d'autres,

avec la théologie, c'est, suivant eux, que cette dernière n'est pas, comme le vulgaire se l'imagine, une œuvre conçue et élaborée en dehors des lois de la raison, mais le chef-d'œuvre de la raison même, auquel, depuis dix-huit siècles, soit dans les méditations silencieuses des cloîtres, soit dans les discussions ardentes des conciles, tous les grands esprits de la chrétienté ont collaboré, comme autrefois tous les aèdes du monde grec collaborèrent à cette œuvre collective et admirable qu'on nomme les poèmes d'Homère.

La question de l'infinité du monde offrait peut-être encore plus de difficultés que la précédente et Saisset ne l'a pas résolue à la satisfaction de tous les esprits éclairés. La solution qu'il en donne est celle que Jean Reynaud en donnait exactement à la même époque et repose sur des raisons à peu près semblables. Sans approuver tous les arguments que Martin (de Rennes) fait valoir contre elle, nous hésitons à l'admettre et nous restons volontiers, à cet égard, dans l'attitude dubitative de Kant. Nous avons, en effet, de la peine à comprendre que le monde ait déjà actuellement une durée infinie, puisque tout instant qui s'écoule y ajoute quelque chose et que le propre de l'infini est de n'être susceptible d'aucune augmentation. Il faut, malgré tout, savoir gré à Saisset d'avoir conçu si grandement cet univers, où je ne dis pas l'homme, je ne dis pas notre globe, mais notre système solaire tout entier apparaît comme une goutte d'eau dans l'Océan. Il montre ici une hardiesse métaphysique qui tranche avec sa circonspection ordinaire et

qu'il ne faut pas critiquer trop sévèrement ; car on ne peut faire des conquêtes sur le domaine de l'inconnu qu'à la condition de beaucoup oser.

Quant à l'existence de la Providence, Saisset l'a établie par des raisons élevées, mais un peu trop vagues et trop générales ; il a trop reculé devant les détails précis, qui pouvaient éclairer et vivifier ce grand sujet. Il a aussi examiné d'une manière trop sommaire les difficultés auxquelles cette vérité pouvait donner lieu.

Malgré ces imperfections et ces lacunes, la théodicée de Saisset est une œuvre éminemment estimable, où il a mis non seulement tout son esprit, mais encore toute son âme. Les grandes questions qu'elle comprend l'occupèrent toute sa vie et le poursuivaient encore sur son chevet, à l'heure de sa mort : « Quelle destinée est la nôtre ! disait-il, à cet instant suprême, à quelqu'un qui nous l'a répété. L'animal meurt sans le savoir ; moi je meurs le sachant et méditant sur cet avenir dont je vais bientôt franchir le seuil ! » C'est par ce noble souci des choses éternelles et par son souverain dédain pour les choses périssables qu'Émile Saisset a mérité de prendre place parmi les philosophes de notre siècle, non loin de ce Théodore Jouffroy qui fut son maître et dont il partagea à la fois les hautes aspirations et la courte destinée.

Si distingué qu'il fût comme philosophe, Saisset l'était peut-être encore plus comme historien de la philosophie. Il possédait tout ce qu'il fallait pour réussir dans ce dernier genre : la conscience et l'exactitude dans les recherches, l'ampleur et la lucidité dans l'ex-

position, la précision et la vigueur dans la discussion. Malheureusement il ne lui a pas été donné de déployer ces qualités précieuses dans un travail d'ensemble et d'élever à l'histoire de la philosophie un véritable monument. Il ne nous a laissé que des monographies, achevées pour la plupart, mais enfin que des monographies. Elles se rapportent les unes à l'antiquité, les autres au moyen âge, les autres enfin à l'âge moderne et roulent presque toutes sur les divers représentants de ce scepticisme et de ce panthéisme qui avaient été les deux constants objets de ses préoccupations.

Saisset a consacré à la philosophie ancienne trois études importantes : son étude sur Enésidème, qui n'est autre chose que sa thèse de doctorat; son étude sur l'École d'Alexandrie qu'il publia dans la *Revue des Deux-Mondes*, quand parut la belle histoire de M. Jules Simon, et son étude sur la philosophie de saint Augustin, qu'il plaça, comme introduction, en tête de sa traduction de la *Cité de Dieu*. La première est la plus remarquable par la nouveauté du fond comme par la sobriété de la forme. L'auteur y distingue d'abord le scepticisme de la sophistique et des autres doctrines avec lesquelles on serait tenté de le confondre et signale les causes qui déterminent ordinairement son apparition. Il s'efforce ensuite, en rapprochant et en discutant les textes de Diogène, de Sextus, de Photius, de reconstituer nettement la figure, jusqu'alors indécise, d'Énésidème et de montrer en lui un vrai précurseur de Hume et de Kant.

L'étude sur l'école d'Alexandrie est d'un genre différent. Elle n'offre presque point de recherches personnelles et précises et est écrite d'un style un peu trop oratoire et trop solennel. — C'est un défaut assez fréquent chez Saisset. — Cependant elle présente un intérêt élevé et nous fait bien comprendre le rôle de ces penseurs qui, après avoir recueilli les plus nobles doctrines de l'ancien monde et leur avoir donné pour couronnement la dialectique de Platon, essayèrent de maintenir le vieux polythéisme contre le flot toujours montant des idées nouvelles et tinrent longtemps en échec toutes les forces réunies du christianisme. L'étude sur la philosophie de saint Augustin a également son mérite et sa valeur. L'auteur y traite successivement de la philosophie du christianisme, de l'alliance du platonisme et du christianisme, ainsi que de leur accord en matière de logique, de métaphysique et de morale. Ces simples indications suffisent pour montrer combien ce travail, malgré l'emphase qui le dépare quelquefois, doit offrir d'intérêt aux esprits méditatifs et aux âmes religieuses.

Nous ne passerons pas en revue les travaux que Saisset a consacrés à plusieurs philosophes soit du moyen-âge, soit de la Renaissance, soit des temps modernes, à saint Anselme, à Maïmonide, à Roger Bacon, à Giordano Bruno, à Ramus, à Michel Servet, à Descartes, à Malebranche, à Kant, à Hegel. Bornons-nous à dire que, si ces travaux ont souvent le défaut d'être des travaux de seconde main, ils ont fréquemment le mérite d'agrandir les sujets particuliers qu'on y traite en les élevant jusqu'à la région des idées philosophiques et générales. La plus remarquable de ces études est peut-être celle qui occupait Saisset durant les der-

niers mois de sa vie, son émouvante étude sur Pascal, qu'Amédée Saisset son frère appelait avec raison ses *novissima verba*. Nous en avons nous-même entendu, à la Sorbonne, la partie la plus saillante et nous nous souvenons encore de l'admiration sympathique avec laquelle elle fut accueillie par une auditoire intelligent.

On connaît maintenant la philosophie, disons mieux, la métaphysique d'Emile Saisset; car il s'est attaqué de préférence aux questions les plus hautes, aux questions maîtresses, persuadé que, celles-là résolues, les autres le seraient par cela même. Sa polémique contre le traditionalisme et le voltairianisme, contre le scepticisme et le panthéisme, ne fut pas un hors-d'œuvre dans son entreprise : elle en fut la préparation. Avant d'établir la vérité ou ce qu'on prend pour elle, il faut bien détruire l'erreur qui en usurpe la place. Quant à sa philosophie religieuse, qui constitue son œuvre capitale, toutes les parties n'en sont pas également fortes et originales, mais toutes sont traitées avec l'élévation magistrale et l'émotion contenue qu'un tel sujet commande. Ses vues sur la matière et sur l'âme, bien que d'une brièveté regrettable, ne sont pas dépourvues de valeur et complètent assez heureusement le travail d'un penseur enlevé à la science en pleine activité et en pleine vie, au moment où son autorité allait croissant et où son talent semblait encore grandir. Ajoutons pourtant, non pour tempérer nos regrets, mais pour rester strictement fidèle à l'exactitude historique, que ce talent avait peut-être dès lors donné toute sa mesure. Il était, en effet, de ceux qui se distinguent par la dia-

lectique et l'éloquence plus que par l'observation des faits et la richesse des aperçus et qui n'ont ni assez de souplesse pour se transformer facilement ni assez de fécondité pour produire beaucoup d'idées nouvelles.

CHAPITRE XII

DÉVELOPPEMENTS DU SPIRITUALISME — SON INFLUENCE

I

DÉVELOPPEMENTS DU SPIRITUALISME

Après avoir insisté un peu longuement sur les principaux philosophes de l'Ecole spiritualiste, nous sommes contraint par les limites de ce travail de glisser rapidement sur un grand nombre d'autres, qui ont servi utilement la science et dont quelques-uns mériteraient une étude approfondie. Nous ne parlerons ni de Kératry ni de Droz, deux auteurs qui furent plutôt moralistes et écrivains que philosophes ; ni de Paffe et de son livre estimable sur la sensibilité ; ni de Massias et de ses écrits un peu diffus sur Dieu, l'homme et la nature, qu'il couronna, vers la fin de sa carrière (1831), par un *Traité de philosophie psycho-physiologique.* Mais nous ne pouvons passer sous silence un élève de Cousin, un condisciple de Jouffroy, qui fut, dès le

début, leur auxiliaire le plus actif et dont le nom, maintenant un peu oublié, fut longtemps associé aux leurs. Philibert Damiron — c'est de lui qu'il s'agit — (né en 1794, mort en 1862) consacra toute sa vie à l'enseignement soit dans les collèges, soit à l'Ecole normale, soit à la Sorbonne. Cependant, à un certain moment, il écrivit, dans le *Globe* de la Restauration, plusieurs articles qui furent remarqués de la jeunesse et dont un de ses disciples, M. Vacherot, se plaisait encore longtemps après à rappeler le souvenir. Ce fut de là que sortit, en 1828, son intéressant *Essai sur l'Histoire de la philosophie en France au* XIX*e* *siècle* (2 vol. in-8°). Il publia plus tard deux autres ouvrages qui présentent, avec le même intérêt que le précédent, plus de force et de maturité, son *Essai sur la philosophie en France au* XVII*e* *siècle* (1846) et ses *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au* XVIII*e* *siècle*, 2 vol. in-8° (1862).

Les écrits dogmatiques de Damiron sont une *Psychologie*, une *Logique* et une *Morale*, qui composent par leur réunion un vrai cours de philosophie. L'auteur y développe, non sans une certaine originalité dans les détails, les idées de Cousin et y ramène, comme Jouffroy, la plupart des problèmes philosophiques au problème moral. A ses yeux, la psychologie n'est qu'un ensemble de vues théoriques propres à en préparer la solution, et la logique n'en est qu'une solution partielle, puisqu'elle a pour but notre seul perfectionnement intellectuel, qui est un simple fragment de notre perfectionnement total.

Les ouvrages de Damiron sont parfois diffus et l'esprit scolastique y étouffe parfois le sens de la réalité.

Ainsi, dans sa Logique, il fait une énumération sans fin des différentes manières de classer les systèmes, et, dans sa Morale, il donne plus de place à l'exposition de nos devoirs envers les minéraux, les végétaux et les animaux, qu'à celle des devoirs que la famille nous impose. Mais il est un livre où il a évité les défauts que nous venons de signaler et déployé des qualités précieuses, c'est celui qui est intitulé *Souvenirs de vingt ans d'enseignement à la Faculté des Lettres de Paris* (1859). Là il étudie les questions qui doivent plus particulièrement préoccuper le philosophe vieillissant, au moment où il voit déjà les ombres éternelles descendre pour l'envelopper. Il y traite de la Providence et de son action sur le monde, de l'immortalité de l'âme et de la vie future, et trouve pour parler de tout cela des expressions qui vont au cœur parce qu'elles en viennent.

Après ce penseur paisible et purement spéculatif, il n'est que juste de citer un de ses collègues à l'Institut, qui trouva le temps, durant une carrière politique très occupée et très brillante, de consacrer à la philosophie plusieurs travaux importants. Héritier des vues élevées, comme de l'esprit libéral de Mme de Staël dont il avait épousé la fille, le duc Victor de Broglie (né en 1785, mort en 1870) prit une part active au mouvement intellectuel de la Restauration et publia, dans la *Revue française* (1828), des articles de haute législation et de philosophie, qui étaient presque de véritables ouvrages. Dans l'un, il traitait du droit de punir et recherchait, avec un esprit vraiment philosophique, en quoi il consiste, à qui il appartient et à quelles conditions il doit être exercé ; dans un autre, il attaquait le système de Broussais et s'efforçait, par une discussion précise, serrée et nullement déclamatoire, d'en ruiner les fondements. Non content de défendre le spiritualisme, de Broglie s'attacha à faire passer dans les faits la morale qui en découle. Il fut parmi nous un des plus ardents promoteurs de l'affranchissement des noirs et un des plus vigoureux champions des gouvernements libres.

Non loin des philosophes précédents, on peut placer le laborieux et savant Tissot, si longtemps professeur à la Faculté des Lettres de Dijon, qui, non content d'avoir traduit tant bien que mal plusieurs ouvrages de Kant, notamment la *Critique de la raison pure* (1835), à une époque où ce penseur était réputé intraduisible, nous a laissé tant de travaux personnels sur la psychologie, la morale et les autres parties de la philosophie. Profondément imbu des idées de la droite kantienne, comme M. Renouvier l'a remarqué, il s'est toujours distingué par un esprit critique et une indépendance religieuse qui lui donnent une physionomie à part parmi les philosophes spiritualistes de notre pays. Il pense assez fortement, bien qu'un peu confusément ; mais chez lui le don de l'expression ne répond pas à celui de la conception. Nous avons de lui, entre autres ouvrages, — car il en a écrit beaucoup, — la *Vie de l'âme* (2 vol. in-8°, 1861), où il traite également de la psychologie expérimentale et de la psychologie rationnelle et où il soutient, comme M. Bouillier, la thèse de l'animisme ; l'*Imagination* (1868), où il prend à partie les principales superstitions tant anciennes que modernes ; les *Principes de morale* (1866), qui furent couronnés par l'Ins-

titut *ex æquo* avec l'ouvrage de Pezzani auquel ils nous paraissent bien supérieurs; le *Mariage*, où l'auteur se pose en champion du divorce, tout en dédiant son livre à la fidèle compagne de sa vie; le *Suicide*, qui date d'une époque bien antérieure (1840) et où il s'attaque, en même temps qu'à cette maladie morale, à l'esprit de révolte dont elle semble l'expression.

Un auteur qui se rapproche de Tissot par sa connaissance de la philosophie allemande et aussi par son style un peu germanique, mais qui diffère de lui par ses tendances doctrinales, c'est l'alsacien Matter (né en 1791, mort en 1864). Après avoir fait ses études au gymnase protestant de Strasbourg, Matter alla suivre, à Gœttingue, les leçons de Bouterweck. Il y puisa ce goût pour le mysticisme qu'il conserva toute sa vie et qui le caractérise au sein de l'école spiritualiste française. Ce fut ce goût qui lui inspira son *Mémoire sur l'Ecole d'Alexandrie*, qui fut couronné par l'Académie des inscriptions, en 1817, et qui devait frayer la voie à des travaux plus considérables, ainsi que son histoire si neuve et si savante du *Gnosticisme* (1828), qui fut également couronnée et qui n'a pas été dépassée depuis, Ce fut sous la même inspiration qu'il produisit, vers 1862 et 1863, son livre sur *Saint-Martin* et son livre sur *Swedenborg* à l'élaboration desquels nous avons nous-même assisté à Strasbourg, dans les soirées philosophiques auxquelles l'auteur voulait bien nous convier. Il avait cependant écrit, dans l'intervalle, un grand nombre d'ouvrages auxquels les préoccupations mystiques paraissent être restées étrangères. Le plus célèbre est celui qui a pour titre *Influence des mœurs sur les lois et des lois sur les mœurs* (1832), que l'Académie française honora d'un prix extraordinaire de dix mille francs. Après Matter, il convient de citer deux de ses collègues à la Faculté de Théologie de Strasbourg, Wilm et Bartholmess, l'un d'un esprit plus ferme et plus vigoureux, l'autre d'un talent plus souple et plus flexible. Le premier a, comme on sait, concentré toute sa force et condensé tout son savoir dans un monument unique, dans cette grande *Histoire de la philosophie allemande*, 4 vol. (1846), qui permet aux plus profanes de s'initier à un mouvement d'idées sans pareil et dont il leur serait impossible sans elle de se donner à eux-mêmes le merveilleux et instructif spectacle. Le second a déployé ses facultés à la fois philosophiques et littéraires dans son *Giordano Bruno*, 2 vol. (1845), dans son *Histoire de l'Académie de Prusse*, ainsi que dans son *Histoire des doctrines religieuses de la philosophie moderne* (1855).

C'est également au mouvement philosophique de Strasbourg que se rattachent quelques-uns des travaux de notre vieil ami Maurial, qui fut pendant quelques années professeur à la Faculté de lettres de cette ville. Né à Montpazier, dans la Dordogne (1816), et parent par sa mère de Maine de Biran, Maurial avait, comme ce dernier, la passion de la vérité pour elle-même. Aussi son maître Vacherot, qui enseignait dans un collège du Midi, n'eut pas de peine à le séduire à la philosophie. Sa thèse sur le *Scepticisme de Kant* (1856) et sa thèse sur la *Liberté d'après Origène* (1856) dénotent un penseur sérieux et qui aime à aller au fond des choses. Maurial avait encore composé deux Mémoires, l'un sur le *Rôle de*

la psychologie en philosophie, l'autre sur la *Philosophie de saint Augustin*; mais ils sont restés manuscrits. Le premier qu'il avait improvisé en quelques semaines, à notre instigation, et qui fut couronné *ex æquo* avec celui de M. Nourrisson, contenait une vue importante, qui n'était pas commune à cette époque, c'est que l'âme se perçoit directement, au lieu de se concevoir d'après les phénomènes qui la modifient.

Nous ne saurions oublier, dans cette rapide revue des philosophes de la province, de vieux maîtres comme Gatien Arnoult, Charma et Martin dont tant de générations, à Toulouse, à Caen et à Rennes, ont entendu la voix. Il n'y a pas lieu d'insister sur le premier, qui se livra à une agitation plus bruyante que féconde et qui passa vite de la philosophie à la politique. Mais le second (né en 1801, mort en 1869), tout en s'inspirant de l'esprit libéral, fit, à Caen, des leçons solides que la jeunesse des écoles suivait avec ardeur et dont un juriconsulte éminent, M. Caillemer, nous parlait encore dernièrement avec une admiration sympathique. Ses principaux ouvrages sont sa thèse sur le *Langage*, son *Essai sur les bases et les développements de la moralité* (1834) et ses *Leçons de logique et de philosophie sociale* (1838). Martin de Rennes est à la fois philosophe, érudit et catholique, et met assez souvent sa philosophie et son érudition au service de son catholicisme. Tout le monde connaît sa traduction et son commentaire du *Timée*, un des ouvrages qui font le plus d'honneur à l'érudition française; sa *Philosophie spiritualiste de la nature*, qui a ouvert parmi nous une voie alors toute nouvelle ; sa *Vie future*, où toutes les doctrines des anciennes religions et toutes celles des anciennes et modernes écoles de philosophie sont habilement comparées et finalement sacrifiées au dogme de l'immortalité personnelle et à celui de la résurrection des corps.

On peut rapprocher de Martin de Rennes Bouillet et Bouchitté, l'un pour son érudition aussi précise qu'étendue, l'autre pour ses préoccupations, sinon catholiques, au moins religieuses. Bouillet (né en 1798, mort en 1864) porta dans les éditions des philosophes qu'il a données au public l'exactitude qui caractérise le dictionnaire auquel il a attaché son nom. Cela est vrai de ses éditions des œuvres philosophiques de Cicéron et de Sénèque qu'il fit paraître dans la collection Lemaire; mais cela est vrai surtout de son édition de Bacon, la plus complète et la meilleure qu'il y ait, ainsi que de sa traduction de Plotin qu'il a enrichie de notes si savantes, de renseignements si instructifs et de rapprochements si curieux. Les travaux de Bouchitté (né en 1795, mort en 1866) ont beaucoup moins d'importance. Il nous a laissé un livre, intitulé *Le rationalisme chrétien à la fin du XIe siècle* (1842), qui contient, avec une longue introduction explicative, la traduction des deux ouvrages de saint Anselme et celle du *Liber pro insipiente* de son adversaire.

En passant des philosophes précédents à Jacques, à Barni et à Bersot, trois victimes de nos discordes civiles, nous passons d'une sphère calme à une sphère plus ou moins agitée. Condamné avec une sévérité impitoyable pour quelques hardiesses de langage, du reste peu en rapport avec ses écrits antérieurs, Amédée Jacques (né en 1813, mort en 1865), alors directeur

de *la Liberté de penser*, fut obligé non seulement de renoncer à l'enseignement, mais encore de s'enfuir en Amérique. Il ne nous reste guère de ce penseur malheureux que la Psychologie qu'il publia dans le *Manuel* édité sous son nom et sous ceux de Simon et de Saisset (1846), un *Mémoire sur le sens commun* (1847), et des introductions aux œuvres de Fénelon, de Leibniz et de Clarke, où rien ne s'éloigne sensiblement de la doctrine commune à toute l'école spiritualiste. Quant à Barni, que nous avons vu siéger, à Genève, à côté de Garibaldi, au congrès de la paix, puis en France, dans nos Assemblées parlementaires, il a traduit quelques ouvrages de Kant avec plus de précision et d'élégance que Tissot et en accompagnant ses traductions de commentaires perpétuels. On a aussi de lui deux volumes d'études sur les *Philosophes du* XVIIIe *siècle* et un volume sur la *Morale dans la démocratie* (1868), qui ne se distinguent ni par la nouveauté des idées, ni par l'éclat du style.

Bien qu'il eût composé une thèse brillante sur la Providence divine d'après saint Augustin (1848), Bersot (né en 1816, mort en 1880) a moins été un métaphysicien pur qu'un moraliste et un écrivain. C'est comme moraliste et un peu aussi comme écrivain qu'il est arrivé à l'Académie des sciences morales et politiques. Mais il tenait, lui aussi, passionnément aux doctrines élevées qui constituent le spiritualisme. Quand la réaction de 1850 essaya de mutiler l'enseignement de la philosophie dans ses parties les plus hautes, en le ramenant tout entier à celui de la logique, il écrivit plusieurs lettres piquantes à l'adresse de ces singuliers législateurs,

qui croyaient élever le cœur de la jeunesse en la détournant des grandes spéculations sur Dieu et sur l'âme et en la réduisant à la contemplation des innocentes beautés du syllogisme. La même doctrine qui inspirait les livres de Bersot, le soutint dans sa vie. Il se dévoua simplement et noblement à la cause libérale et, quand il se sentit consumé par une maladie cruelle dont il pouvait mesurer jour par jour les progrès, il supporta ses souffrances avec le stoïcisme que l'on sait, grâce à ce spiritualisme dans lequel il fallait, suivant lui, savoir vivre et mourir. Comme pour mieux marquer l'origine en même temps que la nature de sa foi, il avait écrit, peu de temps avant sa mort, son éloge de Cousin, qui peut être considéré comme son testament philosophique. On a encore de lui *Mesmer et le magnétisme* (1864); *Études sur le* XVIIIe *siècle* (1855); *Essais de philosophie et de morale* (2 vol.) (1864); *Libre philosophie* (1868).

Nous ne pouvons que mentionner, avant de finir, Lefranc et son *Esprit moderne au point de vue religieux* (1869); Pezzani et ses *Principes de morale* (1859); Javary et ses deux ouvrages l'*Idée du progrès* (1851) et *La Certitude* (1846); Gratacap et son travail sur la mémoire (1865). Mais nous devons nous arrêter plus longtemps sur Albert Lemoine (né en 1826, mort en 1874) qui, malgré sa courte vie, nous a laissé plusieurs études remarquables qu'on lit encore avec intérêt et profit. Ce qui les caractérise, c'est qu'elles roulent toutes sur une seule question maîtresse, celle des rapports de l'âme et du corps. Par là elles servent en quelque sorte de transition entre la psychologie un peu abs-

traite de l'âge précédent et la psychologie concrète d'aujourd'hui.

Lemoine avait préludé à ces différentes études par une thèse sur Charles Bonnet, considéré à la fois comme philosophe et comme naturaliste (1850) Son *Mémoire sur le sommeil*, qui fut couronné par l'Académie des sciences morales, vint ensuite (1855). L'auteur y traita *in extenso* un sujet que Maine de Biran et Jouffroy n'avaient qu'effleuré et prit, entre ces deux psychologues, dont l'un ne donnait pas assez et dont l'autre donnait trop à l'activité raisonnable durant le sommeil, une position intermédiaire. Du sommeil à la folie la transition est assez naturelle ; car la vie intellectuelle est à la fois troublée et affaiblie dans l'un de ces états comme dans l'autre. Lemoine étudie cette maladie mentale dans son livre intitulé : l'*Aliéné devant la philosophie, la morale et la société* (1862), où il prend, pour ainsi dire, possession au nom de la philosophie d'un domaine que la physiologie avait jusqu'alors revendiqué comme lui appartenant en propre. Il y établit que la raison de l'aliéné, de même que celle du dormeur, n'est pas éteinte, mais simplement obscurcie par les troubles des sens et de l'imagination. Seulement il fait peut être, comme on le lui a reproché, les vrais fous un peu trop sages et ne les distingue pas suffisamment des simples hallucinés.

Dans son opuscule sur la *Physionomie et la Parole* (1865), Lemoine, sans cesser d'être spiritualiste, se distingue également des spiritualistes qui l'avaient précédé. Bien loin d'admettre, comme Jouffroy et Garnier, une faculté d'expression et d'interprétation, pour expliquer la production et l'intelligence des signes, il cherche à en rendre compte par des analyses précises qui sont restées dans la science et qui pourraient figurer sans disparate à côté de celles de Darwin. En suivant la voie dans laquelle il était entré, Lemoine avait été amené à croire que l'âme ne sent pas seulement les autres corps, mais encore le sien propre, avec toutes les modifications qu'y produit le mouvement incessant de la vie. C'est pourquoi il ajouta aux cinq sens vulgairement reçus un sixième sens qu'il nomma sens vital. C'est ce qu'on peut voir dans son livre intitulé l'*Ame et le Corps* (1862). Mais, malgré l'action et la réaction réciproques qu'il reconnaît aux deux substances qui nous constituent, Lemoine n'attribue nullement à l'une la vie qui anime l'autre : il se prononce résolument contre le nouvel animisme. Que l'âme sente le corps, il l'admet parfaitement ; mais ce qu'il n'admet pas, c'est qu'elle produise tous les phénomènes dont il est le théâtre et surtout qu'elle le forme et le façonne par son énergie propre (1). — Quand on lit toutes ces observations vraies ou fausses, mais si nettes et si précises, on regrette que Lemoine ait été sitôt ravi à la science dont il pratiquait si bien les procédés et parlait si bien le langage.

Ce tableau des développements du spiritualisme français serait beaucoup plus éclatant, si nous ne nous étions pas borné à y faire entrer les auteurs morts, dont quelques-uns sont aujourd'hui assez obscurs, et si nous n'en avions pas exclu de parti pris les auteurs vi-

(1) V. son mémoire intitulé *Stahl et l'animisme* (1858).

vants, dont un certain nombre jouissent à l'heure qu'il est d'une légitime célébrité. Tel qu'il est, il suffit pour montrer que cette doctrine n'est pas restée stérile, durant la première moitié de notre siècle, comme on le prétend quelquefois, et qu'elle a attesté sa fécondité par des productions, sinon illustres, au moins recommandables. Voyons maintenant quelle influence elle a exercée dans les sphères voisines de la philosophie, dans la science et dans la littérature.

II

INFLUENCE DU SPIRITUALISME

Ce n'est pas dans le domaine des sciences physiques que l'action du moderne spiritualisme s'est fait le plus fortement sentir, et il n'y a pas lieu d'en être étonné. Ses plus illustres représentants, un Cousin, un Jouffroy, étant de simples lettrés, ne pouvaient songer à soumettre à leur empire des régions intellectuelles qu'ils ne connaissaient pas. Cependant, par la seule force des choses, la prédominance momentanée du spiritualisme en métaphysique affaiblit la tendance au matérialisme dans l'ordre scientifique lui-même. C'est ce dont il est facile de se rendre compte en jetant un rapide coup d'œil sur les travaux philosophiques que la physiologie du XIXe siècle a enfantés. Quand on lit les écrits de Flourens, soit l'*Instinct et l'Intelligence des animaux*, soit la *Vie et l'Intelligence*, soit la *Psychologie comparée*, on voit qu'il y distingue nettement

l'homme de l'animal par cette réflexion dont le premier a le privilège et qu'il n'est guère possible d'expliquer par l'organisation. Il fait plus, il reconnaît, à côté de la matière qui s'écoule, la force permanente qui en retient unis les éléments divers, que cette force d'ailleurs soit séparée de l'intelligence, — ce qui semble sa véritable opinion — ou qu'elle lui soit identique. Quoi qu'il en soit, malgré une certaine indécision de langage, qui laisse quelquefois douter s'il est animiste, vitaliste ou organicien, Flourens incline évidemment vers le spiritualisme. J'en dirai autant de Lélut, qui s'imposa jeune encore à l'attention publique par la publication de son *Démon de Socrate* (1834), où il soutint la thèse paradoxale de la folie du grand philosophe, ainsi que la thèse non moins paradoxale et plus générale de la parenté du génie et de la folie, et qui préluda plus tard à la psycho-physiologie de notre temps en composant sa *Physiologie de la pensée* (1862). Malgré le ton généralement dubitatif dont il use en métaphysique, on voit clairement que Lélut partage les tendances spiritualistes de Flourens; mais c'est moins au vitalisme qu'à l'animisme tempéré que ses préférences paraissent acquises. Cela ressort de son article sur la *Vie*, qui a été inséré dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Franck. Un auteur, qui était sans doute inférieur à Lélut comme physiologiste, — car il s'est toujours donné pour physiologiste amateur, — mais qui lui était peut-être supérieur comme philosophe et comme écrivain, professa comme lui l'animisme tempéré et le spiritualisme qu'il suppose. Nous voulons parler de Louis Peisse, qui devait lui

succéder à l'Académie des sciences morales. Seulement Peisse se prononce pour le spiritualisme avec une netteté et une fermeté que Lélut ne connaissait pas, tout en assignant à son spiritualisme des limites précises et en qualifiant d'aventureuses les spéculations qui ont trait à l'absolu. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire les remarquables articles qu'il a consacrés à la philosophie de Victor Cousin (1833); l'importante préface qu'il a placée en tête de sa traduction d'Hamilton (1840), et son spirituel ouvrage intitulé la *Médecine et les médecins* (1857).

Mais nous ne pouvons parler de la physiologie et des idées générales qui la dominent et qui en constituent pour ainsi dire la philosophie, sans parler de Claude Bernard et de son *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, qui eut, quand elle parut (1865), un si grand et si légitime retentissement. Suivant ce penseur éminent, qui est généralement considéré comme le prince de la physiologie contemporaine, les corps vivants ne diffèrent des corps bruts que par un degré supérieur de complexité ; car tous leurs états sont déterminés, sinon par un milieu extérieur, au moins par un milieu intérieur dont il appartient à la physique et à la chimie d'apprécier la nature et l'action. C'est, à ce qu'il semble, la doctrine toute positiviste du déterminisme universel. Mais au-dessus de ce déterminisme mécanique, Claude Bernard admet un déterminisme intelligent qui le domine et le subalternise. Suivant lui, en effet, la physique et la chimie peuvent bien expliquer les phénomènes qui se produisent dans les êtres vivants, mais non l'ordre dans lequel ils s'accomplissent; elles peuvent nous donner la raison des détails, mais non celle de l'ensemble. Cet ordre, cette raison, ce n'est pas dans les éléments matériels de l'organisme qu'il faut les chercher, mais dans le type qu'il réalise, c'est-à-dire dans l'idée qui préside à sa formation, à sa croissance et à ses développements. Or, cette idée, à la réalisation de laquelle tend, comme à sa fin, le mouvement de la matière, n'est-elle pas, ainsi qu'on l'a remarqué, une vraie cause finale, et par cela seul qu'elle est à la fois dirigeante et agissante, ne suppose-t-elle pas une intelligence consciente ou non qui la conçoit, une activité réfléchie ou non qui la réalise ? La doctrine de Claude Bernard paraît être, comme on voit, la doctrine de l'esprit à l'état latent, et il n'y aurait qu'à la presser un peu pour en faire sortir l'opposé de ce matérialisme qu'il qualifie quelque part d'absurde et de vide de sens, c'est-à-dire un spiritualisme véritable.

Si l'influence du spiritualisme est visible chez les physiologistes-philosophes qui se sont adressés au grand public, elle ne l'est pas moins chez ceux qui ont écrit seulement pour les gens du métier. Elle l'est chez Bérard et Lordat, ces deux éminents représentants du vitalisme de Barthez ; elle l'est chez Récamier et Cayrol, qui ont réhabilité l'animisme de Stahl, ainsi que chez Chauffard, qui l'a défendu par la plume et la parole. Elle l'est chez Garreau lui-même, qui n'admet le mécanisme physiologique qu'en lui superposant l'occasionalisme cartésien. Elle l'est chez beaucoup d'autres, quelle que soit d'ailleurs leur opinion sur le principe de la vie : chez Dubois (d'Amiens), qui a si bien

réfuté Gall et Cabanis; chez Brière de Boismont, qui s'est livré à des recherches si intéressantes sur les hallucinations et sur le suicide, et chez Max Simon, qui a retracé les devoirs du médecin avec une élévation et une délicatesse que le sentiment de notre vie morale et le respect de notre nature spirituelle ont pu seuls lui inspirer.

Déjà sensible dans les sciences physiques et physiologiques, l'action de l'école spiritualiste l'est bien plus encore dans les sciences morales et dans la littérature. La plupart des jurisconsultes de notre siècle laissent voir leur spiritualisme dans leurs livres de droit, et quelques-uns le manifestent hautement dans des ouvrages relatifs à la philosophie. On sait qu'Oudot, professeur à la Faculté de droit de Paris, a composé, en s'inspirant de cette doctrine, un savant ouvrage de morale intitulé : *Conscience et science du devoir*, et que, dans un livre touchant l'influence du christianisme sur les lois romaines, Troplong a traité de l'influence du stoïcisme sur ces mêmes lois en vrai disciple de Cousin et de Jouffroy; mais on sait moins généralement que Gilardin, ancien premier président de la Cour d'appel de Paris, a écrit, touchant les *Divers systèmes de psychologie*, un volume profondément empreint de spiritualisme qu'un maître de l'enseignement supérieur ne désavouerait pas. On sait aussi que Berthauld (de Caen), qui, après avoir été une des lumières de l'enseignement et de la magistrature, a figuré comme député et même comme ministre dans nos dernières assemblées politiques, nous a laissé, sous le titre d'*Ordre social et ordre moral*, un opuscule nettement spiritualiste. On

sait enfin qu'un autre grand magistrat, ancien élève de l'École normale et ancien rédacteur du *Globe* sous la Restauration, Renouard, a composé, sinon des traités, au moins des discours marqués du même caractère : « La philosophie et surtout la morale, dit M. Jules Simon, tinrent toujours le premier rang dans les préoccupations de son esprit. Ses discours, publiés par M. Richet, ont été prononcés devant la Cour de cassation; ils auraient pu l'être dans une chaire de morale de la Sorbonne (1). »

Il suffit de parcourir nos historiens contemporains pour voir qu'ils ont subi, eux aussi, l'influence du spiritualisme et même de l'éclectisme. Au lieu de cet esprit étroit, de cet esprit de parti qui caractérise leurs devanciers du siècle dernier, on trouve chez eux cette largeur de vues, cette impartialité qui se confond avec l'éclectisme lui-même; au lieu de cet esprit critique et frondeur qu'avait engendré le scepticisme de l'époque antérieure, on trouve chez eux cette sympathie pour la vie morale et religieuse dont le spiritualisme est la source. Cela est positif pour Guizot, comme on l'a vu par la longue étude que nous lui avons consacrée; cela ne l'est guère moins pour Augustin Thierry et Michelet, dont le premier se passionnait, jeune encore, pour la morale à la fois spiritualiste et libérale de Cousin, et dont le second exprimait pour le moyen-âge une admiration dont Voltaire aurait été bien surpris. Nous ne parlons pas de Mignet qui, dans ses admirables études sur Broussais et Destutt de Tracy, sur Jouffroy et

(1) *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales*, année 1879.

Cousin, se montrait de tout point disciple de ce dernier; ni de Thiers qui, non content d'avoir hautement reconnu, dans son remarquable travail sur le concordat, l'importance des vérités religieuses et leur harmonie avec la nature humaine, a laissé imparfait et inédit un grand ouvrage où il s'attache à établir sur de solides fondements l'existence du devoir, celle de Dieu, celle de la Providence et celle de l'âme immortelle (1). Deux autres auteurs, Tocqueville et Laboulaye, se sont constamment proposé, comme on sait, d'asseoir la liberté sur la moralité, et la moralité sur les doctrines spiritualistes et religieuses. Henri Martin lui-même, qui était moins favorable qu'eux aux religions positives, ne l'était pas moins aux croyances spiritualistes, comme sa vie et sa mort en ont fait foi; car ce fut pour n'être pas confondu avec les matérialistes qu'il voulut mourir dans la plus libérale des communions chrétiennes.

Nos historiens de la littérature n'ont été ni moins éclectiques ni moins spiritualistes que nos historiens politiques. Qu'on lise Villemain, et on verra qu'il admire le beau partout où il le trouve, sans distinction d'écoles ni de croyances, chez Shakespeare comme chez Racine, chez les Pères de l'Église et chez les troubadours du moyen-âge comme chez les prosateurs du XVIIIe siècle. Qu'on lise M. Nisard et on verra que, s'il tient moins exactement la balance entre les diverses écoles et que si, par conséquent, il est moins éclectique, il est spiritualiste au premier chef. Toutes les

(1) Voir le bel ouvrage de M. J. Simon intitulé *Thiers, Guizot, Rémusat*, p. 212.

fois qu'il met un auteur au-dessus d'un autre, on peut être sûr que c'est parce qu'il trouve chez lui une peinture plus fidèle de la nature humaine, considérée dans sa partie la plus spirituelle et la plus haute, c'est-à-dire dans la raison et dans les sentiments que la raison inspire. Saint-Marc-Girardin professe la même doctrine : « L'art, dit-il, ne doit parler qu'à l'esprit; c'est à l'esprit seul qu'il doit donner du plaisir. S'il cherche à émouvoir les sens il se dégrade (1) ». C'est pourquoi ce critique délicat préfère la douleur morale et vraiment humaine de l'Iphigénie de Racine à la douleur toute physique et toute animale de la Catarina de Victor Hugo, et l'amour paternel si noble et si élevé du vieil Horace et de don Diègue à ce même amour avili et rabaissé au niveau d'un instinct dans Triboulet et dans le père Goriot.

Sans doute l'école spiritualiste a eu un tort assez grave : elle est restée trop étrangère au progrès des sciences; elle ne s'est pas emparée de leurs grands résultats pour étendre son horizon et pour s'élever, comme toutes les écoles dignes de ce nom, à une conception de l'ensemble des choses. Elle a ainsi laissé une autre école, issue du mouvement scientifique, se poser en face d'elle, sous le nom d'école positiviste, et lui disputer l'empire des intelligences. Elle ne s'est même pas occupée suffisamment de la science qui a avec elle les rapports les plus intimes, de la physiologie, sans laquelle, comme nous l'écrivions il y a vingt-cinq ans,

(1) Saint-Marc-Girardin, *Cours de Littérature dramatique*, p. 9.

« la psychologie n'est qu'une science mutilée (1). ». C'est pourquoi cette psycho-physiologie, que nous appelions jadis de nos vœux, au lieu de naître en quelque sorte sous ses auspices et de lui servir d'auxiliaire, a été fondée non seulement à côté d'elle, mais aussi un peu contre elle. Enfin, comme toutes les écoles qui sont en possession de l'enseignement et qui croient devoir compter avec l'État, avec l'Église, avec les familles elles-mêmes, elle a quelquefois subordonné les exigences de la science à des considérations plus ou moins respectables, mais extra-scientifiques. Par une sorte d'opportunisme, qui peut avoir des avantages en politique, c'est-à-dire dans le domaine du relatif, mais qui en a beaucoup moins en philosophie, c'est-à-dire dans le domaine de l'absolu, elle a quelquefois transigé, en matière de doctrines, avec ceux-là mêmes qu'elle voulait endoctriner, crainte de se compromettre et de se rendre impossible. Elle n'a pas réfléchi que la philosophie n'exerce toute sa puissance qu'à la condition de maintenir virilement l'intégrité de sa pensée et d'en suivre le mouvement jusqu'au bout avec une indépendance pleine et entière, *rationem quò ea me cunque ducet sequar*. De là, à la longue, chez bon nombre de membres de cette école, quelque chose de vague, d'artificiel, de convenu, qui n'a pas peu contribué à éloigner d'elle le grand public, qui n'aime pas à être traité en enfant, pendant qu'une école moins noble, mais dédaigneuse des compromis et des réticences, saisissait de haute lutte le gouvernement de l'opinion

(1) *Psychologie de saint Augustin*, p. 488.

et abordait hardiment non seulement la philosophie des sciences, mais encore cette philosophie des sociétés et cette philosophie des religions devant lesquelles l'école universitaire semblait reculer.

Malgré ces défauts qui tiennent, les uns à ses origines littéraires, les autres à son rôle pédagogique, la philosophie spiritualiste est encore aujourd'hui, suivant nous, la seule qui puisse satisfaire les esprits élevés et servir de base aux institutions libres. Il suffit, pour s'en convaincre, de reprendre en quelques mots la théorie de la raison, qui fait le fond de cette philosophie, et de montrer que la doctrine de la sensation ne saurait prévaloir contre elle.

Si l'esprit recevait du dehors, par l'intermédiaire des sens, comme le prétendent les sensualistes, ses connaissances toutes faites et pour ainsi dire préformées, et si ses principes constitutifs ne les modifiaient en rien, on ne voit pas pourquoi les connaissances de l'animal seraient au-dessous de celles de l'homme. Le premier a, en effet, des sens comme le second, quelquefois même des sens plus parfaits, et peut recevoir, par leur canal, des sensations aussi nombreuses et aussi variées. Si, entre les connaissances de l'animal et celles de l'homme, il y a une différence si profonde, cela vient évidemment de la constitution mentale de ce dernier, c'est-à-dire de la raison qui le constitue essentiellement. L'animal voit les choses ; l'homme connaît la raison des choses. Pour l'un, le monde extérieur n'est qu'un spectacle insignifiant qu'il considère d'un regard hébété, sans y rien comprendre et même sans se douter qu'il y ait là quelque chose à comprendre ; pour l'autre,

c'est un tout plus ou moins bien ordonné dont il pressent tout d'abord les lois, à cause de leur analogie avec celles de sa propre raison, en attendant qu'il puisse les découvrir tout à fait et les exprimer en formules savantes. Pour l'animal, le monde moral est une énigme, s'il est possible, plus indéchiffrable encore ; car il ignore non seulement les lois qui le régissent, mais encore la nature des êtres qui le composent, lesquels forment comme un règne à part, parfaitement distinct, sinon tout à fait indépendant de l'animalité ; pour l'homme, au contraire, ce monde c'est lui-même, avec les passions qui l'agitent, avec les appétits qui l'entraînent, mais aussi avec la raison qui l'éclaire et avec la volonté qui lui confère et la possession de lui-même et la dignité de personne. Pour l'animal, le monde divin est un monde absolument inaccessible et absolument insoupçonné ; pour l'homme, c'est la première cause et la dernière fin de tout ce qui est. En un mot, la science, la morale et la religion sont des faits essentiellement rationnels et par conséquent complètement étrangers aux différentes espèces animales, vu qu'elles ne possèdent pas la raison.

De ce qu'il y a entre l'homme et le simple animal un écart immense, une distance prodigieuse, il suit qu'il ne nous est pas permis de traiter l'un de la même manière que l'autre. Par cela seul, en effet, que l'homme est raisonnable, il a des devoirs, et par cela seul qu'il a des devoirs, il a des droits : la Déclaration des droits de l'homme n'est qu'un corollaire de la théorie de la raison. Cela est si vrai, que tous les philosophes qui ont nié la raison, avec son caractère absolu, ont été

amenés, pour peu qu'ils aient été conséquents, à nier le droit, avec le caractère également absolu qui le distingue. Pascal, qui regardait la raison comme essentiellement variable, identifiait le véritable droit avec le droit de l'épée. Fourier, qui sacrifiait la raison à l'attraction passionnelle, ne voyait dans les droits de l'homme que des sornettes renouvelées des Grecs (1). L'école sensualiste n'a aucun criterium pour distinguer le vice de la vertu ; le crime de l'héroïsme : ce sont là des phénomènes dont la sensibilité est également le principe et la source. Elle est aussi incapable de bâtir une théorie du droit qu'une théorie du devoir, puisque l'un est corrélatif à l'autre. Pour elle, les mœurs et les institutions des hommes, avec l'idée rationnelle de justice qui en fait le fond, sont absolument inexplicables. Il n'y a qu'une école qui puisse les expliquer et donner du même coup une base solide à la morale, à la jurisprudence et aux institutions libres : c'est l'école spiritualiste. Si on peut lui reprocher de n'avoir pas produit une philosophie naturelle, c'est-à-dire une conception générale du monde, il faut reconnaître du moins qu'elle a produit une philosophie morale et sociale, c'est-à-dire une conception générale de l'homme et de la société, conception qui rend compte mieux que toute autre des faits que l'homme et la société présentent à l'observateur.

Que si cette philosophie s'offre à nous sous une forme un peu vague et un peu superficielle dans les écrits de Victor Cousin, qui en a été le plus illustre représentant, cela tient à ce qu'ayant voulu embrasser son objet d'un

(1) V. notre volume intitulé *Socialisme, naturalisme et positivisme*, p. 135 de la 3e édition.

regard d'ensemble, il n'a pu ni en saisir tous les détails ni en pénétrer toute la profondeur. Mais les disciples, en restreignant le champ de leurs études, ont donné à l'œuvre du maître quelques-unes des qualités qui lui faisaient défaut. Jouffroy a approfondi les questions relatives à la spiritualité de l'âme, à l'esthétique et au droit naturel ; M. Jules Simon et M. Franck, celles qui se rapportent à la morale et à la politique ; Saisset et après lui M. Caro et M. Janet, celles qui ont trait à la théodicée ; M. Vacherot, celles qui touchent à la métaphysique. M. Bouillier a renouvelé la question de la sensibilité, par la manière dont il l'a traitée dans son livre *Du plaisir et de la douleur*, en même temps que M. Charles Lévêque, dans son livre intitulé *Science du Beau*, jetait sur l'esthétique de nouvelles lumières. Enfin le même M. Bouillier et MM. Tissot, Janet et Lemoine ont étudié avec autant de précision que de profondeur les rapports de l'âme et du corps et mêlé habilement la physiologie à la psychologie. Il s'est ainsi formé, dans ces cinquante dernières années, au sein de l'école spiritualiste et par le concours de ses principaux penseurs, un riche fonds d'idées psychologiques, esthétiques, morales, politiques et religieuses, qui complètent heureusement celles de Cousin et auxquelles l'école sensualiste et l'école traditionaliste n'ont rien à comparer.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE IV

AMPÈRE

CHAPITRE V

ROYER-COLLARD

CHAPITRE VI

CHAPITRE VII

VICTOR COUSIN

CHAPITRE VIII

THÉODORE JOUFFROY

CHAPITRE IX

GUIZOT

CHAPITRE X

CHAPITRE XI

ADOLPHE GARNIER ET ÉMILE SAISSET

CHAPITRE XII

DÉVELOPPEMENTS DU SPIRITUALISME
SON INFLUENCE

Imprimerie Emile Colin, à Saint-Germain.


COLUMBIA UNIVERSITY
0032188005

